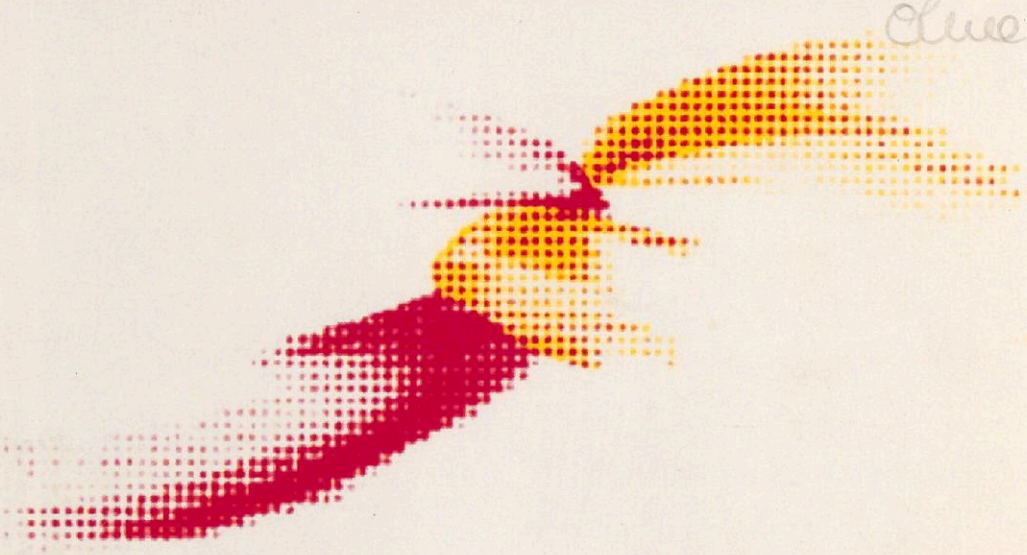
N12<523038287 021
ubTÜBINGEN

PThI

PastoralTheologische Informationen



Pastoral - quo vadis?

ISSN 0555-9308

26. Jahrgang, Heft 2006-1

Pastoral-Theologische Informationen

Pastoral – quo vadis?

26. Jahrgang, Heft 2006-1, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
26. Jahrgang, Heft 2006-1

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

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion
Reinhard Feiter, Reinhard Schmidt-Rost, Anja Stadler, Dagmar Stoltmann

E-Mail
pthi@pastoraltheologie.de

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



ZA 5629 -26

Umschlaggestaltung
Julia Rejmann

Druck
Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Preise
Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,–, für das Einzelheft € 18,–; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Inhalt

Editorial 5

Orte und Räume 7

Norbert Mette
Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden 8

Bernd Lutz
Kleine Christliche Gemeinschaften – ein weltweites, aber sehr heterogenes Phänomen 22

Sebastian Schneider
Gemeindeentwicklung – (k)ein gesteuerter Prozess? 38

Diaspora und Exil 51

Christian Bauer
Heimat in Ruinen
Praktische Theologie des Exils nach Rolf Zerfaß 52

Maria Widl
„Sucht den Herrn, dann werdet ihr leben" (Am 5,6)
Die Diaspora-Chiffre als Herausforderung postmoderner Kirchenentwicklung 70

Paul M. Zulehner
Volk Gottes im Exil 87

Walter Fürst
Ecclesia dispersa
Kirche in der globalen Diaspora – existentiale Basis einer künftigen Theologie des Konzils 103

Pastoral und Gesellschaft 117

Hadwig Müller
Im Dienst eines besseren Zusammenlebens aller Glieder der Gesellschaft
Zur „laïcité à la française" 118

Karl Bopp
Feier der Sakramente oder kulturelle Diakonie?
Notwendige Neuorientierungen in der Sakramentenpastoral im Kontext der modernen pluralen Gesellschaft 134

Gottfried Bitter
Von der Schwäche und von der Stärke des christlichen Glaubens
Ein religionspädagogischer Ortstermin 150

Steilpass 167

Reinhard Schmidt-Rost
Evangelisch sprechen lernen 168

Forum 189

Michael Schüßler
Das unentdeckte Land Pastoraltheologie aus der Differenz von Foucault und Luhmann 190

Jochen Flebbe
Wie gut reimt sich Gott?
Biblisches Plädoyer für einen künstlich bereiteten Monotheismus 218

Rezensionen 221

Richard Hartmann
W. Nethöfel, K.-D. Grunwald (Hgg.): Kirchenreform Jetzt!
Projekte – Analysen – Perspektiven 222

Autorinnen und Autoren 225

Editorial

Liebe Leserinnen! Liebe Leser!

Die in diesem Heft versammelten Beiträge durchmessen eine beachtliche Spannbreite von Themen. Der erste flüchtige Blick auf das Inhaltsverzeichnis mag deshalb Fragen auslösen: Was haben Kleine Christliche Gemeinschaften mit einer Theologie des Konzils zu tun? Was ist der Fokus, der die Sakramentenpastoral mit einer „laïcité à la française" verbindet?

Doch schon beim zweiten Blick, beim Durchblättern und Anlesen an dieser oder jener Stelle werden Sie entdecken: Nicht nur verbindet eine Reihe von Beiträgen miteinander, dass sie Antworten sind – Antworten auf die Pastoraltheologie von Rolf Zerfaß und Auseinandersetzungen mit seinen Leitmotiven des Exils und der Diaspora –, sondern was in dieser Auseinandersetzung ausgetragen wird, das ist die Frage, in denen zuletzt alle Beiträge dieses Heftes zusammenstimmen: *Pastoral – quo vadis?*

Sollten Sie sich die Muße nehmen, sämtliche Artikel zu studieren, werden Sie schließlich feststellen können: Indem die Kolleginnen und Kollegen, die diesem Heft einen Beitrag beigesteuert haben, in der Frage nach der Zukunft der Pastoral übereinstimmen und diese nicht zuletzt auch den Kirchenleitungen stellen, geraten sie zugleich miteinander in die Diskussion. Leise, aber unüberhörbar wird auch die Frage aufgeworfen: Praktische Theologie – quo vadis? Und manchmal verlaufen die Bruchlinien zwischen den Generationen und manchmal quer zu ihnen.

Der ausführlichere evangelische Beitrag nimmt die Auseinandersetzung mit einer kirchenleitenden Stellungnahme auf, die die Grundlage des evangelischen Christentums, die Sprache, einer derzeit modischen Auffassung von Kirche als Organisation opfert; das „Impuls-Papier" „Kirche der Freiheit" (Juli 2006) wird als Dokument der Abhängigkeit von modischen Managementmethoden „gewürdigt".

Das nächste Heft wird von einem denkwürdigen Ereignis berichten: Die beiden die PThI tragenden Institutionen, die „Konferenz" und die „Fachgruppe" treffen sich seit 1989 erstmals wieder zu einem Gedankenaustausch. Die Tagung „Religion und Konfession in der Medienkultur" vom 18. – 20. September 2006 in Frankfurt hat erfreulicherweise regen Zuspruch gefunden.

Wir wünschen Ihnen eine spannende Lektüre.

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

Orte und Räume

Norbert Mette

Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden

1 Schaffung seelsorglicher Großräume

Innerhalb der letzten fünf Jahre habe sich die Zahl der Kirchengemeinden im Bistum Münster von 634 um 102, also auf 534 reduziert; bei 60 weiteren Gemeinden stehe die Fusionierung bevor. So hieß es in einer Pressemeldung im Februar 2006.[1] Dieser Rückgang muss im Vergleich zu den Maßnahmen im Bistum Essen noch als moderat bezeichnet werden. Dort wurde im Januar desselben Jahres die Entscheidung bekannt gegeben[2], dass die bisher 262 zu 42 Pfarreien als Körperschaften öffentlichen Rechts zusammengeschlossen werden; ihnen sind vier bis sieben ehemalige Pfarreien als Gemeinden ohne den juristischen Status zugeordnet. In weiteren deutschen Diözesen laufen ähnliche Prozesse ab; diese sind allerdings von Bistum zu Bistum zu unterschiedlich akzentuiert, als dass von einem einheitlichen Modell gesprochen werden könnte.[3] Es ist schwer, einen Überblick zu behalten, zumal weil in den letzten Jahren in Kraft gesetzte Pastoralpläne nach kurzer Zeit sprichwörtlich „über den Haufen" geworfen worden sind.[4] Als Gründe für diese teilweise drastischen und schnell aufeinander folgenden strukturellen Maßnahmen wird gern ein dreifacher Mangel angegeben: Die Zahl der aktiv am kirchlichen Leben partizipierenden Gläubigen sei geschrumpft. Die finanziellen Einnahmen der Bistümer seien erheblich zurückgegangen. Und nicht zuletzt stünden immer weniger Priester für den pastoralen Dienst zur Verfügung. Es müsse also gespart werden, bis hin zum Verkauf von kirchlichen Immobilien. Das knapper werdende Seelsorgepersonal müsse so eingesetzt werden, dass sich Synergieeffekte erzielen ließen. Und für die Gläubigen bedeute es eine Bestärkung, wenn sie sich etwa im Gottesdienst in einer größeren Gemeinschaft als in ihren bisherigen Pfarrkirchen erleben würden. Nüchtern bleibt allerdings festzustellen – wenngleich es offiziell zu beschönigen versucht wird –, dass der eigentliche Antrieb für die strukturellen Veränderungen der anhaltende und immer stärker sich auswirkende Mangel

---

1 Vgl. Münstersche Zeitung vom 6. Februar 2006.

2 Vgl. Der Bischof von Essen Dr. Felix Glenn, Bischofswort zur neuen Pfarreienstruktur im Bistum Essen (www.bistum-essen.de).

3 Vgl. als aktuellen Überblick Joachim Kinzler, Aufbruch ins Ungewisse. Die aktuelle Diskussion zur Zukunft der Territorialgemeinde, in: HK 59 (2005) 359-363.

4 Für das Bistum Münster findet sich ein kurzer Überblick bei Siegfried Kleymann, O Seligkeit, getauft zu sein? Vom Glaubenszeugnis einer Ortsgemeinde, Münster 2005, 198-201.

an Priestern ist, der kirchenrechtliche Vorgaben zur Stellung des Pfarrers einzuhalten erschwert bzw. mehr und mehr verunmöglicht und deswegen auf Veränderungen hin drängen lässt. Wie die Gläubigen auf diesen Wandel reagieren, dazu liegen vereinzelt Erfahrungsberichte vor, die sehr unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob sie von Befürwortern oder Kritikern der Strukturmaßnahmen verfasst worden sind. Großflächig angelegte empirische Untersuchungen gibt es nicht.[5]

In Ermangelung dessen sollen im Folgenden die theorie-gespeisten Argumente rekapituliert werden, die eine Veränderung des bisher vorherrschenden Territorialprinzips, wie es der paroikialen (pfarrlichen) Struktur zugrunde liegt, für dringend angezeigt halten, um dann kurz in Erinnerung zu rufen, warum dieses Prinzip eingeführt worden ist und welche Zwecke damit verfolgt worden sind. Im Anschluss daran wird die These vertreten und zur Diskussion gestellt, dass die geschilderten Strukturmaßnahmen zu einer großräumigeren Pastoral im Grunde genommen dem Territorialprinzip verhaftet bleiben, aber gerade dadurch Gefahr laufen, das „Prinzip der Ortsgebundenheit kirchlicher und christlicher Existenz"[6] zu vernachlässigen.

2 Argumente wider die territorialpfarreiliche Verfassung der Pastoral

Am dezidiertesten hat der Religionssoziologe und Pastoraltheologe Michael N. Ebertz unter Verweis auf die tief greifenden gesellschaftlichen Veränderungen die Beibehaltung des Prinzips der Ortsgemeinde als vorrangigem Strukturprinzip für die Pastoral in Frage gestellt, so dass es sich anbietet, seine Hauptargumente kurz darzulegen.[7] Nachdem er einige gesellschaftliche „Megatrends" in ihren Auswirkungen für Religion und Kirche skizziert hat – u. a. den Integrationsschwund kirchlich verfasster Religion, die Pluralisierung von Kultur und Religion sowie die für die Individualisierung charakteristische Wahlfreiheit –[8], ergibt sich nach ihm als pastorale Konsequenz, dass die Festlegung auf die Ortsgemeinde an den heutigen Menschen vorbeigehe. Dies sei, so erläutert er, im mehrfachen Sinne der Fall[9]: Zum einen sei es zu einem neuen Typ des Lebens- und Arbeitsraums gekommen, der sich immer weniger auf den sozialen

---

5 Für den Seelsorgebezirk Bad Kreuznach im Bistum Trier vgl. Martin Lörsch, Kirchen-Bildung. Eine praktisch-theologische Studie zur kirchlichen Organisationsentwicklung, Würzburg 2005.

6 Ottmar Fuchs, Verbindung von geistlicher Leitung und Eucharistievorsitz: weltweit in Gefahr!, in: Ders. / Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter Prebyterorum ordinis, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Br. 2005, 561-567, hier: 564.

7 Vgl. zum Folgenden Michael N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg/Br. 2003.

8 Vgl. ebd., 15-78.

9 Vgl. ebd., 79-119.

Nahbereich um die eigene Wohnung herum beschränke. Die Beziehungen, die die Menschen eingingen und unterhielten, seien nicht mehr so oder überhaupt nicht ortsgebunden, wie es früher vorwiegend der Fall gewesen sei. Mit ihrer Anbindung an den sozialen Nahraum könnten die Ortsgemeinden diesen neuen und jeweils individuell gestalteten Lebensräumen nicht mehr entsprechen. Zum anderen entspreche die Ortsgemeinde sogar den Gegebenheiten des heutigen sozialen Nahraums nicht mehr, so argumentiert Ebertz weiter. Denn dieser sei alles andere als homogen, sondern werde von sehr unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen bewohnt. Die Pastoral der Ortsgemeinde gehe aber immer noch von einer in sich geschlossenen, einheitlichen Wohnbevölkerung aus und gestalte entsprechend ihr Angebot im Sinne eines „geistlichen Einheitsmenüs", mit dem jedoch faktisch nur noch eine Minderheit erreicht werde. Zudem hielten sie sich in der Regel den Herausforderungen und Konflikten gegenüber, die die Menschen im sozialen Nahraum beschäftigen würden, abstinent. Das nächste Argument, das Ebertz anführt, ist, dass die Festlegung auf die Ortsgemeinde die Haupt- und Ehrenamtlichen überfordere und an der Vielfalt der Menschen vorbeigehe. Angesichts derer könne eine Ortsgemeinde gar nicht mehr ihren Anspruch einlösen, allen alles sein zu wollen. Weiterhin schließe die Festlegung auf die Ortsgemeinde die einen ab und die anderen aus. Das ergibt sich folgerichtig aus den bisherigen Argumenten. Zwar gebe es, so führt Ebertz aus, in vielen Gemeinden durchaus ein intensives Leben im Sinne von zahlreichen Aktivitäten, die die daran Beteiligten in gewisser Weise eng zusammenschweiße. Der Umkehreffekt sei nur, dass dadurch ein Binnenklima zustande komme, das diejenigen, die nicht dazugehören würden, ausschließe. Verstärkt würde das noch dadurch – so das weitere Argument von Ebertz –, dass das gemeindliche Binnenklima im Vergleich zu den in der Gesellschaft vorfindbaren verschiedenen Erlebnismilieus eine Liaison mit einem bestimmten Milieu aufweise, was die Kommunikationsformen, die altersmäßige Zusammensetzung und die geschmacklichen Vorlieben angehe, so dass Zeitgenossen, die sich anderen Milieus zugehörig fühlen würden, auch von daher abgestoßen würden. Zusammengenommen heißt das nach Ebertz: Trotz entgegenlautender Beteuerungen stellen sich die Ortsgemeinden nach außen hin als weitgehend in sich geschlossene Zirkel da, die, um einen Zugang zu ihnen zu finden, eine gleiche Gesinnung voraussetzen und somit anders Gesinnte, selbst wenn sie sich als gläubig betrachten oder auf religiöser Suche sind, faktisch ausschließen.

Konsequent fordert darum Ebertz, es gelte – und sei für die Kirche gewissermaßen überlebensnotwendig –, über die Ortsgemeinde hinaus zu denken.[10] Sollten die Menschen in ihrer sozialen, kulturellen, erlebnismäßigen etc. Vielfältigkeit erreicht werden, müsse eine entsprechende Vielfalt an kirchlichen Begegnungs- und Kommunikationsmöglichkeiten geschaffen werden. Es gehe dabei nicht um die Abschaffung der Volkskir-

[10] Vgl. ebd., 121-187.

che, sondern um ihre Transformation entsprechend der gesellschaftlich veränderten Gegebenheiten. Das bedeutet, dass die sich aus ihrer Botschaft her ergebende Verpflichtung, als Kirche zu allen Menschen hin gesandt zu sein, anders einzulösen versucht werden müsse als zu Zeiten, zu denen gewissermaßen sozialwüchsig die Zugehörigkeit der Bevölkerung zur Kirche (bzw. zu einer der beiden Großkirchen) von der Geburt an gegeben war. Ähnlich niederschwellig, wie damals den Leuten ein Zugang zum „Angebot" der Kirche möglich gewesen sei, müssten auch heute Gelegenheitsstrukturen geschaffen werden, über die die Menschen mit der Kirche in Kontakt kommen könnten. Ebertz bezeichnet dies als „Kommunikationspastoral", für die eine konsequente Adressatenkirche charakteristisch sei. Allerdings möchte er darunter nicht verstanden wissen, die Kirche solle den Menschen nach dem Munde reden. Vielmehr geht es ihm darum, den jeweiligen „Sitz im Leben" besser zu kennen, um die Menschen mit ihren spezifischen Anliegen verstehen und darüber mit ihnen ins Gespräch kommen zu können. In diesem Zusammenhang bekämen etwa die Lebensereignisse, zu denen Menschen einen Kontakt zur Kirche suchen, eine große Bedeutung (Kasusorientierung). Auch müssten die Erlebnisstil-Milieus der Adressaten ernst genommen werden. Die unterschiedlichen Ausprägungen von Religiosität müssten gebührend berücksichtigt werden. Es müssten vielfältige Partizipationsmöglichkeiten eröffnet werden. Darüber hinaus solle die ganze Fülle der zur Verfügung stehenden Kommunikationsmöglichkeiten ausgeschöpft werden.

Insgesamt gelte es, den fälligen Durchbruch zur theologischen Einsicht des II. Vatikanischen Konzils auch wirklich vorzunehmen: „Die Identität von christlicher Gemeinde als ‚Kirche' im Sinne des Glaubens ist nicht territorial, Christsein überhaupt ist nicht territorial, sondern sakramental und diakonal begründet."[11]

Neben Michael N. Ebertz gibt es weitere Stimmen, die ähnlich wie er votieren.[12] Wie die Kommunikationspastoral in die Praxis umgesetzt werden kann, dafür hat einerseits Ebertz eine Fülle von Anregungen und reflektierten Praxisbeispielen zusammengestellt.[13] Andererseits kann auf verschiedene praktische Modelle verwiesen werden, wie sie in Sammelbänden zusammengestellt worden sind.[14]

---

11 Ebd., 125.

12 Darauf kann hier nur summarisch verwiesen werden, obwohl es interessant wäre, neben den Gemeinsamkeiten auch die unterschiedlichen Akzentsetzungen kenntlich zu machen; vgl. Rainer Bucher, Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden?, in: Ders. (Hg.), Die Provokation der Krise, Würzburg 2004, 106-130; Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinde in mobiler Gesellschaft, Würzburg 2001; ders., Gemeinden werden sich verändern, Würzburg 2001.

13 Vgl. Ebertz, Aufbruch, 3. Teil, passim.

14 Vgl. z. B. Erich Purk (Hg.), Ortswechsel. Auf neue Art Kirche sein, Stuttgart 2003; Klaus Vellguth (Hg.), Missionarisch Kirche sein. Erfahrungen und Visionen, Freiburg/Br. 2002.

3 Das Für und Wider des Territorialprinzips im Laufe der Geschichte

Zu einer Bestreitung oder Infragestellung des Territorialprinzips als der maßgeblichen Vorgabe für die organisatorische Strukturierung und damit verbunden für die kirchenrechtliche Regulierung der Pastoral[15] ist es nicht erst in der Gegenwart gekommen. Die folgenden kursorischen Hinweise zum Umgang mit ihm im Laufe der Geschichte sollen Aufschluss darüber geben, warum es entstanden, aber auch warum es immer wieder durchbrochen worden ist.[16]

Mit zunehmender Ausbreitung des Christentums und insbesondere, seitdem es im 5. Jahrhundert zur Staatsreligion geworden ist und die pastoralen Einheiten infolge ihrer Ausweitung aus den Städten heraus in ländliche Gebiete hinein immer größer wurden, wurde eine stärkere Organisation der kirchlichen Seelsorge dringlich. Im Zuge dessen kam es immer wieder zu Spannungen und Konflikten insbesondere hinsichtlich der Frage der Zuständigkeiten, angefangen zwischen der Bischofskirche und den Landkirchen, über den Konflikt zwischen den der Verfügungsgewalt der Grundherren untergeordneten Eigenkirchen und dem Anspruch der Bischöfe auf die von ihnen geweihten Priester im Mittelalter bis hin zu der Konkurrenz zwischen der monastischen Bewegung, insbesondere den Bettelorden, und den etablierten Stadtpfarreien u.a.m. Auf der einen Seite gibt es demnach die Sorge um die möglichst umfassende Sicherstellung der Seelsorge sowohl in den Städten als auch auf dem Lande, wofür eine enge Anbindung an die territorialen und kommunalen Strukturen nahe liegend war, aber mit der Folge einer immer stärkeren Verrechtlichung, wie sie schließlich, auf dem 4. Laterankonzil 1215 festgelegt, in den jurisdiktionellen Pfarrzwang (Pfarrbann), der eine feste Beziehung zwischen Person, Territorium und Jurisdiktion vorsah, mündete. Auf der anderen Seite kam es immer wieder zu Versuchen, sich aus der zunehmenden klerikalen Bevormundung und rechtlichen Regulierung der Seelsorge zu emanzipieren und alternative Formen eines christlichen Zusammenlebens und Engagements zu praktizieren.

Das Konzil von Trient (1545-1563) hat schließlich einen nachhaltigen Anstoß zum Ausbau des kirchlichen Lebens nach dem Territorialprinzip gegeben, wovon nicht nur die Pfarreien, sondern auch die Diözesen betroffen waren. In welcher Verfassung damals das pfarrliche Leben sich befand, beschreibt Heribert Hallermann wie folgt: „Nicht zuletzt durch das seelsorgliche Wirken der Bettelorden sowie durch weit reichende Exemti-

---

15 Vgl. Markus Walser, Territorialprinzip, in: LThK³ IX, 1341.

16 Vgl. zum Folgenden Erich Garhammer, Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindearbeit, Graz-Wien-Köln 1996, 45-72; Heribert Hallermann, Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis, Paderborn 2004, 23-87; Herbert Haslinger, Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen, Düsseldorf 2005, 136-158; Petro Müller, Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit, Innsbruck 2004, 249-627.

onen zugunsten der zahlreichen Stiftskirchen, Hauskapellen und Klosterkirchen, die dadurch von der pfarrlichen Seelsorge ausgenommen waren, waren die Wirkungsmöglichkeiten des Pfarrklerus weitgehend beeinträchtigt worden und nicht selten kam es diesbezüglich zu Streitigkeiten zwischen Pfarrklerus und Ordensklerus. Unter den Gläubigen hatte eine individualisierte Form der Frömmigkeit überhand genommen und drückte sich unter anderem in einer Vielfalt stark privat geprägter gottesdienstlicher Gebräuche aus, die den pfarrlichen Gottesdienst als Ausdrucksform des öffentlichen Handelns der Kirche oft überlagert hatten. Die mitunter ungenügende Abgrenzung zwischen der pfarrlichen Sprengel gegeneinander und damit einhergehend die nicht geklärte seelsorgliche Zuständigkeit für die Gläubigen trugen ein Übriges zu dieser Situation bei und machten es erforderlich, sowohl die pfarrlichen Strukturen als auch die rechtliche Stellung und die Aufgaben des Pfarrers rechtlich neu zu bestimmen."[17] Dies erfolgte so, dass das Konzil den Auftrag zur eindeutigen Abgrenzung der Pfarreien gab, wobei dafür Vorsorge getroffen werden sollte, dass es keine Gläubigen mehr geben würde, „die ohne Pfarrei und damit ohne eigenen Pfarrer und ohne pfarrliche Seelsorge blieben"[18]. Weiterhin legte das Konzil Wert auf die Überschaubarkeit der Pfarrei – nach dem Motto, dass der Seelsorger die ihm anvertrauten Gläubigen kennen solle. Wo das nicht der Fall sei, sei zusätzliches Seelsorgepersonal heranzuziehen oder die Pfarrei zu teilen. Die Rechte und Pflichten des Pfarrers wurden vom Konzil neu geregelt mitsamt der Verpflichtung des Bischofs, insbesondere durch eine qualifizierte Ausbildung dafür zu sorgen, dass Priesteramtskandidaten und Priester zum Amt des Pfarrers befähigt würden.

Zwar ließ das Konzil grundsätzlich auch Personalpfarreien oder Mischformen zu. Aber in seinem Gefolge setzte sich immer stärker die territoriale Pfarreiorganisation durch, gefördert nicht zuletzt durch die josephinische Pfarreireform am Ende des 18. Jahrhunderts.[19] Im 19. Jahrhundert war anerkannte Rechtsauffassung, die dann auch Eingang in den CIC/1917 fand, dass die Pfarrei „als die rechtlich verpflichtend vorgeschriebene Gliederungsform der einzelnen Diözesen und als die geeignetste Form zur rechten Verwaltung und Leitung des christlichen Volkes" angesehen wurde. „Sie wurde definiert als eine bestimmte und durch die Vollmacht des Papstes oder des zuständigen Bischofs bezeichnete Kirche einer Diözese, zu der ein bestimmtes Volk innerhalb fest umschriebener territorialer Grenzen gehört sowie ein Priester oder Rektor, der für dieses Volk in ausschließlicher Weise und von Amts wegen die Sakramente spendet, das Wort Gottes verkündet und alle anderen geistlichen Dinge verwaltet."[20]

---

17 Hallermann, a.a.O., 48f.

18 Ebd., 51.

19 Vgl. Garhammer, a.a.O., 62f.

20 Hallermann, a.a.O., 63f.

Mit Blick auf die in diesem Abschnitt in den Vordergrund gerückten Aspekte sind nach Heribert Hallermann die dafür relevanten Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils dahingehend zu interpretieren, dass die rechtliche Bestimmung der Pfarrei sich aus den jeweiligen seelsorglichen Erfordernissen ergebe und es im pflichtgemäßen Amtsermessen des jeweiligen Bischofs liege, dass diesen Erfordernissen möglichst gut Rechnung getragen würde. Die territoriale Abgrenzung zähle nicht zum Wesensbestandteil einer Pfarrei, sonder sei eine neben anderen Möglichkeiten zur Bildung einer Gemeinschaft von Gläubigen. Weiterhin habe das Konzil es abgelehnt, einen Pfarrzwang zu verankern, der die Wahrnehmung der zentralen sakramentalen Vollzüge an die eigene Pfarrei gebunden hätte.[21]

Zusammenfassend ist nach diesem knappen historischen Durchblick festzuhalten, dass das Territorialprinzip in der seelsorglichen Organisation der Sorge um die Gewährleistung einer möglichst umfassenden pastoralen Zuwendung zu den und der Begleitung der Gläubigen entspringt. Es geht dabei allerdings unverkennbar mit einer Tendenz zu einer klerikalen Betreuung einher und weist starke Elemente zur „Einpferchung" der Gläubigen auf. Verstärkt wird das dort, wo kirchliche und kommunale Strukturen und Zuständigkeiten sich überlagern bzw. sich überlagert haben und Gemeinwesen und Kirchengemeinde Hand in Hand arbeiten.

4 Zur Ortsgebundenheit kirchlicher und gemeindlicher Sendung

Diese gesellschaftlichen Gegebenheiten liegen nicht mehr vor. Von daher hat sich in der Tat das Territorialprinzip überholt. Nicht überholt hat sich jedoch ein anderer, nicht so sehr rechtlicher als vielmehr theologischer Aspekt, von dem her dieses Prinzip, wenn auch nicht ausschließlich, weiterhin eine Bedeutung zu gewinnen vermag: das eingangs bereits genannte „Prinzip der Ortsgebundenheit kirchlicher und christlicher Existenz"[22]. Ottmar Fuchs führt dazu aus: „Auch jede Sachbezogenheit braucht die Ortsgebundenheit, sonst ist die insgesamte Situationsbezogenheit des Evangeliums nicht ernst genommen. Gerade die sich in die Lebens- und Notbereiche der Menschen strukturell entfaltende Pastoral darf sich eben nicht in die kategorialen Formen hinein auflösen, in denen die Eucharistie wegen der diversen AdressatInnen-Orientierung seltener präsent ist als in den Gemeindeformen. Die Wohnbezogenheit ist nicht die ausschließliche Ortsbezogenheit, aber immer noch eine ganz wichtige, die zu den verschiedenen Erlebnismilieus in der Gesellschaft quer verläuft. Bei aller Mobilität und passagefähigen Notwendigkeit der Pastoral zwischen Pfarrgemeinden und anderen Sozialformen der Kirche darf sie diesen Bezug nicht vorschnell aufgeben, gerade um die durchaus

21 Vgl. ebd., 74f.

22 Fuchs, a.a.O., 564.

auch destruktive Mobilität im eigenen Bereich zu bremsen und um dadurch den sonntäglichen Eucharistiebezug zu bewahren."[23]

Die notwendige und konstitutive Ortsgebunden- bzw. Ortsbezogenheit der Pastoral beinhaltet ein Zweifaches:

- Zum einen ist der Glaube, soll er lebendig bleiben, darauf angewiesen, dass er untereinander mitgeteilt und mit anderen geteilt wird. Dies ist nur bedingt mithilfe „entörtlichter" Kommunikationsformen möglich. Es bedarf also konkreter Orte, wo Gläubige „ihr Alltags- oder Festtagsleben, ihre Kompetenz- und Krisenerfahrungen, Höhe- wie Tiefpunkte, Abbrüche und die normal-allzunormalen Dauererfahrungen ihres Lebens miteinander teilen und glaubend begehen, sie zumindest glaubend-zweifelnd dem Gottesraum der nahe gekommenen Gottesherrschaft anvertrauen"[24] und wo in der Art des vertrauensvollen Miteinander-Umgehens etwas von dieser neuen Herrschaft bereits erfahrbar wird.

- Zum anderen erinnert ihr Ortsbezug die kirchlich Gemeinde daran, dass sie kein Selbstzweck ist, sondern über sich hinaus verwiesen ist auf den Kontext, in dem sie lebt, auf die Menschen in ihrer Umgebung, deren Lebensbedingungen sie teilt. Karl Rahner hat das einmal mithilfe einer treffenden Metapher ausgedrückt, nämlich dass die Gemeinden keine Öfen seien, die nur sich selbst wärmen würden. Sie haben wärmend auszustrahlen in ihre Umgebung hinein, und zwar sowohl missionarisch als auch diakonisch.

In diesem Zusammenhang bringt das territoriale Strukturierungsmodell der Pastoral durchaus den Vorteil mit sich, dass das kirchliche Handeln auf die anderweitig vorgegebenen Lebenszusammenhänge innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Nahbereichs bezogen bleibt. In ihren lokalen Gemeinden ist die Kirche an konkrete Orte verwiesen und mit den dort gegebenen Lebensbedingungen der Menschen in besonderer

---

23 Ebd., 564f. – Zum Gemeindebegriff präzisiert Ottmar Fuchs: „Bei der Gemeinde handelt es sich um eine kirchliche Sozialform, in der in annähernder Weise die gesamte Identität der Kirche zum Vorschein kommt, was das Verhältnis von Sakrament und Glaube, von Eucharistie und Gemeinschaft, von Verkündigung und Diakonie anbelangt. Der Gemeindebegriff ist deshalb für alle jene Gemeinschaftsformen der Kirche zu reservieren, in denen in ausdrücklicher Weise Gemeinschaft und Botschaft miteinander verbunden sind. Es wäre aber ein Missverständnis, den Gemeindebegriff nur deshalb nur für bestehende Pfarrgemeinden zu reservieren (...), vielmehr bewegt sich dieser Gemeindebegriff quer zu allen Formen der Pastoral und kann in allen präsent sein, sei es zeitlich begrenzt, sei es kontinuierlich. So können Pfarreien Gemeinden sein, so sind die klösterlichen Gemeinschaften Gemeinden, so ist eine Krankenseelsorge Gemeinde, insofern sich darin die Sakramente der Krankensalbung und der Eucharistie in der Krankenhauskapelle in Zusammenhang mit der pastoralen Tätigkeit ereignen." (Ebd., 565, Anm. 71)

24 JürgenWerbick, Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens, in: LS 55 (2004) 2-6, hier: 3f; vgl. auch ders., Warum die Kirche vor Ort bleiben muss, Donauwörth 2002, bes. 63-82, sowie Jan Hendriks, Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie, Gütersloh 2001.

Weise konfrontiert. Zwar ist die traditionelle „parochiale Symbiose" aufgelöst, insofern die Wohnwelten, in denen die Pfarrgemeinden in der Regel angesiedelt sind, nur noch einen begrenzten Ausschnitt des gesamtgesellschaftlichen Lebenszusammenhangs umfassen. Insofern ist die Orientierung auf eine lebensraumorientierte Pastoral eine sinnvolle und hilfreiche Erweiterung der Ortsnähe.[25] Gleichwohl bleibt die Aufforderung Ernst Langes gültig, sich nicht einfach gänzlich aus den Wohnwelten zurückzuziehen, sondern den hier sich stellenden – gewandelten – Auftrag entschlossen wahrzunehmen. Sind sie doch, so argumentiert er, „ein ganz entscheidender Lebensbereich, weil es gesellschaftliche Gruppen und Altersgruppen gibt, deren Leben vornehmlich lokal zentriert ist (...): Kinder, Jugendliche in der ‚Gründerzeit ihres Lebens', alte Leute, Hausfrauen und Desintegrierte"[26]. Pointiert hat Lange von der Lokalgemeinde als dem möglichen „Ensemble der Gefährdeten und Opfer der Zeit"[27] gesprochen und dazu bemerkt: „Wir pflegen das zu beklagen, wir reden von Verkinderung, von Feminisierung, von Überalterung der örtlichen Gemeinde. Aber ich frage, ob wir nicht endlich anfangen sollten, es zu begrüßen, es jedenfalls anzunehmen als einen legitimen Auftrag der Kirche: dazusein für die Opfer der Zeit in Diakonie und Lebenshilfe."[28] In der Tat, nirgendwo kann die Kirche so konkret wie auf der Ebene der Lokalgemeinde zu spüren bekommen, dass es Notlagen auch in unserer Wohlstandsgesellschaft gibt. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass sie sich der in ihrem Umfeld antreffbaren leiblichen Not, seelischen Bedrängnis und sozialen Ungerechtigkeit, in denen einzelne oder ganze Gruppen gehalten werden, stellt, dass sie sich zu den „Opfern der Zeit" begibt.

Dass viele Pfarrgemeinden weit davon entfernt sind, in dieser Weise ihren Ortsbezug wahr- und ernst zu nehmen, kann nicht abgestritten werden. Von daher hat Ottmar Fuchs recht, wenn er von ihnen, sollen sie im Rahmen der Transformation der Pastoral insgesamt im Sinne der Schaffung differenzierter Seelsorgeformen weiterhin eine Bedeutung haben, verlangt, dass sie sich auf einen tief reichenden Transformationsprozess einlassen: „Dass sie (so. die Pfarrgemeinde) nicht an neuen Lebensräumen der Pastoral vorbeigeht, sondern diese erkennt und außerhalb ihrer selbst unterstützt; dass sie nicht am sozialen Nahraum vorbeigeht, sondern überschaubare Begegnungsformen sieht und mitprägt; dass sie die Vielfalt der Menschen wahrnimmt und fähig wird, sie an andere pastorale Sozialgestalten ‚abzugeben'; dass sie durchlässiger wird zwischen innen und außen, die einen nicht ab- und die anderen nicht ausschließt; dass sie Geschmacksgrenzen nicht zu Sozialgrenzen werden lässt, beziehungsweise dass sie keinen geschmacklichen Raum besetzt, ohne gleichzeitiges Bewusstsein, darin nur einen Teilbereich von Kirche zu ges-

25 Vgl. Michael N. Ebertz u.a. (Hgg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005.

26 Ernst Lange, Kirche für die Welt, München/Gelnhausen 1981, 184f.

27 Ebd., 185.

28 Ebd.

talten; dass die Adressaten und Adressantinnen mit ihren Erfahrungen, Lebensereignissen, Erlebnisstilen und Kommunikationsmöglichkeiten in den Blick kommen, so dass sich die Struktur der Pfarrgemeinde nach innen in dem gleichen Maße verändert, in dem sie nach außen die anderen pastoralen Vollzugsorte in ihrer gleichstufigen theologischen und kirchlichen Qualität zu sich selbst anerkennt."[29]

Auf beides kommt es somit mit Blick auf eine zukunftsfähige Pastoral an: Dass sie großräumiger denkt und sich ausdifferenziert, um möglichst nahe dort zu sein, wo die Menschen sind, ohne jedoch ihre Strukturierung in kleine und überschaubare Einheiten aufzugeben. Entsprechend bedarf es vieler Orte, wo Kirche lebt und agiert.[30] Karl Rahner hat schon vor zwanzig Jahren eine verheißungsvolle Vision von den Gemeinden der Zukunft als „Oasen in einer nicht-christlichen Welt" entworfen.[31] Dieses Plädoyer für viele Orte und Oasen läuft deutlich quer zu den derzeitigen Maßnahmen, das Territorialprinzip einfach großräumiger organisieren zu wollen und die Pastoral in Zentren zu bündeln, um, so wird dafür gern als Begründung angeführt, das seelsorgliche Angebot besser entfalten zu können.[32] Bezeichnend ist die Rede vom „Angebot"; darauf wird noch zurückzukommen sein.

---

29 Ottmar Fuchs, Einige Richtungsanzeigen für die Pastoral der Zukunft, in: ThPQ 153 (2005) 227-239, hier: 234. – Im Anschluss an ihre empirische Studie „Ökumene und Gemeinde" sehen Karl Gabriel und Helmut Geller allen Anlass, die Territorialgemeinden gegen ihre Kritiker zu verteidigen: „Das Gesamtbild lässt den Schluss zu, dass die Gemeinden stärker in die positiven wie die negativen Entwicklungen ihres Nahraums eingebunden sind, sich stärker nicht nur passiv, sondern auch aktiv und innovativ mit den Veränderungen in ihrer Umwelt auseinander setzen, als dies der gegenwärtige Diskurs über marginalisierte, absterbende und milieuverengte Kirchengemeinden erwarten lässt. Mit ihren Ortsgemeinden reichen die Kirchen mitten in die lokalen Sozial- und Lebensräume hinein, werden sie mit den rapiden Veränderungen vor Ort konfrontiert und finden sich in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Konfliktlagen und Brennpunkten wieder. Abhängig vom Potenzial an Personen, das ihren Nahraum prägt, bzw. in ihrem Nahraum verbleibt, gelingt es ihnen, Ressourcen einer aktiven Auseinandersetzung mit einer veränderten Umwelt zu erschließen. Es kann bezweifelt werden, ob eine aus vernetzten Gruppen sich konstituierende Kirche eine vergleichbare Integration und Verschränkung mit gesellschaftlichen Veränderungsprozessen im unmittelbaren Handlungs-, Erlebens- und Erleidensraum der Menschen vor Ort aufweisen würde. Insofern bleiben Territorialgemeinden der unverzichtbare Ort einer alltagsbezogenen Glaubens- wie Sozialpastoral, deren Bedeutung für eine gemeinschaftsbezogene, intermediäre Glaubensvergewisserung und -tradierung gegenwärtig im wissenschaftlichen wie kirchlichen Diskurs eher unterschätzt wird." (Karl Gabriel/Helmut Geller, Ausblick: Entwicklungstrends in Kirchengemeinden, in: Helmut Geller u. a., Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden, Opladen 2002, 361-389, hier: 363) Wie das Leben in einer Ortsgemeinde sich zu einem geistlichen Profil verdichtet, rekonstruiert in gehaltvoller Weise Siegfried Kleymann, O Seligkeit, getauft zu ein? Vom Glaubenszeugnis einer Ortsgemeinde, Münster 2005.

30 Vgl. Uta Pohl-Patalong, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2004.

31 Vgl. Karl Rahner, Über die Zukunft der Gemeinden, in: Schriften zur Theologie, Bd. XVI, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, 160-177.

32 So auch in der eingangs erwähnten Pressemeldung (Anm. 1).

5 Die Ortsgebundenheit der frühen Gemeinden als maßgebliches Kriterium

Ihr maßgebliches Vorbild hat diese Ortsgebundenheit der Gemeinde in der frühen Urkirche.[33] Diese kommt schon in der Titulierung zum Ausdruck: die Gemeinde von Jerusalem, von Korinth, von Ephesus, von Rom etc. Der Aufbau der Kirche erfolgte von unten. Die Hauskirche war der ursprüngliche Versammlungsort. Im konkret gelebten Miteinander wurde der Glaube erfahrbar: im Gebet und Gottesdienst, im Hören auf Gottes Wort, in der diakonalen Sorge, in der Gemeinschaft. Wichtige Voraussetzung dafür war die Überschaubarkeit der Gemeinde. Die Angehörigen kannten sich untereinander und kümmerten sich umeinander. Natürlich führte das auch zu Konflikten; entscheidend war, wie sie ausgetragen wurden. Mit anderen Gemeinden stand man in Kontakt und sie tauschten ihre Erfahrungen untereinander aus; jede ließ jeder ihr spezifisches Eigenleben vor Ort zu. Ohne Strukturen kann keine Gemeinde leben. Aber sie haben im Vergleich zur Sache, um die es geht, einen nachgeordneten Stellenwert. Ihre Ausgestaltung erfolgte in der frühen Kirche nach den Notwendigkeiten der einzelnen Gemeinde und außerdem ließ man sich von den Gegebenheiten im kulturell-religiösen Umfeld inspirieren. Für Paulus galt, dass jede und jeder Getaufte ein Charisma hat, das er oder sie zur Auferbauung der Gemeinde einbringen soll und kann.

Ottmar Fuchs insistiert zu Recht darauf, dass man diese frühe Situation der Kirche nicht mit dem Verweis, es handele sich um einen charismatischen Anfang, auf den eine zunehmende und immer verbindlicher werdende Institutionalisierung gefolgt sei, für erledigt halten dürfe. „Vielmehr", so argumentiert er, „handelt es sich bereits um Kriterien einer ersten Institutionalisierung und Strukturierung, die bleibende Bedeutung für jede weitere Institutionalisierung und Planung haben: nämlich Erweiterungen und Veränderungen nicht auf Kosten der kleinen Einheiten zu vollziehen, sondern in Subsidiarität zu ihnen. Denn die kleinen Einheiten verdanken sich nicht einer von oben delegierten Kirchlichkeit, sondern besitzen letztere in authentischer Weise von Grund auf."[34]

Wenn das richtig ist, dann müssen – und das war für die frühe Kirche selbstverständlich – den Gemeinden das Recht und der Anspruch zuerkannt werden, in vollgültiger Weise Gemeinde sein zu können, also auch Eucharistie feiern und eine dazu befugte Gemeindeleiterin oder einen Gemeindeleiter einsetzen zu können. Genau daran hapert es in der katholischen Kirche zurzeit, weswegen gemeint wird, die kleinen Einheiten auflösen zu müssen.

---

33 Vgl. Walter Kirschschläger, Gott spricht ins Heute. Die Aktualität biblischer Gemeindehoffnungen, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hgg.), Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden, Würzburg 2001, 106-129.

34 Fuchs, Verbindung, a.a.O., 565f.

Theologisch gesehen gibt es nicht zuletzt unter Verweis auf die frühen Gemeinden durchaus Alternativen. In seiner Streitschrift „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance"[35] hatte schon 1972 Karl Rahner postuliert, dass die Kirche in der Zukunft sich von unten, von der Basis her auferbauen müsse und als entsprechende Konsequenz gefolgert: „Wenn eine solche von unten kommende, durch freien Glaubensentschluß ihrer Glieder gebildeten Gemeinde gegeben ist, hat sie das Recht, von der bischöflichen Großkirche als Kirche anerkannt zu werden und ihre Gemeindeleiter von der Großkirche durch Ordination anerkannt zu sehen, sofern er die notwendigen Funktionen erfüllen kann."[36] Dabei war es für Rahner kein Problem, dass der Gemeindeleiter genauso gut eine Gemeindeleiterin sein könne.[37] Auch eine zeitliche Befristung der Wahrnehmung dieses Amtes war für ihn denkbar.[38] Angeregt von Erfahrungen in afrikanischen Gemeinden haben der Bischof Fritz Lobinger und der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner die Initiative ergriffen, erneut für eine neue Ausgestaltung des priesterlichen Amtes zu plädieren.[39]

6 Gemeinden vor Ort entwickeln

Ähnlich wie eine diachrone Erinnerung an die Anfänge zeigt ein synchroner Blick in andere Bereiche der Weltkirche, dass sich für das pastorale Handeln ein viel größerer und freierer Spielraum eröffnet, als es der Fall ist, wenn man im Grunde genommen doch auf den Priestermangel fixiert bleibt und, wie angedeutet, um die Aufrechterhaltung eines „Angebots" besorgt ist. Franz Weber kommt dabei zu folgender an Klarheit nicht zu überbietender Feststellung: „Weltkirchlich gesehen ist diese ‚Gemeindeentwicklung' im deutschsprachigen Raum ein äußerst fragwürdiger Sonder-, wahrscheinlich sogar ein pastoral folgenschwerer ‚Unglücksfall'. An diesem ‚deutschen Wesen', wie es sich in der Bildung großer pastoraler Einheiten offenbart, wird die Kirche wohl nicht genesen. Als Seelsorger und Pastoraltheologe, der sich über die Zukunft der Gemeinden ernsthafte Gedanken macht, muss man der Kirche im deutschsprachigen Raum dringend empfehlen, sich in den zweifellos notwendigen Strukturreformen nicht nur von Religionssoziologen, von McKinsey und Finanzexperten beraten zu lassen, sondern vielleicht doch wieder einmal einen Blick auf die Kirche in Lateinamerika und auf die Weltkirche zu werfen."[40]

---

35 Freiburg/Br. 1972.

36 Ebd., 116.

37 Vgl. ebd., 121f; vgl. auch ders., Zukunft, a.a.O., 167-175.

38 Vgl. ebd., 173f.

39 Vgl. Paul M. Zulehner / Fritz Lobinger / Peter Neuner, Leutepriester in lebendigen Gemeinden. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien, Ostfildern 2003.

40 Franz Weber, Im Gegenwind und Aufwind. Eindrücke vom 11. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden, in: Diakonia 36 (2005) 439-444, hier: 444.

Das Bemerkenswerte in vielen Bereichen der Weltkirche ist, wie dort eine „von unten" angestoßene und praktizierte Gemeinde- und Kirchenentwicklung „von oben" aufgegriffen und in diözesan- oder landesweit gültige Pastoralpläne umgesetzt wird. So setzen etwa die zur Zeit geltenden Allgemeinen Richtlinien der Brasilianischen Bischofskonferenz für das evangelisierende Handeln der dortigen Kirche entschlossen auf eine Neuorganisation des kirchlichen Lebens und eine Aufgliederung der Pfarreien in ein Netz von kleinen Gemeinden, die von der Partizipation aller leben.[41] Enorme Kreise ziehen die Kleinen Christlichen Gemeinschaften vor allem in Afrika und Asien sowohl vor Ort als auch bis auf die Ebene der Bischofskonferenzen hin.[42]

Doch braucht man gar nicht nur in die Ferne zu schauen. Auch in einigen Diözesen in Frankreich etwa sind interessante Entwicklungen zu verzeichnen.[43] Exemplarisch sei auf den seit einigen Jahren in Gang befindlichen Wandel in der Erzdiözese Poitiers verwiesen:[44] Entschlossen hat man dort dem flächendeckenden Parochialsystem den Abschied gegeben zugunsten einer Pastoral, die die Verantwortung aller Gläubigen für die Heilssendung der Kirche ernst nimmt und sie bewusst fördern möchte. Damit einher geht auch ein Abschied von einer Angebots- hin zu einer Begegnungspastoral. Denn es sind nicht möglichst vielfältige und aufwendige Angebote, die Menschen den Glauben nahe bringen, sondern die Begegnungen mit Menschen, die den Glauben authentisch zu leben versuchen. Um nahe bei den Menschen sein zu können, wird bewusst die örtliche Nähe zu ihnen gesucht: zum einen in der Weise, dass Gläubige vor Ort ihr Christsein gemeinsam mit anderen in miteinander geteilter Verantwortung leben können, zum anderen so, dass diese Gemeinschaft und ihre einzelnen Mitglieder ihr Leben mit den übrigen Menschen vor Ort führen und so in Berührung kommen mit deren „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" (GS 1), die sie mit ihnen teilen. Diese Doppelpoligkeit hat Erzbischof Albert Rouet wie folgt umschrieben: „Eine Gemeinde ist in dem Maß offen, in dem sie sich verantwortlich für das fühlt, was sie mit anderen teilt. Das innere Leben einer Gemeinde ist gerade der Beweggrund, der sie dazu bringt, sich mit Leidenschaft anderen zuzuwenden."[45] Solche Gemeinden, in denen die einzelnen Mitglieder die persönliche Wertschätzung erführen, die das Evangelium ihnen zuspreche, seien innerhalb der Gesellschaft gelebte Zeugnisse für einen

---

41 Vgl. die Hinweise ebd., 443f.

42 Vgl. Klaus Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg/Br. 2005.

43 Vgl. Hadwig Müller u.a. (Hgg.), Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, Ostfildern 2001; dies. (Hg.), Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung, Ostfildern 2002.

44 Vgl. Martin Lätzel, Der Reichtum der Kirche sind die Christen. Strukturelle Aufbrüche in der Erzdiözese Poitiers, in: Diakonia 35 (2004) 445-451; Gisèle Bulteau / Hadwig Müller, Nähe und Sichtbarkeit: Wie die Gemeinden in der Diözese Poitiers die Mission der Kirche leben (www.freckenhorster-kreis.de/aktuell-berichte.html).

45 Im Interview: Erzbischof Albert Rouet, Vertrauen und Verantwortung – Geschenk der Gemeinden an die Gesellschaft, in: Diakonia 37 (2006) 28-32, hier: 31.

Umgang miteinander, in dem jede und jeder in ihrer unantastbaren Würde anerkannt würden.

Insgesamt gesehen dürfte die Kirche mit ihrer Pastoral in dem Maße zukunftsfähig werden, wie sie beherzigt, dass

- nicht ihre herkömmlichen Räume, sondern die Lebensräume der Menschen als ausschlaggebend dafür genommen werden, wo sie zu sein hat,

- nicht „von oben her" neue und größere pastorale Einheiten künstlich festgelegt und verordnet werden, sondern „von unten her" mit Blick auf die jeweils sozialwüchsig gegebenen Lebensräume die Kirche ihre gemeindlichen Orte findet,

- ernst genommen wird, dass Pastoral nicht ein Unternehmen allein der professionell dafür vorhandenen Kräfte ist, sondern dass es von dem Engagement aller getauften und gefirmten Gläubigen abhängt, ob und wie sich kirchliches bzw. gemeindliches Leben vor Ort gestaltet und es in seine Umgebung hinein ausstrahlt,

- durch die Ausbildung neuer Ämter gewährleistet ist, dass einzelne hauptamtliche Kräfte, wie derzeit insbesondere die Priester, nicht länger zwischen verschiedenen Orten zerrieben und schließlich ortlos werden,

- alle Beteiligten sich gemeinsam auf einen Lernprozess einlassen, in dem sie Vertrauen zueinander gewinnen und vertiefen sowie Verantwortung füreinander und für andere wahrzunehmen lernen.

Alles ist daran zu setzen, dass die Gemeinden werden, was zu sein sie berufen sind: zum Geschenk an die Gesellschaft, um die treffende Bestimmung von Erzbischof Rouet aufzugreifen, oder, paulinisch gesprochen, zum „Brief Christi" (2 Kor 3,3).

Bernd Lutz

Kleine Christliche Gemeinschaften – ein weltweites, aber sehr heterogenes Phänomen

„Gemeinde" ist in Deutschland (aber nicht nur hier) nachdrücklich in die Diskussion geraten. Priester- und Finanzmangel führen zunehmend zu Umstrukturierungen, die mehr und mehr auch das (Selbst)Verständnis von Gemeinde berühren. Die wissenschaftliche Theologie reagiert darauf mit einer Vielzahl von Veröffentlichungen. Doch damit scheint der Prozess der Klärung und der Perspektivbildung erst eröffnet. Denn eine gemeinsame Linie ist noch nicht zu erkennen. Solche Verständigung aber ist auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens dringlich, weil sonst weiterhin die Strukturgröße „Pfarrei" mit der personalen Ebene „Gemeinde" identifiziert wird. Wenn aber „fünf Pfarreien zu einer Gemeinde" zusammengelegt werden, kann am Ende nur eine Pfarrei ohne Gemeinde herauskommen, obwohl nachweislich die Beziehungsqualität entscheidend ist für die Kirchenbindung.

Neue Aufmerksamkeit für „Kleine christliche Gemeinschaften" in Deutschland

Als ein Lösungsansatz gelten weltweit die „Kleinen christlichen Gemeinschaften" (KCG). Die ostafrikanische Bischofskonferenz beispielsweise bezeichnet die „Small Christian Communities" (SCC) als „lokalste Einheit der Kirche"[1] und in Deutschland sehen etliche TheologInnen in KCG die adäquate Antwort auf die zunehmende Anonymisierung der immer größer werdenden Pfarrstrukturen.[2]

Anders als in den 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts wird dabei allerdings weniger an die lateinamerikanischen Basisgemeinschaften (BG) gedacht, sondern an die SCC vor allem in Asien – vielleicht auch noch in Afrika. Ein Grund dafür liegt in der von Missio/Aachen unterstützen Initiative, den AsIPA-Ansatz (Asien Integral Pastoral Approach),

---

1 Erklärung der ostafrikanischen Bischöfe zum Thema „Kleine Christliche Gemeinschaften" (1979), in: Missio Aachen, Wir sind Kirche. Kleine christliche Gemeinschaften in Ostafrika (Missio-Reihe 8), Aachen 1984, 8-16, 11.

2 Z. B. D. Tewes, Kirche in der Nachbarschaft. Von AsIPA zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Deutschland – Erfahrungen im Bistum Osnabrück, in: LS 56 (2005) 228-234, 229/ K. Vellguth, Eine neue Art Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien (FThSt 169), Freiburg 2005, 13.

der wiederum auf den Erfahrungen des südafrikanischen Lumko-Instituts gründet, in Deutschland bekannt und für die deutsche Kirche fruchtbar zu machen, wobei freilich die Aktivitäten in den einzelnen Bistümern sehr unterschiedlich sind.[3] Immerhin aber gibt es inzwischen in 14 deutschen Diözesen Diözesanbeauftragte und ein „Nationalteam kleine christliche Gemeinschaften - Deutschland".[4] Dies signalisiert ein neues Interesse an KCG hierzulande.

Da jedoch die SCC/KCG ein zwar weltweites, in den einzelnen Ländern jedoch sehr heterogenes Phänomen sind, lohnt sich ein genauerer Blick auf jene Ortskirchen, die mit dieser „Art von Kirche-sein" weit vertrauter sind. Ob und inwieweit es sich dabei auch für Deutschland um eine „neue Art Kirche zu sein" handelt, bedarf m. E. der Klärung. Immerhin gab es in den 1970er und 1980er Jahren in Deutschland eine sehr lebendige Gemeindekirchenbewegung, auf die erstaunlicherweise die aktuellen Veröffentlichungen zu KCG ebenso wenig eingehen, wie auf die mit ihr verbundene Diskussion um die lateinamerikanischen Basisgemeinden.[5] Dabei ließe sich aus der mangelnden Resonanz in der praktischen Umsetzung der damalige Ansätze einiges an Erkenntnis für einen heutigen (neuerlichen) Versuch ableiten. Ähnliches gilt für den Rekurs auf die inzwischen z. T. heftige Kritik am Gemeindekirchenmodell.[6]

So besteht neuerlich die Gefahr, wegen der Umbruchsituation in Deutschland aus Frustration mit einem idealisierenden Blick zu „den anderen" zu schauen.[7] Zwar wird immer wieder und sehr ernsthaft davor gewarnt, eine „Frischzellenkur" mit 1:1-Übertragung zu erwarten.[8] Doch ist die Versuchung genau dazu heute größer als damals. Denn während die Referenz seinerzeit vor allem von einer relativ kleinen, zumeist akademisch-intellektuellen Mittelschicht im Kontext der Ökologie- und Friedensbewegung getragen war, findet sie heute Resonanz in der spirituellen Heimatlosigkeit vieler Enttäuschter innerhalb und außerhalb der Kir-

---

3 Die „aktivsten" sind die Bistümer Hildesheim, Osnabrück, Hamburg, Rottenburg-Stuttgart und Würzburg. In diesen Diözesen gibt es z.T. seit einigen Jahren engagierte Einzelpersonen und diverse Arbeitsgruppen oder Initiativen, die allerdings institutionell unterschiedlich angebunden sind. Die Bistümer Hamburg, Osnabrück und Hildesheim arbeiten darüber hinaus auf Metropolieebene intensiv zusammen. Sehr aktiv sind auch Initiativen in der Schweiz (vgl. www.asipa.de).

4 Nähere Informationen beim Koordinator des Nationalteams Dieter Tewes (Domhof 12, 49074 Osnabrück, Tel. 0541/318-203, Mail: d.tewes@bgv.bistum-os.de).

5 Auch hierzu nur beispielhaft H. Frankemölle, Kirche von unten. Alternative Gemeinden (Praxis der Kirche 37), München-Mainz 1981; F. Weber, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1995, 38-65.

6 Zur Kritik vgl. beispielhaft H. Haslinger / Chr. Bundschuh-Schramm, Gemeinde, in: HPrTh II, 287-307, 301.

7 Vgl. M. Scharrer, Ein realistischer Blick auf die brasilianischen Basisgemeinden und die Kirche des Volkes an der Jahrtausendwende, in: CPB 113 (2000) 227-231; F. Weber, Gewagte Inkulturation, bes. 48.

8 So sehr nachdrücklich G. v. Fürstenberg, Chancen und Grenzen der Übertragbarkeit, in: Ders. / N. Nagler / K. Vellguth, Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den Jungen Kirchen, Müchen 2003, 119-128, bes. 120.

che, die nicht selten über das Zerbrechen lieb gewordener Strukturen trauern. Die damit gegebene Breite der Aufmerksamkeit bietet zweifellos die Chance einer größeren Akzeptanz der KCG. Zugleich aber steckt darin die Gefahr, sich vor der Trauerarbeit in eine idealisierte Traumwelt zu flüchten und so die „Frustration nach der Frustration" vorzuprogrammieren.

Damit ist freilich nur die Dringlichkeit einer möglichst realitätsgerechten Auswertung der weltweiten Erfahrung mit SCC bestätigt. Dazu möchte der vorliegende Artikel mit einem internationalen Vergleich einen Beitrag leisten. Da die SCC nicht umfassend vorgestellt werden können,[9] werden im Folgenden gezielt und mithin durchaus subjektiv jene Aspekte herausgegriffen, die mir für einen deutschen Ansatz beachtenswert erscheinen.

Das verkannte Phänomen – Basisgemeinden in Lateinamerika[10]

Franz Weber, selbst lange Zeit Pfarrer in Brasilien, fordert immer wieder die Korrektur der unrealistischen Einschätzung der Bedeutung der Basisgemeinden in Lateinamerika[11], und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Akzeptanz, ihrer Kirchlichkeit und ihrer Spiritualität. Insbesondere aber betont er, dass sie „*nicht vom Himmel gefallen*" seien. Zwar sind sie eine Konkretisierung der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanischen Konzils, ihre Wurzeln aber haben sie in der ethnisch vielfältigen Kultur Lateinamerikas.[12] Als Pendant zur überregionalen Katholischen Aktion sind sie in enger Verbindung zu den Großpfarreien als personbezogene Gemeinschaften entstanden, die in besonderer Weise der Leben und Glauben im Alltag verbindenden Volksfrömmigkeit der einfachen Menschen in den Städten und auf dem Land entsprechen.[13] Als solche sind sie weit weniger politisch motiviert, als es in Deutschland vielfach wahrgenommen worden ist.

Als aktive Glaubensgemeinschaften der Armen haben sie freilich durch ihre egalitäre, von Laien getragene Basisstruktur und ihren partizipativen Leitungsstil auch (kirchen)politische Wirkung entfaltet, denn sie waren an

---

9 Dies hat zwei Gründe: 1. der Umfang des Materials und 2. die Begrenztheit persönlicher Erfahrungen. Letztere beruhen in meinem Fall auf Reisen nach Südafrika, auf die Philippinen, in die VR China, nach Indonesien und in die USA. Zu danken habe ich außerdem für zahlreiche Gespräche mit Kollegen und Studierenden an der Hochschule der Steyler Missionare in Sankt Augustin.

10 Schwerpunkt bildet dabei Brasilien. Nicht nur weil Brasilien das größte Land Lateinamerikas ist, sondern auch weil seine BG am besten und zugänglichsten dokumentiert sind.

11 F. Weber, Gewagte Inkulturation, bes. 30-37; vgl. auch ders., Senfkörner und Sauerteig. Widerspruch gegen die Verleugnung der Basisgemeinden, in: Orientierung 62 (1998) 74-77, 87-90.

12 Vgl. F. Weber, Gewagte Inkulturation, 66-267.

13 G. de Souza, Die Ursprünge von Medelín. Von der katholischen Aktion zu den kirchlichen Basisgemeinden und den Initiativen sozialer Pastoral (1950–1968), in: Conc(D) 38 (2002) 266-272.

sich schon ein Gegenbild zu den herrschenden Militärdiktaturen und zur mittel- und oberschichtorientierten Kirchenhierarchie.[14]

Ihre wachsende kirchliche Anerkennung, die sich von Puebla und EN bis Santo Domingo zieht,[15] haben die BG allerdings nicht ihrer politischen, sondern ihrer religiös-kirchlichen Haltung zu verdanken. Mit dieser innerkirchlichen Wertschätzung verbindet sich jedoch schon früh die Mahnung zur Kirchlichkeit (EN 58). So entsteht der Eindruck, dass in dem Maße, wie die BG zum innerkirchlich gewollten pastoralen Strukturierungsmodell der Großpfarreien werden, ihre Domestizierung wächst und sie heute auf gesamtkirchlicher Ebene zwar noch in Dokumenten erwähnt, in ihrer verändernden Bedeutung aber immer weniger gefördert, teilweise sogar (bewusst) totgeschwiegen werden.[16] Denn „für eine ‚gezähmte Inkulturation' kann man anscheinend nur ‚gezähmte Basisgemeinden' brauchen, die weder gesellschaftspolitische, noch kulturelle Experimente wagen, sondern sich als reine ‚Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinschaften' (Santo Domingo n. 61) reibungslos in die Pfarreien eingliedern".[17] Deshalb sieht Weber auf kirchenpolitischer Ebene einen wachsenden „Vertrauensschwund, vielleicht sogar einen Vertrauensentzug" gegenüber den BG[18] und kommt zu dem Fazit: „Sie [die BG] sind zweifelsohne ein Stück lebendiger Kirchenerfahrung. Aber eine flächendeckende Erfolgsstrategie, die träge traditionelle Pfarren von heute auf morgen in ein lebendiges Netz kleiner Gemeinden verwandelt, waren die Basisgemeinden nie und sind es heute weniger denn je".[19] Es war auch nie ihr Anspruch, „Massenbewegung zu werden, sondern sie haben immer der gemeindlichen Arbeit den Vorrang eingeräumt, der es um Qualität geht und die die Gewähr bietet, dass geschwisterliche Bindungen unter ihren Mitgliedern entstehen können".[20]

In diesem Sinne wurden und werden sie in den einzelnen Bistümern höchst unterschiedlich gefördert: Viele Diözesen begreifen sich „als Kirche der Basisgemeinden [...], andere sind Kirche mit Basisgemeinden, wieder andere sind Diözesen mit einer unbedeutenden Zahl von Basisgemeinden oder haben überhaupt keine".[21] Doch selbst „in den Diözesen, die von dieser Gemeinschaftserfahrung beseelt werden", haben sie „niemals mehr als 9 Prozent der örtlichen Bevölkerung erreicht".[22] Allerdings hat sich ein Netzwerk der Basisgemeinden entwickelt, so dass nati-

14 Vgl. F.Teixeira, Neuer Kongregationalismus: eine katholische Antwort. Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien, in: Conc(D) 1996, 221-232, bes. 222-226.

15 Vgl. S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, eine theologisch-pastorale Bewertung, in: ZMR 83 (1999), 124-133, bes. 124-126.

16 F. Weber, Senfkörner und Sauerteig.

17 F. Weber, Gewagte Inkulturation, 352.

18 Ebd., 351.

19 F. Weber, Brasilien: Treffen der Basisgemeinden, in: Orientierung 64 (2000) 229.

20 F. Teixeira, Geschichten von Glauben und Leben in den kirchlichen Basisgemeinden, in: Conc(D) 38 (2002), 273-282, 279.

21 S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, 132.

22 F. Teixeira, Geschichten, 279.

onale und internationale Konferenzen und Versammlungen abgehalten werden.[23]

Auch sind „Ursprung und Ausformung [...] nicht uniform", wie Erzbischof Silvestre Scandian von Vitória anmerkt, denn während z. B. „die Diözese Barra do Pirai die Katechese betont, liegt in Vitória der Akzent im sozialpolitischen Bereich und in Caratinga auf der liturgischen Ebene".[24] Dementsprechend „gibt es verschiedene Basisgruppen (z. B. Bibel-, Frauen-, Menschenrechtsgruppen; verschiedene Initiativen von Sozialpastoral; Gruppen, deren Hauptanliegen die Förderung kultureller Identität ist, etc.), die überregional vernetzt sind und doch ihren Sitz im Leben der jeweiligen Gemeinde haben".[25]

Die soziale Zusammensetzung der BG-Mitglieder ist dagegen relativ homogen. Es sind die Armen, die auf Gemeinschaft angewiesen sind, um überhaupt überleben zu können. Die Angehörigen der Mittel- und Oberschicht dagegen sind durch Bildung und Besitz soweit privatisiert, dass sie sich eher den auf „innere Bekehrung" ausgerichteten „Movimentos" (wie: Cursillo, Mondo Nuovo und charismatische Gruppen) anschließen. Auch die Ärmsten der Armen sind nicht in den kirchlichen BG beheimaten.[26] Sie suchen vielfach die pentekostalen Gemeinschaften, obwohl die zumeist keinerlei soziales Engagement pflegen.[27]

Scandian stellt daher fest, dass „die räumlich-geographisch gefassten Basisgemeinden" nicht ausreichen „für die Notwendigkeiten nach Gemeinschaft und Mitarbeit des modernen Menschen. Es bilden sich Gemeinden, die sich an Berufssparten und spirituellen Angeboten ausrichten. Die kirchlichen Bewegungen wachsen ständig. Viele der sozialen Pastoraleinrichtungen überschreiten die geographischen Grenzen der Basisgemeinden. Man verlangt nach einer spezifischen Pastoral für die Menschen der Mittelklasse und für die großen Massen. Ohne die eigene Identität aufgeben zu müssen oder von den anderen solches zu verlangen, müssen Wege gefunden werden, die Differenziertheit in der Einheit zu leben".[28]

---

23 Z. B. die seit 1975 in unregelmäßiger Folge stattfindenden Interekklesialen Treffen der Basisgemeinden in Brasilien (Encontro Intereclesial das CEBs). Das letzte Treffen (es war das 11.) fand im Juli 2005 in Coronel Fabriciano, MG statt (Diözese Itabira). Das Hauptthema war: „Jesus nachfolgen in der Verantwortung für die Ausgestoßenen". Bei diesen Treffen kommen zwischen 1.500 und 2.000 Leiter von Basisgemeinden zusammen und diskutieren über ihre Erfahrungen, Probleme und Zukunft (vgl. auch F. Weber, Brasilien: Treffen der Basisgemeinden, in: Orientierung 64 (2000), 225-229).

24 S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, 125.

25 F. Weber, Gewagte Inkulturation, 355f.

26 S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, 130.

27 F. Teixeira, Neuer Kongreationalismus, 231; M. Scharrer, Ein realistischer Blick, 231.

28 S. Scandian, Kirchliche Basisgemeinden, 132f.

Ob es aufgrund der neuen Herausforderungen (Neoliberalismus, Individualismus und Mangel an Solidarität,[29] aber auch: Ökumene und interreligiöser Dialog, Spiritualitätssuche und zunehmende Vermassung[30]) tatsächlich zu einer „Wiederaufnahme des Experiments der Basisgemeinden" kommt,[31] wird sich erweisen müssen. Deutlich ist jedoch, dass die BG als ein zwar von unten gewachsenes, zunehmend aber von oben verordnetes Element kirchlichen Lebens nur begrenzt zur Umstrukturierung beitragen können. Außerdem zeigt sich, dass sie unter wachsenden moderngesellschaftlichen Bedingungen einer weniger territorialstrukturell, sondern personalen Ergänzung bedürfen, die in unterschiedlichen Ansätzen die verschiedenen Interessen aufgreift.

Stamm oder „church as a family" – SCC in Afrika

Auch in Afrika sind die SCC nicht vom Himmel gefallen, sondern *tief in der Kultur verwurzelt*. Gemeinschaft ist für einen Afrikaner lebensnotwendig, denn „eine Person ist eine Person durch andere Menschen" (Sprichwort)[32] und deshalb wird alles Wichtige mit den Mitgliedern der Familie und den Bewohnern des Dorfes „unter dem Baum" besprochen (das klassische „Palaver").[33] Verstärkt wird die Bedeutung religiöser Gemeinschaft durch die für Afrikaner selbstverständliche Verbindung von Leben und Glauben (einschließlich religiöser Zeremonien).[34] „Entsprechend wollen afrikanische Christen auch in der Gemeinschaft der Gemeinde ihre Emotionen aussprechen, ausführlich auch über ihren Glauben sprechen. [...] Und so geht man auch mit der Bibel um: Man möchte sprechen, sein Innerstes mitteilen. Das ist nur in sehr überschaubaren Gruppen möglich. Ein Afrikaner aber wird nie sagen, Religion ist Privatsache".[35] Wenn daher die Glaubensgemeinschaft durch Priesterfixierung und damit verbundene Großpfarreien auf gelegentliche Gottesdienste reduziert wird, entsteht eine für Afrikaner unerträgliche und damit auch unattraktive Dichotomie.

Um dem entgegenzuwirken, empfehlen von 1973 an die ostafrikanische und später auch die gesamtafrikanische Bischofskonferenz den Aufbau von SCC.[36] Nachhaltig unterstützt wird deren Entwicklung durch das südafrikanische Lumko-Institut. Die dortigen MitarbeiterInnen (insbesondere Oswald Hirmer und Fritz Lobinger) sind zwar nicht die Erfinder der SCC in

---

29 F. Weber, Brasilien, 228.

30 F. Teixeira, Neuer Kongregationalismus, 227-232.

31 Ebd., 227.

32 In Afrika gilt nicht „ich denke, also bin ich", sondern „ich werde gedacht, also bin ich".

33 A. Prior, Eine afrikanische Kirche für das dritte Jahrtausend, in: ZMR 83 (1999), 142-152, hier: 142, 144.

34 Erklärung der ostafrikanischen Bischöfe zum Thema „Kleine Christliche Gemeinschaften" (1979), 10; A. Prior, Eine afrikanische Kirche, 145.

35 F. Lobinger, „Damit alle mittun können", in: HK 56 (2002), 393-397, 394f.

36 Zum Überblick über die kirchenamtlichen Stellungnahmen: vgl. F. Weber, Basisgemeinden, 112-115.

Afrika, haben aber afrikaweit mit ihren umfangreichen, sukzessive weiterentwickelten Materialien und Kursen zu deren systematischem Aufbau wesentlich beigetragen.[37] Trotz dieser gezielten Implementierung sollen die SCC nicht als Strukturreform, sondern als Ausdruck einer Spiritualität verstanden werden, die bei den Menschen verwurzelt (nicht von oben verordnet) ist.[38]

Signifikant für den im Lumko-Institut entwickelten Ansatz der SCC ist das auch in Deutschland bekannt gewordene Bibel-teilen nach der Sieben-Schritte-Methode. Doch anders als in Deutschland ist das mit dem sechsten Schritt verbundene Entwickeln konkreter diakonischer Aktionen dort von zentraler Bedeutung. Wegen der Armut der Bevölkerung zielen sie zumeist auf Unterstützung der SCC-Mitglieder untereinander.

Zur Grundstruktur afrikanischer SCC gehört außerdem, dass die Mitglieder aus der Nachbarschaft (in der Regel daher mit gleichem Beruf bzw. in gleicher Lebenssituation z. B. als Migranten) kommen. Sie treffen sich einmal pro Woche oder alle zwei Wochen und stehen in enger Verbindung mit der jeweiligen Pfarrei.[39] Hinsichtlich der Größe gibt es deutliche Unterscheide (20 bis 150 Personen oder 30-40 Familien[40]), doch sollen sie grundsätzlich klein genug sein, um sich untereinander zu kennen, und groß genug, um die unterschiedlichen Dienste wahrnehmen zu können. Denn auch hier gilt das Prinzip der Partizipation möglichst vieler an der gemeinsamen Sendung der Kirche.[41]

Der Aufbau von SCC wird deshalb als eine „herausfordernde geistliche Aufgabe" qualifiziert, die nicht zuletzt die „Leiter der Kirche" einfordert. Sie sollten daher selbst einer SCC angehören und „Geschick in menschlichen Beziehungen und Kommunikation" besitzen, sowie „Methoden des Gruppengebetes und Offenheit für den Dialog" beherrschen.[42] Ihre Qualifizierung gilt folglich als eine der Kernaufgaben im Lumko-Programm.

Die mit den SCC verbundene Hoffnung stößt jedoch nicht nur auf den Widerstand eines traditionell paternal denkenden und handelnden Klerus, sondern auch auf ethnische Barrieren. Es zeigt sich, dass auch die SCC sich schwer tun, das von der Afrika-Synode favorisierte Bild von

---

37 H. Janssen, Solidarität und Lebenseinheit in Afrika – damals und heute, in: Missio (Hg.), Kleine christliche Gemeinschaften in Afrika, Aachen 1985, 24-27.

38 Vgl J. Healey, Auf der Suche nach dem ganzen Leben. Kleine christliche Gemeinschaften in Tansania (Missio-Reihe 7), Aachen 1984, 16, 21-23; vgl. auch F. Weber, Basisgemeinden, 114.

39 A. Prior, Eine afrikanische Kirche, 145.

40 M. Stetter, Kleine christliche Gemeinschaften sind lebendige Zellen, in: Missio Aachen, Wir sind Kirche (Missio-Reihe 8), Aachen 1984, 31-43, 31; C. Middelhoff, Stadtrandgemeinschaften in Sambia, in: Missio Aachen, Wir sind Kirche (Missio-Reihe 8), Aachen 1984, 27-30; 28.

41 Erklärung der ostafrikanischen Bischöfe zum Thema „Kleine Christliche Gemeinschaften" (1979), 12.

42 Ebd., 13.

„church as a family"[43] zu realisieren. Dies mag ein Grund dafür sein, dass in Ghana die SCC primär auf dem Land, kaum aber in den großen Städten zu installieren sind. Gerade dort also, wo die Anonymisierung am größten ist, scheint sich die Erwartung, dass die SCC einen Beitrag gegen die Vereinzelung leisten können, nur schwer zu erfüllen. Ohnehin sind auch in Afrika die SCC trotz der programmatischen Unterstützung kein Massenphänomen. Nur ein Teil der Pfarrmitglieder ist in SCC organisiert, von denen wiederum ca. zehn Prozent zu den wöchentlichen Treffen kommen – unter ihnen vor allem Frauen.[44]

Traditionelle Nachbarschaftsgemeinschaften im Globalisierungssog – SCC in Asien

Eine ganz ähnliche Erfahrung zeigt sich in Indonesien. Zwar haben auch die asiatischen Bischöfe bei ihrer Konferenz in Bandung 1990 die Hoffnung formuliert,[45] dass die SCC eine Initiative gegen das Zerbrechen der traditionellen Gemeinschaftsstrukturen sein könnten. Deshalb haben sie in der Folge den Aufbau von SCC mit dem auf den Lumko-Erfahrungen aufbauenden AsIPA nachdrücklich als Programm zur Substrukturierung der Großpfarreien unterstützt.[46] Doch zumindest in Indonesien wächst die Skepsis, dass die stark territorial auf Nachbarschaften aufbauenden SCC auf Dauer Bestand haben werden.

Zweifellos sind die Möglichkeiten für AsIPA in den einzelnen asiatischen Ländern unterschiedlich,[47] doch ist die Einschätzung für Indonesien umso erstaunlicher, als die SCC dort weit älter sind als AsIPA. Sie haben - insbesondere auf Flores - nicht nur einen starken Rückhalt in den confreia (Rosenkranzgemeinschaften – ähnlich den confrarias in Lateinamerika), sondern auch in den Linkungan und Gabungan (flächendeckende Nachbarschaftsstrukturen in den Pfarreien, die den SCC vorausliegen), die wiederum durch den *traditionell starken Zusammenhalt der (Groß)Familien und Stämme* gestützt wurden. Sie sind außerdem gut in die Pfarreien eingebunden, denn sie übernehmen in einem festen Rhythmus z. B. die Gestaltung des Sonntagsgottesdienstes. Außerdem helfen sie einander mit Kleinkrediten.

Yosef Gowing, neben Bischof Darius Nggawa einer der wesentlichen Promotoren von AsIPA in der Diözese Larantuka auf Flores,[48] die wieder-

---

43 Johannes Paul II, Ecclesia in Afrika (VdAS 123), Bonn 1995.

44 So jedenfalls das Ergebnis in der Pfarrei von Sterkspruit in Südafrika: vgl. K. Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein, 147-175, bes. 164; 174.

45 Vgl. F. Weber, Basisgemeinden, 117.

46 Dazu ausführlich: K. Vellguth, Eine neue Art Kirche zu sein, bes. 177-305.

47 Vgl. ebd., 241-270. - In Indien z. B. spielt der interreligiöse Dialog eine zentrale Rolle (vgl. Lourdusamy Chinnappan, Modelle missionarischer Gemeinden im indischen Kontext, in: ZMR 83 (1999), 153-164.), während in anderen Ländern die SCC weit mehr mit sich selbst beschäftigt sind.

48 Zur Geschichte der SCC in der Diözese Larantuka: vgl. Y. Gowing Bataona et. al. (edd.), Membangun Umat Basis di Keuskupan Larantuka, Larantuka 1999; N. Meran Koban, Die

um eine Vorreiterrolle für AsIPA in Indonesien spielte, geht zwar immer noch von einem großen Gemeinschaftsbedürfnis der Menschen in Indonesien aus, stellt allerdings – wie viele meiner Gesprächspartner 2005 – fest, dass dieses Interesse immer weniger in den traditionellen Nachbarschaftsgemeinschaften befriedigt wird. Wachsende Individualisierung, unregelmäßige Arbeitszeiten und nicht zuletzt (vielleicht sogar vor allem) der Zugang zu modernen Kommunikations- und Unterhaltungsmedien führen dazu, dass insgesamt immer weniger Personen (vor allem immer weniger Männer und Jugendliche) an den Gemeinschaftstreffen teilnehmen. Tatsächlich zeigt die kirchliche Situation (insbesondere auf Flores) deutliche Parallelen zu Deutschland in den 1970er Jahren. Der volksreligiös verankerte Katholizismus funktioniert noch, doch unter der Oberfläche zerbröckeln die traditionell abgesicherten, selbstverständlichen Strukturen zunehmend. Neue, weniger dauerhaft verpflichtende Gemeinschaftsformen erscheinen den Verantwortlichen daher nötig.

Gleichzeitig suchen sozial engagierte ChristInnen Kontakt zu NGOs (non governmental organizations), weil sie kirchlichen Institutionen nicht zutrauen, die großen gesellschaftlichen Probleme von Korruption und sozialer Ungerechtigkeit konsequent zu thematisieren oder gar zu verändern. Sie sehen einen systemischen Widerspruch im Slogan des SCC-Aufbau „von Fesseln befreien und das Selbstbewusstsein stärken" und der Praxis der Amtsträger in der Kirche, weil diese primär die SCC als pfarrliches Strukturprogramm implementieren wollen. Als „Weg der Communio-Praxie", der zurecht auf ein „Bewusstsein für die Würde der Gemeinde", eine „nicht-beherrschende Leitung" und eine „Amateurisierung von Seelsorge" (diakonia) setzt,[49] führt AsIPA als bischöflich gefördertes (oder gar verordnetes) Programm die Beteiligten leicht in eine Double-bind-Situation, wie viele engagementwillige, ehrenamtliche MitarbeiterInnen, die sich auf den Appell der Würzburger Synode („Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen lässt, muss eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarere Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet"[50]) eingelassen haben, bis heute erleben.[51] Außerdem ist für eine Übertragung von AsIPA auf Deutschland zu berücksichtigen, dass im Zuge der Globalisierung Individualisierung und Modernisierung in Asien erst allmählich Einzug halten. Besonders dramatisch – allerdings auch für Asien singulär – zeigt sich dies zurzeit in

---

Bildung der kirchlichen Basisgemeinden im Bistum Larantuka, Indonesien, Diplomarbeit im Fach Katholische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD, Sankt Augustin 2004.

49 B. Spiegelberg, Wo lebt die Kirche? Antworten aus Asien auf eine drängende Frage, in: LS 56 (2005), 235-240, 237-239.

50 Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 2.3.2, in: GSyn I, 597-636, 602; fast gleichlautend: Synodenbeschluss „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: GSyn I, 688-710, 690.

51 Vgl. dazu ausführlich: J. Windolph, Engagierte Gemeindepraxis. Lernwege von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde (Praktische Theologie heute 32), Stuttgart 1997, bes. 72-79.

der VR China; dort wird die Kirche förmlich zerrissen zwischen ihrer traditionellen, ländlich geprägten, gemeindlichen und religiösen Praxis und den Anforderungen der Schnelllebigkeit in den modernen Metropolen.

Spiritueller Self-support statt sozial-kritische Aktion – SCC in USA

Unter diesen Bedingungen mutet es merkwürdig an, dass hierzulande keinerlei Notiz von den SCC innerhalb der katholischen Kirche in den USA genommen wird. Zwar wird manchmal auf die so genannten „Mega-Churches" (insbesondere auf Willow Creek mit Zentrum in der Nähe von Chicago) rekurriert, nicht jedoch auf die ca. 45.000 katholischen SCC,[52] obwohl diese seit Ende der 1980er Jahre einen enormen Aufschwung genommen haben[53] und mit einer repräsentativen empirischen Untersuchung bestens dokumentiert sind.[54]

Als SCC gelten dabei Gruppen, deren Mitglieder sich mindestens monatlich (zumeist jedoch wöchentlich oder vierzehntägig) treffen, miteinander beten, Bibel- und/oder Glauben-teilen, untereinander Beziehungen pflegen und sich selbst als katholisch verstehen.[55] Auf Basis der erhobenen Daten konnten fünf SCC-Typen unterschieden werden: 1. GSC = the Broad General (Type of) SCC (ca. 65% aller SCC); 2. H/L = Hispanic/Latino Communities (ca. 20%); 3. Chr = Charismatic Communities (ca. 13%); 4. CTA/ECC: Call to Action and Eucharist Centered Communities (zusammen ca. 1% - deren Mitglieder sind überdurchschnittlich liberal, kritisch und gebildet).[56]

Die SCC haben zumeist zwischen sechs und zwölf erwachsene Mitglieder, von denen dreiviertel über vierzig Jahre alt sind (jüngere Mitglieder finden sich allenfalls in den College/University-SCC und in den Gruppen der Hispanics); die meisten (außer bei den Hispanics) gehören dem Mittelstand an und sind besser gebildet als der Durchschnitt der Katholiken; die Leitung wird zumeist von Laien „in einer sehr kooperativen, partnerschaftlichen Form" wahrgenommen.[57]

Ein gravierender Unterschied besteht zwischen den SCC mit angloamerikanischen Mitgliedern und jenen, die von Hispanics gebildet werden: Während letztere stark gemeinschaftsorientiert sind und von der Hälfte ihrer Mitglieder als ihre „primäre soziale Gruppe" bezeichnet werden

---

52 So die Schätzung von B. Lee auf der Grundlage seiner Befragung: B. Lee / M. Cowan, Gathered and Sent. The Mission of Small Church Communities Today, Mahwah NJ (Paulist Press) 2003, 6.

53 Ebd., 29-32.

54 B. Lee (et al.), The Catholic Experience of Small Christian Communities, Mahwah NJ (Paulist Press) 2000.

55 Ebd., 26-28.

56 Ebd., 34-36.

57 B. Lee / M. Cowan, Gathered and Sent, 6f, 28.

(mithin also als Element der Beheimatung in fremder Umgebung fungieren[58]), sind die SCC der Anglo-Amerikans vom Leitbild der „support group" geprägt (40% der USA-Amerikaner sind Mitglied mindestens einer (Selbst)Hilfegruppe[59]). Die angloamerikanischen SCC-Mitglieder zeichnet ein „Bedürfnis (need) nach Gemeinschaft verbunden mit einem starken spirituellen Hunger" aus,[60] wobei auffällt, dass religiös-spirituelle Interessen zwar das wesentliche Motiv für den Eintritt in eine SCC bilden; ausschlaggebend für den Verbleib sind jedoch die erfahrene Gemeinschaft und die gegenseitige Unterstützung.[61] Offenbar schaffen gelingende Beziehung und Akzeptanz unter den Bedingungen der US-amerikanischen Gesellschaft die Bereitschaft zu dauerhafter(er) Bindung, denn die SCC sind relativ stabil.[62] Bernard Lee und Michael Cowan schließen daraus: „The quality of both inner (‚gathered') and public (‚sent') dimensions of a small community's life depends upon the adequacy and depth of communication among community members".[63] Sie hängen also ab von der „Gegenseitigkeit" der Mitglieder und von einer „dienenden Leitung".[64]

Dass die meisten SCC (Lee/Cowan sprechen von „mainstream"-SCC) eine intensive Verbindung zur Pfarrei haben, in der ihre Mitglieder vielfältige Dienste (vor allem in der Liturgie) übernehmen, ist insbesondere auf zwei, in den USA sehr verbreitete Gemeindeerneuerungsprogramme zurückzuführen. Das eine – RENEW - wurde 1976 im Bistum Newark entwickelt und wird inzwischen weltweit durchgeführt (allein in USA in über 130 Diözesen; aber auch in einigen afrikanischen Diözesen statt des Lumko-Programms). Ursprünglich war die Bildung von SCC bei RENEW nicht vorgesehen. Weil dies aber von Gemeindemitgliedern aufgrund des durch RENEW gewachsenen Gemeindebewusstseins gewünscht wurde, wurde RENEW 1997 um die Bildung dauerhafter SCC ergänzt und ein Post-RENEW-Programm entwickelt.

Das zweite Programm ist „Called to be Church". Es geht auf Pfarrer Arthur Baranowski zurück. Dessen mittlerweile gleichfalls USA-weit eingesetztes Programm folgt dem Grundsatz: Gemeinden von unten her aus SCC restrukturieren, statt sie von oben her in kleine Einheiten aufzubrechen. Dabei wird großer Wert darauf gelegt, dass die Pfarrleitung (v. a. der Pfarrer) von Anfang an einbezogen wird.[65]

---

58 Ebd., 6f.

59 R. Wuthnow, Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community, New York 1994, 342f. Vgl. auch: R. Bellah (et al.), Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life, New York 1986.

60 B. Lee (et al.), The Catholic Experience, 9; ähnlich: R. Wuthnow, Journey, 345f.

61 B. Lee (et al.), The Catholic Experience, 44; 70-73; vgl. auch R. Wuthnow, Journey, 344f.

62 B. Lee / M. Cowan, Gathered and Sent, 112.

63 Ebd., 114.

64 Ebd., 121-130.

65 A. Baranowski, Creating Small Faith Communities: A Plan for Restructuring the Parish and Renewing Catholic Life, Cincinnati (St. Anthony Messenger Press) 1993.

Neben diesen beiden Programmen gibt es zahlreiche andere mit je eigenen Schwerpunkten. Für die Hispanics z. B. ist „Buona Vista" besonders wichtig; für Führungskräfte der Wirtschaft könnte auf die „Woodstock Business Conference"[66] der Georgetown University verwiesen werden.[67] Außerdem werden die SCC bei ihren regelmäßigen Treffen durch Zeitschriften und Materialien unterstützt, die zumeist – wie vielfach in den USA – Hilfen zu einem „lectionary-based bible sharing" (Bibel-teilen entlang der Sonntagslesungen) geben (z. B. „Quest" oder „Sunday by Sunday"). Darüber hinaus veranstalten überregionale Organisationen (z. B. „National Forum for Small Christian Communities") regionale oder landesweite Tagungen und Aktionstreffen, um einerseits die Vernetzung, andererseits aber auch die Entwicklung der SCC zu fördern.

Denn bei aller Wertschätzung zeigen sich auch gravierende Problemfelder:[68] 1. Aufgrund wechselnder Leitung fehlt eine Kontinuität in der thematischen Arbeit; 2. Wegen der selfsupport-Tendenz wird bei der Bibelarbeit leicht der herausfordernde, zur Umkehr motivierende Charakter der biblischen Texte übergangen;[69] 3. Aus dem gleichen Grund werden in den „mainstream"-SCC kaum gemeinsame soziale Aktionen durchgeführt oder auch nur sozial-politische Themen angesprochen; 4. Diese Vermeidungstendenz wiederum wird gefördert durch die ethnische und soziale Homogenität der SCC; 5. Außerdem gibt es ein mehr oder weniger ausgeprägtes Elitebewusstsein.

Um diesen Problemen zu begegnen, schlagen Lee und Cowan neben einer Schulung (mit der Befähigung auch zur sozialpolitischen Situationsanalyse und zur Leitung) eine verstärkte Integration der SCC in die Pfarrgemeinden vor, wobei jedoch weder die SCC zur Systemstabilisierung vereinnahmt noch jene, die nicht SCC-Mitglieder sind, „verdammt" werden dürfen.[70] Außerdem scheint ihnen die Kooperation mit anderen SCC innerhalb und außerhalb der Pfarrei, aber auch mit nicht-kirchlichen Gruppen (z. B. des civil rights movement) dringlich, weil nur so die soziale Homogenität und das fehlende soziale Bewusstsein aufgebrochen werden können.[71] Dies aber ist notwendig, weil SCC, die sich nicht in einem größeren sozialen Kontext verändernd einbringen, privatisierte Rückzugsräume – eben: religious self support groups – bleiben. Umgekehrt muss freilich das soziale Engagement im Licht des Glaubens analysiert werden, wenn die Gruppe nicht zur Aktivistengruppe mutieren soll.[72] Da jedoch

---

66 Ausführlicher B. Lutz, Glaube und Arbeitswelt, in: diakonia 30 (1999) 435-440.

67 Von Lee / Cowan wurden sie bei ihrer Untersuchung nicht berücksichtigt, weil sie sich nicht dezidiert als katholische Gruppen verstehen, obwohl sie ausdrücklich ignatianisch geprägt sind.

68 Zum Folgenden B. Lee / M. Cowan, Gathered and Sent 8f u.ö.

69 Ebd., 170, 183-186 u.ö.

70 Ebd., 186.

71 Ebd., 108-110 u.ö.

72 Ebd., 176f.

Bewusstseinsänderung nicht verordnet werden kann, müssen entsprechende Prozesse auf freiwilliger Basis angeregt und Schritt für Schritt entwickelt werden.[73]

Ein Weg von vielen – Fazit und Perspektiven für KCG in Deutschland

Unverkennbar haben sich weltweit die SCC/KCG als Weg erwiesen, jene fundamentale Verwiesenheit christlichen Glaubens und Lebens auf die Gemeinschaft der Glaubenden zu realisieren, die in der Communio-Theologie des II. Vatikanischen Konzils ihren Niederschlag gefunden hat. Insbesondere wenn Veränderungen anstehen – gleichgültig ob auf individueller oder gemeinschaftlicher Ebene –, brauchen Menschen die Unterstützung erfahrbarer Überzeugungsgemeinschaft.[74] Deren Gestalt aber ist abhängig von den jeweiligen soziokulturellen Bedingungen. Die aber sind selbst in den USA nur bedingt mit denen in Europa und hierbei insbesondere mit denen in Deutschland vergleichbar. Denn wegen der Vielzahl von Kirchen und Denominationen bei gleichzeitig fehlender Kirchensteuerfinanzierung sind auch die katholischen Gemeinden in den USA einem ungleich größeren Wettbewerb ausgesetzt, was wiederum zu einer weit größeren Aufmerksamkeit für Zugezogene, Taufbewerber und Konvertiten und einer insgesamt prägenderen Atmosphäre des „Willkommens" in den Gemeinden geführt hat als hierzulande. Solch *willkommen heißendes, beziehungaufbauendes Gemeindebewusstsein* ist die Intention des Basisprogramms von RENEW und der Gemeindekirchenbewegung in Deutschland. Darauf aufbauend können KCG von denen gebildet werden, die mehr suchen.

Da KCG tatsächlich „eine Experimentiergruppe für Fans der Verbindlichkeit" sind,[75] sind sie heute hierzulande weit schwieriger zu installieren als in den 1970er Jahren oder gegenwärtig in anderen Teilen der Erde. Denn während anderenorts noch eine hohe Selbstverständlichkeit der kirchlich-religiösen (Dauer)Bindung herrscht, ist sie hierzulande weithin zerbrochen. Selbst in den USA, wo die Konfessionsstabilität lange Zeit Markenzeichen der Katholiken war, lockert sich die Kirchenbindung – insbesondere bei den Jungen Erwachsenen. Derartige Abschmelzungsprozesse weltweit (z. B. der Vormarsch pentekostaler Bewegungen in Lateinamerika) legen die These nahe, dass *für die Mehrheit der Gläubigen weltweit im Zuge der Globalisierung die Dauerhaftigkeit der religiösen Bindung schwindet und die Individualisierung religiöser Einstellungen weiter fortschreiten*. Zwar gibt es auch hierzulande eine (wachsende) Bindungssehnsucht, die jedoch begleitet ist von einer (ebenso wachsen-

---

73 Ebd., 180f.

74 Vgl. B. Lutz, Umkehr als Prozess ständigen Neu-Werdens. Praktisch-theologische Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen christlich motivierter Erneuerung (SThPS 3), Würzburg 1989.

75 G. v. Fürstenberg, Chancen und Grenzen der Übertragbarkeit, 127.

den) Bindungsscheu. Daher wird auch die vielfach diagnostizierte „Respiritualisierung" (P.M. Zulehner) kaum zu einer neuen Blüte der Kirchen- und Gemeindebindung führen.

Entsprechend ist auch nicht damit zu rechnen, dass eine auf territorial definierte Nachbarschaftlichkeit gegründete, flächendeckende KCG-Struktur (wie sie in Deutschland mit Familienkreisen v. a. in Neubaugebieten in den 1970er und 80er Jahren durchgeführt werden konnten – z. B. in St. Adelheid in Köln-Neubrück) Erfolg haben wird.[76] Vielmehr werden die KCG *„Zufallsprodukte"* bleiben,[77] *deren Bildung* freilich *anknüpfend an die Interessen der Gemeindemitglieder ggf. im Kontext von kurzzeitigeren Projekten* (Exerzitien im Alltag, Katechumenat,[78] Glaubenskurs,[79] Bibelteilen, Erstkommunion, Trauung, Behinderung, Allein erziehend, Scheidung etc.) *angeregt werden kann*. Die KCG werden dementsprechend in Dauerhaftigkeit und Struktur sehr unterschiedlich sein[80] und sich neuerlich als höchst „flexibles Modell" der Gemeindebildung erweisen.[81] Denn auch wenn eine Befragung von KCG im Bistum Hildesheim gezeigt hat, dass „Menschen, die in einem hohen Maß spirituell auf der Suche sind, sich sehr wohl in Gemeinschaften über längere Zeit binden",[82] erscheint es wegen der soziokulturellen Differenzen doch zweifelhaft, dass in Deutschland KCG-Programme ähnlich erfolgreich sein können wie AsIPA in Asien.[83] Am ehesten wäre diese wohl für RENEW zu erwarten.

Je weniger freilich die KCG territorial angelegt sind und je mehr sie selbst ein intensives Gemeinschafts- und Glaubensleben entwickeln, umso stärker wird wegen der hohen Identifikation (fast zwangsläufig) die

---

76 Ausnahmen mag es bei relativ homogener Interessenlage auch heute geben. Doch selbst bei großer Überzeugung der Verantwortlichen zeigen sich deutliche Schwierigkeiten in der Umsetzung (vgl. A. Nagy, Von den kirchlichen Basisgemeinden lernen – damit Kirche Zukunft hat, in: diakonia 27 (1996), 333-337).

77 M. Kaune, „Strukturelle Randsiedler" – „spirituelle Herzschrittmacher". Eine Auswertung der Umfrage zu Kleinen christlichen Gemeinschaften im Bistum Hildesheim, in: Pastoralblatt (Aachen u.a.) 57 (2005), 291-297, 293; vgl. auch C. Hennecke, Das Gebot der Stunde: Jünger schulen. Ein Plädoyer für neue Lebens- und Lernorte des Glaubens, in: Pastoralblatt (Aachen u.a.) 57 (2005), 163-170.

78 Vgl. B. Lutz, Erwachsenenkatechumenat als Integrationsprozess in Glaube und Gemeinde, in: LKat 19 (1997), 145-148 (der Kreis besteht immer noch und trifft sich weiterhin regelmäßig zu Glaubensgesprächen).

79 Z. B.: K. Armbruster, Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral, Freiburg 1999.

80 Dies legt auch die Sinus-Milieustudie nahe, wobei die einzelnen Milieus für KCG ohnehin höchst unterschiedlich ansprechbar sein werden (vgl. Medien-Dienstleistung Gesellschaft, Milieuhandbuch: „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, München-Heidelberg 2005.).

81 F. Weber, Basisgemeinden, 123.

82 M. Kaune, „Strukturelle Randsiedler", 296.

83 Trotz seiner Begeisterung für AsIPA in Asien zieht auch K. Vellguth „die theoretische Möglichkeit in Betracht", „dass eine Kontextualisierung und Inkulturierung des AsIPA-Projektes in der deutschen Ortskirche nicht möglich ist" (K. Vellguth, Eine neue Art Kirche zu sein, 29); vgl. auch: N. Nagler, „Spiritualität und Gemeindebildung – eine neue Art Kirche zu sein", in: LS 56 (2005), 211-218, 213.

Tendenz zum Elitebewusstsein und zur Abschottung gegenüber Neu- und Nicht-Mitgliedern wachsen. Dementsprechend ist die *Ein- und Rückbindung an die Gesamtgemeinde zu fördern und strukturell zu verankern*. Dies kann durch regelmäßige Zusammenkünfte der verschiedenen Gruppierungen innerhalb der Pfarrei, aber auch durch die abwechselnde Übertragung von (ggf. auch wechselnden) Diensten geschehen. Nur wenn solche Einbindung (nicht zu verwechseln mit Vereinnahmung) erreicht wird, werden keine Parallelstrukturen zu den und auch keine Konkurrenz innerhalb der Pfarrgemeinden entstehen, sondern es wird sich die vielfach betonte Verlebendigung derselben einstellen.[84]

Voraussetzung dafür ist freilich – so die durchgängige weltkirchliche Erfahrung –, dass die Bereitschaft und *Wertschätzung des Laienengagements auf Seiten der Verantwortlichen* (Haupt- und Ehrenamtliche, nicht nur der Kleriker) nötig ist. Wenn demgegenüber in Deutschland eher eine Tendenz zur (Re)Klerikalisierung zu beobachten ist (z. B. im Rahmen der Gemeindekatechese mit dem Argument, qualifizierte KatechetInnen seien nicht mehr zu finden, für deren Qualifizierung allerdings auch nichts getan wird), ist zur Förderung von KCG differenziertes Handeln nötig: *Auf überregionaler Ebene* ist *Bewusstseinsbildung* erforderlich (Thema: missionarisches Handeln braucht eine möglichst breite Basis) und *für die Verantwortlichen vor Ort Schulung und Unterstützung im Sinne der Vernetzung*.[85]

Durch Vernetzung kann wohl auch am ehesten erreicht werden, dass sich die KCG nicht in selbstgenügsamer Religiosität erschöpfen, sondern auch die diakonisch-sozialpolitische Dimension christlichen Handelns aufgreifen (beispielsweise durch entsprechende Materialen zum Bibel-teilen, das sich an den Sonntagslesungen orientiert). Sie ist hierzulande (anders als in den „Drittweltländern") kaum durch die Mitglieder selbst ausreichend im Blick.[86] Neben weltkirchlichen Aktionen (wie: Verkauf von Waren aus dem fairen Handel) sollten auch konkrete nachbarschaftliche Aktionen (u. a. Spielplatzinstandsetzung oder Aktionstag im Senioren- oder Behindertenwohnheim) angeregt und von den KCG selbstverpflichtend übernommen werden.[87] Freilich kann auch das nur angeregt, nicht aber verordnet werden.

---

84 M. Kaune, „Strukturelle Randsiedler", 296.

85 So auch N. Nagler, Spiritualität und Gemeindebildung, 218. Dabei will man (nur?) auf die Vorlagen aus Asien zurückgreifen, obwohl es bisher, wie N. Nagler vorher (217) einräumt, nicht einmal gelungen ist, aus dem terminologischen Widersinn „Asien Pastoral Approach – Deutschland" auszubrechen.

86 Die Erfahrung in den USA spricht gegen die Einschätzung von F. Lobinger, dass der 6. Schritt beim Bibelteilen wegfallen kann, weil sich auf Dauer durch die Kraft des Evangeliums die soziale Dimension in jedem Fall durchsetzen wird (F. Lobinger, „Damit alle mittun können", 394).

87 Dies könnten christliche Gruppen von dezidiert nicht-kirchlichen Vereinen wie Lionsclub, Round-table oder Rotary lernen.

Eines allerdings verbietet sich in jedem Fall: Die Instrumentalisierung der KCG zur Implementierung einer „neuen Art, Kirche zu sein" durch die Hintertür. Ohne *offene Diskussion (auch auf diözesaner und überdiözesaner Ebene) um die dahinter stehenden Kirchenbilder* wird jene Frustration weiter wachsen, die spätestens seit der Würzburger Synode viele Ehrenamtliche (nicht nur im Bistum Regensburg) erlitten haben. Oder die KCG werden eben doch zur spirituellen Kuschelecke mit Ruhigstellungseffekt. Denn so neu ist der Ansatz einer partizipativen Art Kirche zu sein eben nicht.[88]

88 Vgl. auch den Synodenbeschluss „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 2.3.2, in: GSyn I, 597-636, 605.

Sebastian Schneider

Gemeindeentwicklung – (k)ein gesteuerter Prozess?

1 Mein Wahrnehmungshorizont

Als Mitglied einer dörflich strukturierten Pfarrgemeinde am Stadtrand frage ich mich am Sonntag, was einzelne Menschen bewegt, dieser Gemeinde die Treue zu halten. Es sind nur mehr wenige; aber es sind viele, die zu bestimmten Anlässen und Lebensphasen den Sonntagsgottesdienst besuchen, z. B. zur Vorstellung der Erstkommunionkinder, oder mehrmals nach einem Todesfall in der Familie. Ich lebe in diesem dörflichen Umfeld, meine Familie wird als zugezogene von den Nachbarn wahrgenommen. Die Distanz ist aber trotzdem relativ groß. Private Beziehungen pflege ich mit Personen außerhalb der Pfarre, die sich durch meine bisherige Berufs- und Lebensgeschichte ergeben haben. Als Obmann des Pfarrgemeinderates ist es mir wichtig, Veränderungen im Verhalten der Gläubigen wahrzunehmen. Es fällt uns aber als Pfarrgemeinderat schwer, aktiv Akzente zu setzen, um eine Entwicklung anzustoßen und aktiv zu gestalten.

Als hauptamtlicher Mitarbeiter im Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg ist es mir ein Anliegen, MitarbeiterInnen in den Pfarren und die Pfarrgemeinden als Organisationen zu stützen, sie zu begleiten und zu fördern. Dazu dienen auch ausdrückliche Instrumente wie das Pastoralseminar[1] und die Gemeindeberatung[2]. Schwierig ist in der Weiterentwicklung des gemeindlichen Lebens in der Erzdiözese die Unklarheit, welches Pastoral- und Personalkonzept verfolgt wird. Die Chance besteht darin, dass sich in einzelnen Pfarren und Seelsorgeräumen die Gestaltung der Seelsorge sehr selbständig entwickeln kann. Bisweilen nehme ich wahr, dass unter den ehrenamtlichen MitarbeiterInnen das Christsein in ihrer jeweiligen Gemeinde mehr Freude bereitet als den Hauptamtlichen. Die Klage über die abnehmenden Ressourcen, vor allem bei den Priestern, übertönt vielleicht manches Gelingen in der Seelsorge. In Zuzugsgebieten am Stadtrand werden noch Pfarrgemeinden neu errichtet. Es gibt also immer wieder Orte, von denen Kraft und Energie ausgeht, wo der Glaube noch eine Ausstrahlung hat.

---

1 Vgl. Franz Weber / Josef Marketz / Sebastian Schneider, Das Leben entfalten. Ein pastoraler Grundkurs in der Gemeinde, Innsbruck 1999.

2 Vgl. Eva Renate Schmidt / Hans Georg Berg, Beraten mit Kontakt. Handbuch für Gemeinde- und Organisationsberatung, Offenbach 1995.

Als Leiter der Arbeitsstelle für Gemeindeentwicklung der Seelsorgeamtsleiter Österreichs nehme ich das Ringen um die Zukunft der Kirche Österreichs wahr. Pastoralkonzepte, vor allem hinsichtlich der Verteilung des Personals werden erarbeitet. Der Glaube an die Konzepte ist unterschiedlich hoch, so sind die Signale, die von den diözesanen Leitungspersonen ausgehen, häufig nicht eindeutig. Als Leiter dieser Arbeitsstelle bekomme ich Zugang zu Reflexionen und Meinungen aus der mittleren Leitungsebene der Diözesen. Durch bewusstes Wahrnehmen von Vorgängen und exemplarischen Projekten können Entwicklungen benannt und aufgezeigt werden.[3] Wieweit sich einzelne Diözesen an den Überlegungen anderer Diözesen orientieren, obliegt der jeweiligen Diözesanhoheit. So sind doch Unterschiede festzustellen, auch wenn einzelne gemeinsame Entwicklungsstränge wahrnehmbar sind.

2 Die Erhaltung der Pfarrgemeinde als Prämisse für die Gemeindepastoral in der Kirche Österreichs

Allen Konzepten ist das grundsätzliche Bestreben zu entnehmen, die bisherigen Pfarrgemeinden in ihrer Grundstruktur zu erhalten. Auch wenn sie nicht mehr durch Hauptamtliche besetzt werden können, soll die seelsorgliche Grundversorgung über die Struktur „Pfarre" gewährleistet sein. Dies soll den Gläubigen in den einzelnen Pfarren die Angst nehmen, dass im Dorf nun auch noch die Institution „Pfarre" zu Gunsten einer größeren Einheit aufgelöst wird. Seitens der Ehrenamtlichen ist eine große Bereitschaft gegeben, das Pfarrgemeindeleben wenigstens in einigen identitätserhaltenden Ereignissen – dies meist in liturgischen Vollzügen –, aufrechtzuerhalten. Das Versprechen seitens der Diözesanleitungen findet also eine Entsprechung im Engagement der Pfarren.[4] Trotz allem gibt es natürlich kritische Stimmen bezüglich des Festhaltens an der überkommenen Sozialform „Pfarre". Vor allem auch darum, weil es nicht genügt, die Struktur aufrechtzuerhalten, aber die nötigen Ressourcen und das nötige Personal nicht zur Verfügung zu stellen. So ist einerseits von der Erhaltung der Pfarre die Rede, andererseits ist das Wort von den „Seelsorgeräumen" in vieler Munde; für viele ist es aber schwierig, eine Vision zu entwickeln, was ein Seelsorgeraum ist, was eine Pfarre innerhalb eines Seelsorgeraums verändert. Pastorale Visionen für den Lebensraum als Seelsorgeraum über die Grenzen der eigenen Pfarre hinaus dürften noch weitgehend fehlen.

Konzepte und Regelungen für eine Weiterentwicklung der Seelsorge sind eine Seite der Medaille, die andere ist die Praxis, die sich vor Ort

---

3 Vgl. Sebastian Schneider, Seismographen für Kirchenentwicklung. Erfahrungen aus Werkstätten zur Gemeindeentwicklung, in: Anna Findl-Ludescher / Johannes Panhofer / Veronika Prüller-Jagenteufel (Hgg.), Die Welt in der Nussschale. Impulse aus den Ortskirchen im Horizont der Weltkirche, Würzburg 2005, 33–46.

4 So war z. B. die Wahlbeteiligung in den Pfarren ohne Priester am Ort signifikant höher als in den mit Pfarrern besetzten Pfarrgemeinden.

entwickelt, die an bestimmte Personen gebunden ist, die als solche mit starkem Charisma nicht mehr veränderbar oder nicht mehr lernbereit sind. Die Strukturen sind zwar klar hierarchisch ausgebildet, es gibt aber de facto wenig Sanktionen und Eingriffsmöglichkeiten seitens der Diözesanleitungen, wenn eine Praxis nicht den gewünschten Normen entspricht oder Strukturveränderungen nicht vorgenommen werden wollen. Insofern kann von einer flach ausgebildeten Hierarchie als Prämisse für die seelsorgliche Praxis gesprochen werden.

Die Pfarrgemeinden müssen sich zunehmend mit Grenzziehungen befassen. Wer gehört dazu? Alle Getauften, alle im Territorium der Pfarre Wohnenden, die Entschiedenen? Nicht nur im städtischen Bereich bilden sich Kerngemeinden heraus, die mehr oder weniger mit den MitarbeiterInnen einer Pfarre identisch sind. Für die relativ kleinen Kerngemeinden stellt sich die Frage, welche Dienste im Bereich der Verkündigung, Liturgie und Diakonie von ihr geleistet werden können. Die Gefahr, in der Dienstleistung ausgenutzt zu werden, wird immer größer und kann auch zum Frust für Ehrenamtliche führen. Dies erfordert große Aufmerksamkeit und Wertschätzung seitens der Verantwortlichen einer Pfarre. Die Anerkennungskultur gegenüber Ehrenamtlichen ist inzwischen auch gewachsen und ausdifferenzierter. Themen in den Kerngemeinden kreisen häufig darum, wie die Wirkung der Pfarre größer werden kann, wie die Jugend erreicht werden kann, wie man als Gemeinde Kontakt mit den „Fernstehenden" knüpfen kann. Es fällt aber den Kerngemeinden einer Pfarre schwer, dritte Orte des Glaubens wahrzunehmen und in ihrer Bedeutung zu schätzen.

3 Entwicklungen: Menschen sind mobil, feiern gerne und haben viel Kompetenz

Man kann sich nicht mehr verlassen, wer am Sonntag in die Kirche kommt, so wie man sich als Gläubiger auch nicht verlassen kann, welcher Priester dem Gottesdienst vorstehen wird. Menschen werden aber vor allem biographisch mobiler. Sie entscheiden selbst, wo und wann sie in welchen Gruppen und Gemeinschaften dabei sein wollen. Die führt zu einer großen Flexibilität in der Sonntagsgemeinde. Menschen bilden „Gemeinden auf Zeit" innerhalb eines besonderen Seminars, während einer Vorbereitung auf ein Sakrament, im Rahmen einer Wallfahrt. Es bilden sich differenziertere Gemeinden aus: Besinnungshausgemeinden, Wallfahrtsgemeinden, Labyrinthgemeinden, Pilgergemeinden, z. B. neue Jakobsbruderschaften, Exerzitien-im-Alltag-Gemeinden, Frauenliturgien und Gemeinden rund um geistliche Gemeinschaften. Die neuen Formen der „Richtungsgemeinden" stellen eine Herausforderung für die traditionellen Formen dar. Konflikte, wer wo wann wie taufen darf, sind dann z. B. die Folge. Ortsungebundene Glaubensräume entstehen. Die Mobilität der Menschen bezüglich ihres Wohnortes bringt auch die Bereitschaft

mit sich, sich von herkömmlichen Institutionen zu lösen. So sind die Austrittszahlen in neuen Wohngebieten beträchtlich.

Die Menschen investieren viel Energie und Phantasie in eine Liturgie als Feier. So werden durch Taufen ganze Kirchen gefüllt. „Religiöse Virtuosen" feiern ihren Geburtstag im Rahmen eines eigenen Gottesdienstes. Die Festtage füllen nach wie vor die Kirchen. Schöne Musik wird genossen, nicht nur im Mozartjahr. Inzwischen wird die Musik auch schon von den liturgischen Verantwortlichen als wichtiger Bestandteil der Liturgie wertgeschätzt. Der Hunger nach Feiern scheint groß zu sein. Kirche soll mit den liturgischen Räumen und den Gemeinschaftsräumen den Rahmen zum Fest bieten. „Geistliches Catering" wird gewünscht. Das Verlangen, den Segen zugesprochen zu bekommen, ist groß. Anspruch soll allerdings nicht zu viel entstehen. Durch Feste und Feiern kommen viele Menschen mit Pfarrgemeinde, bzw. mit Kirche in Berührung. Vielfach werden diese Chancen genützt. So werden unterschiedlichste Segensfeiern entwickelt, nicht nur für Paare, die nicht kirchlich heiraten dürfen.

Viele Mitchristen haben inzwischen viel theologische Kompetenz entwickelt. Viele haben sich auf Weiterbildungsprozesse eingelassen. Ehrenamtliche in den Pfarrgemeinden haben ein hohes Maß an Selbstbewusstsein und Selbstbestimmtheit. MitarbeiterInnen wollen ihre Fähigkeiten einbringen. In der inneren Struktur der Pfarre zeigt sich dies in der Entwicklung der Pfarrgemeinde von Ratsgremien zur kompetenten MitarbeiterInnengruppe. Die Entwicklungen im Ehrenamt[5] zeichnen sich also auch innerhalb der Pfarrgemeinde ab.

4 Verschiedene Ansätze, die Pfarrgemeinde zu erhalten

4.1 Durch die Sicherstellung der Leitung der Pfarrgemeinden

Die Diözesanleitungen sehen es als ihre Aufgaben, die Pfarrgemeinden nicht im Stich zu lassen. Da wahrgenommen wird, dass das Engagement und die Identifikation mit einer Pfarrgemeinde umso größer sind, je kleiner die Einheit ist, hat man sich bisher noch zu keinen Pfarrzusammenlegungen entschlossen. Als Problem bleibt aber die Sicherstellung der Leitung dieser kleinen Einheiten, um auch dadurch möglichst gut Glaube und Leben am Ort zu verknüpfen.

Durch Pfarrassistenten und Pfarrassistentinnen

In einigen Diözesen wird im Rahmen der kirchenrechtlichen Möglichkeiten eine nichtpriesterliche Leitung eingesetzt,[6] damit ein präsenter Seel-

---

5 Vgl. Herbert Haslinger, Konkretion: Ehrenamt, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Durchführungen, Bd. 2, Mainz 2000, 308-322.

6 Vgl. CIC can. 517 § 2: „Wenn ein Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet."

sorger oder präsente Seelsorgerin erfahren werden kann. In drei Diözesen werden ca. 10% der Pfarrgemeinden nach den Richtlinien, die sich am CIC can. 517 § 2 orientieren, geleitet. Für das Gelingen des Modells ist es wesentlich, dass die Pfarrgemeinde bereits in die Entscheidungen mit einbezogen wird[7] und die Zuständigkeiten zwischen dem Moderator und dem Pfarrassistenten/der Pfarrassistentin klar geregelt sind.[8] Dieses Modell der „Doppelleitung" einer Pfarrgemeinde braucht eine hohe Kommunikationsbereitschaft, weil das Zusammenspiel zwischen den beiden Personen sehr entscheidend ist.[9] Der Angelpunkt dieses Modells ist auch die wahrnehmbare Präsenz einer Leitungsperson: „Der beleuchtete Pfarrhof als Symbol für die Zuwendung Gottes zum Menschen."[10] Das Herzstück ist also die seelsorgliche Präsenz. Die Menschen wollen eine Person, die Zeit für sie hat und die verschiedenen Ansprüche innerhalb einer Gemeinde integriert.

Durch neue Identifikationsmöglichkeiten wird die Pfarrgemeinde verlebendigt. An den Priester wird die traditionelle Erwartung der Versorgung herangetragen, an den Laien als Leiter die Annahme, dass er oder sie MitarbeiterInnen braucht, um das Gemeindeleben zu gestalten. Für die Priester stellt die Auffächerung ihrer Rolle als Priester in verschiedene Funktionen eine Herausforderung, somit auch ein Konfliktpotential dar. So ist viel Arbeit am Selbstverständnis nötig, damit der Priester als Moderator nicht doch zum Pfarrer wird, und der Laie nicht zum Pastoralassistenten oder zum Pfarrer. Durch die geteilte Leitung ist eine hohe Toleranz notwendig, die andere Person in ihrem eigenen pastoralen Stil gutzuheißen. Die Schwäche der Struktur dieses Modells muss durch die Stärke der Person ausgeglichen werden.

Im Rahmen der qualitativen Untersuchung von Johannes Panhofer stellte sich „eine überraschend deutliche Akzeptanz des Modells ein".[11] Die Bischöfe der einzelnen Diözesen Österreichs sind sich in ihrem Urteil nicht so sicher, inwiefern sie den „heilsamen Unsinn"[12] als ein Entwicklungsmoment und als einen Garanten für die Sicherstellung der Seelsorge sehen. Die Möglichkeit, dass Laien in dieser Funktion in die Rolle des Priesters hineinfallen, kann verhindert werden, wenn die Leitung in einem Team wahrgenommen wird. Die Erzdiözese Wien versucht nun diesen Weg in einzelnen Pfarren als Alternative zu gehen.

Aufgrund der persönlichen Wahrnehmung aus den Treffen dieser Personengruppen auf Österreichebene kann ich sagen, dass sehr wohl viel

---

7 Vgl. Johannes Panhofer, Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Gemeindeleitung durch Nichtpriester als Anstoß zur Gemeindeentwicklung – Eine empirisch-theologische Studie zu can. 517 § 2, Würzburg 2003, 154.

8 Ein exemplarisches Statut der Diözese Innsbruck siehe in: ebd., 311–314.

9 Vgl. ebd., 176.

10 Ebd., 252.

11 Ebd., 264.

12 Ebd., 305.

Energie in die jeweilige Klärung der Zusammenarbeit und Zuständigkeiten investiert wird, dass aber offensichtlich Männer und Frauen ihrer Berufung als SeelsorgerInnen nachgehen können, dass in den Gemeinden durch diese Irritation in der Leitungszuständigkeit Motivation und Identifikation ausgelöst werden, dass in diesen Zusammenhängen Grundfragen im Bereich der Identität der Kirche und der Sakramentalität von Kirche gestellt werden.

In diesem Modell wird Leitung von Frauen für die Gläubigen in der katholischen Kirche erlebbar. Für die Gemeinde ist es selbstverständlich, dass eine Frau verantwortungsvoll, authentisch und in der Einheit der Kirche stehend das Evangelium deutet und in Beziehung zur feiernden Gemeinde bringt. Eine neue Art von Leitung ist möglich und fördert dadurch die Offenheit für weitere Leitungsmodelle. Solche Erfahrungen – auch wenn sie noch sehr vereinzelt sind – sind für die Diskussion um die Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche von großer Bedeutung. Die hohe Motivation aller Beteiligten, die Stärkung der Identifikation mit Kirche, die Entwicklung zur lebendigen Pfarre, die Aufwertung der Ehrenamtlichen, die Förderung des Bewusstseins, dass Gemeinde Trägerin der Seelsorge ist, spricht dafür, dieses Modell auch weiterhin als eine Alternative von verschiedenen „Notlösungen" zu sehen.

Durch ehrenamtliche Seelsorgeteams

Da die Ressourcen bezüglich der Hauptamtlichen begrenzt sind, werden in der Diözese Linz Pfarrgemeinden von einem ehrenamtlichen Team gemeinsam mit dem zuständigen Priester in Kooperation mit dem Pfarrgemeinderat geleitet. Die Mitglieder des Seelsorgeteams werden unter Absprache und unter Begleitung der Abteilung Pfarrgemeinde und Spiritualität ausgewählt. Sie absolvieren eine von der Diözese ausdrücklich angebotene Ausbildung und werden in der Pfarrgemeinde öffentlich im Rahmen eines Gottesdienstes eingesetzt und sind für fünf Jahre für die Sorge um die vier Grundaufträge bestellt, dabei dem Pfarrgemeinderat gegenüber verantwortlich. Die Teammitglieder profitieren von der guten Zusammenarbeit im Team, von der Akzeptanz in der Bevölkerung und von der gegenseitigen Wertschätzung trotz des großen Aufwandes durch die vielen Sitzungen und trotz ihrer Sorge um ihre spirituelle Grundlage für ihr Engagement.

In der Selbstdarstellung wählte ein Seelsorgeteam einen Baum, dessen Früchte früher durch den Pfarrgemeinderat, den Priester und die geistliche Schwester gewachsen sind. Der Priester sorgte für die Spiritualität als Grundwasser für alle MitarbeiterInnen. Durch die Strukturierung der verschiedenen Aufgaben in die vier Grundaufträge ist jetzt der Baum bunter, es wird viel Energie in die Aufrechterhaltung des blühenden Pfarrlebens gesteckt. Die Abwesenheit des Priesters, der gleichsam mit der Gießkanne für die Spiritualität als Grundwasser sorgen soll, wird allerdings beklagt. Das Zukunftsbild zeigt auf, dass trotz der sehr guten Strukturierung der Pfarre in die vier Grundaufträge und Fachausschüsse die Sorge

um die Spiritualität als Quelle für das Engagement sehr groß ist. Seelsorgeteams wissen um das Bild von Gemeinde als Volk Gottes, das selbständig und mündig den Weg geht.

Weil die Teammitglieder nicht alles im Blick haben müssen, sind einzelne nicht so leicht überfordert. Durch die Orientierung an den Grundaufträgen ist aber trotzdem das ganze Aufgabenfeld der Pastoral im Blick. Ehrenamtliche MitarbeiterInnen eignen sich in der Ausbildung und in der Praxis große Kompetenz an. Für Hauptamtliche entstehen neue Arbeitsfelder in der Begleitung der Seelsorgeteams. Priester sind herausgefordert, ihre Rolle innerhalb dieses Modells zu entwickeln. Für sie ist es wichtig, das Team zu stützen, spirituelle Impulse zu geben, theologische Fragestellungen einzubringen und die Bevölkerung der Pfarre aufzuklären.

Durch die Verschiedenheit der Personen im Team gibt es für die Leute mehrere Andockmöglichkeiten. Die Chance, einen vielfältigeren Zugang zur Pfarre zu ermöglichen, wird größer. Damit diese Form der Leitung einer Gemeinde gelingen kann, braucht es seitens der Diözesanleitung die Grundsatzentscheidung, dass Leitung in gemeinsamer Verantwortung wahrgenommen werden kann. Ausgehend von dieser Entscheidung müssen möglichst klare Rahmenbedingungen entwickelt werden, die in Folge klare Absprachen in der Pfarre ermöglichen. Eine offizielle, diözesane Genehmigung und Verankerung stützt die MitarbeiterInnen vor Ort, weil sie vor allem Wertschätzung bedeutet.

Die Begleitung wird durch den Ausbau der mittleren Leitungs- und Begleitungsebene sichergestellt. Eine qualitätsvolle Vorbereitung in der Pfarre ist hilfreich. Es braucht also zur Ergänzung der diözesanen Grundentscheidung auch den Beschluss des Pfarrgemeinderates mit dem zuständigen Priester, sich auf dieses Modell der Leitung einzulassen. Das Leitungsmodell sichert das Bestehen der Pfarrgemeinde in ihrer Selbständigkeit über die Sicherstellung des Gottesdienstes hinaus. Indem alle vier Grundaufträge im Blick sind, wird einer pastoralen Einseitigkeit vorgebeugt.

4.2 Durch die Wahrnehmung von Seelsorgeräumen

Wenn in Überlegungen zur Strukturierung der Seelsorge bzw. zur Verteilung des vorhandenen Personals – vor allem der Priester – der Seelsorgeraum-Gedanke ins Spiel gebracht wird, wird nach wie vor festgehalten, dass Leitung in der jeweiligen Pfarre gefördert und gestützt wird. In der Diözese Feldkirch wird z. B. versucht, „Seelsorge in der Region" gemeinsam mit den Beteiligten zu entwickeln. Ziel ist dabei die Eigenständigkeit der Pfarre zu erhalten, aber neue Kooperationsmöglichkeiten zwischen den Pfarren zu lernen. Es wird dort viel in die Begleitung der Entwicklungsprozesse investiert, indem nach einer eingehenden Analyse der Situation Ausbildungen für verschiedene Dienste in den Pfarren organisiert und durchgeführt werden, Pfarrgemeinderäte begleitet werden, der Informationsfluss zwischen den Pfarren im Seelsorgeraum strukturiert wird,

die gesellschaftliche Öffentlichkeit mit einbezogen wird und eine Regionalteam als Drehscheibe aufgebaut wird.

Indem die seelsorgliche Konzepterstellung und in ihr die Suche nach der geeigneten Form der Leitung der Pfarrgemeinden als ausdrückliches Projekt gesehen werden, wird das Bewusstsein für die gemeinsame Verantwortung über die eigene Pfarrgrenze hinaus gefördert. Durch das Benennen als Projekt wird signalisiert, dass Zeit und Energie für die Zukunftsfragen der Seelsorge seitens der Diözese gewährt werden. Durch die Ressource der Begleitung kann das Konzept der Leitung im Einvernehmen mit der Diözese von den Gemeinden selbst entwickelt werden. Dabei werden in den Gemeinden persönliche Talente und Fähigkeiten entdeckt und entfaltet und somit Kompetenzen erworben. Dem entspricht auch die Zusage der entsprechenden Verantwortung. Ehrenamtliche stehen so auch vor neuen Herausforderungen. Sie müssen aber auch lernen, Grenzen zu setzen, um nicht überfordert zu werden. Für die Hauptamtlichen steckt die Chance bezüglich der Arbeit in der Region darin, aus der Vereinzelung herauszukommen und auch im Team arbeiten zu können.

Neben der Personalfrage spielen bezüglich der Seelsorgeraum-Überlegungen auch die Mobilität und Lebensraumveränderung der Christen eine Rolle. Die Räume erweitern sich durch die ständig wachsende Mobilität, so werden neue Formen von Gemeinden, neue Vernetzungsformen gesucht.[13]

Um in den kleinen Pfarren und in den Seelsorgeräumen vor allem die ehrenamtlichen MitarbeiterInnen zu unterstützen und zu begleiten, wird die mittlere Ebene gefördert, ein neues Berufsbild, wie z. B. Dekanatsassistent, entsteht. Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung werden eingesetzt. Die Fachstellen in den Seelsorge- und Pastoralämtern verstehen sich zunehmend als Servicestellen für Begleitung und Unterstützung.

4.3 Durch ein neues Zueinander von Pfarre und Personalgemeinde

Wenn die Erhaltung der Pfarrgemeinde in der bisherigen Struktur so massiv beteuert wird, könnte man vermuten, dass nicht wirklich auf die Veränderungen, Um- und Abbrüche geschaut wird oder dass der Verlust der gesellschaftlichen Relevanz missachtet wird. Das Zueinander von neuen Sozialformen des Christseins und Pfarre ist aber auch ein virulentes Thema. Das Wallfahrtswesen blüht neu auf. Verschiedenste Besinnungswege werden auch kirchlicherseits initiiert. Projektgruppen entstehen, die neue Orte der Stille, Ruhe und Gottesbegegnung und Gotteserfahrung vermitteln wollen. Bei den verschiedenen Angeboten an Pilgerwegen können Menschen aus sehr unterschiedlichen Milieus mit ihrer je eigenen

13 Als Deutungshilfe dient: Franz-Peter Tebartz-van Elst, Gemeinden werden sich verändern. Mobilität als pastorale Herausforderung, Würzburg 2001.

Geschwindigkeit absichtslos auf der Suche nach religiöser Erfahrung und auch Heilung den Weg gehen. Durch die Reduzierung auf wesentliche Botschaften wird die Reflexion des eigenen Lebens in besonderer Weise angestoßen. Menschen können durch die eigene Erfahrung berührt werden, Neues entdecken, auch überrascht werden. Entscheidend ist die freie Zugangsmöglichkeit zum Weg, für den ich mich jederzeit entschließen kann. Die Wegerfahrung ist eine Alternative zur tendenziell üblichen Leistungsanforderung in der territorialen Pfarrgemeinde. Das Beschenktwerden steht im Vordergrund. Die Schöpfungsfrömmigkeit findet ihren Ort.

Neue religiöse Erfahrungsräume werden entwickelt und erschlossen, z. B. rund um das Labyrinth. Freie Kommunikationsräume entwickeln sich. Es werden Orte gesucht, die als heilsam in ihrer therapeutischen Wirkung erlebt werden können. Neue „Landeplätze" für das Heilige werden gesucht. Die Akzeptanz von neuen Formen als Ergänzung zum pfarrlichen, territorial gebundenen Angebot wächst. Neue frei zugängliche Erfahrungsräume werden gefördert. Menschen haben einen Bezug zu mehreren Knotenpunkten des Glaubens.

Pfarre und geistliche Zentren könnte man mit zwei verschiedenen Bussystemen vergleichen. Pfarren haben ihren fix vereinbarten Fahrplan. Der Pfarrbus bleibt bei jeder vorgesehenen Haltestelle stehen, egal ob dort Menschen warten oder aussteigen möchten. Der geistliche Zentrumsbus kann dort stehen bleiben, wo Menschen sind, die aus- oder einsteigen wollen, und Fragen aufgreifen, die gerade von ihnen gestellt werden. Geistliche Zentren können dadurch viel stärker den einzelnen Menschen im Blick haben, die Pfarre hat dafür das ganze System und Umfeld im Auge und schafft dadurch immer wieder die Möglichkeit, aus- oder einzusteigen.

4.4 Durch missionarische Initiativen als Zukunftshoffnung

Die Erfahrung des Relevanzverlusts und der tatsächliche Rückgang der Mitglieder und der vermutete Rückgang an Glaubenswissen führen immer mehr zum Bewusstsein und zur Bereitschaft, sich mit missionarischen Ansätzen der Pastoral zu befassen. Auch auf Österreichebene wird überlegt, wie missionarische Aufbrüche in den einzelnen Diözesen gefördert werden können. Wobei es in der Auseinandersetzung immer noch schwierig ist, ein gemeinsames Verständnis von Mission zu finden. Das Bedürfnis, sich vom Begriff „Mission" abzugrenzen, ist immer noch sehr groß, so fällt es zumindest innerkirchlich schwer, diesen Begriff zu positionieren.

Eine Arbeitsgruppe verständigte sich zu den folgenden Überlegungen: Grundvoraussetzung ist die Annahme, dass mir Gott im Anderen begegnet. Ich begegne Gott, in dem ich mit dem Anderen in Kontakt trete. Entscheidend ist, Gott zu suchen, ihn nicht bringen zu wollen. In der Begegnung ist eine Überraschung möglich. Auch Jesu Begegnungs- und

Berührungsgeschichten haben Kraft und Heilung ausgelöst. Ich kann nicht für den Anderen Gottes Wirken entdecken. Entscheidend ist aber das Interesse am Anderen, dies kann eine Wende auslösen. Schwierig ist allerdings zu akzeptieren, dass der Andere der Andere bleibt. Unsere Gemeinden sind davon geprägt, alles in dasselbe verwandeln zu wollen. Ziel der Begegnung muss es bleiben, dass der Andere immer mehr er selbst wird, und nicht mir, dem Begegnenden, ähnlich. Es kommt für die Notwendigkeit, einen Vorschlag machen zu müssen, Verständnis auf. „Einen Vorschlag machen heißt nichts anderes als einen Anfang setzen und diesen Anfang der Freiheit anderer Menschen aussetzen."[14]

Verschiedene Projekte haben durch das Versuchen von neuen Initiativen einen deutlichen Verkündigungsakzent, wie z. B. die Stadtmission in Wien, Großveranstaltungen mit Eventcharakter, z. B. ein groß angelegtes „Bibelfest", oder wenn ein Teil der diözesanen Angestellten in der Zentrale in eine Region aufbricht, um dort den Kontakt zu suchen, mit neuen Formen der Verkündigung zu experimentieren, Glaube und Kirche ins Gespräch zu bringen.[15] Neue Wege eines offenen Zugehens auf Menschen werden gegangen im Rahmen von Aktionswochen, wie z. B. in der Erzdiözese Salzburg unter dem Titel „Offener Himmel. Christsein in Salzburg"[16]. Kirche will sich in einer sympathischen und unkonventionellen Art präsentieren, aber auch bewusst Grenzen überschreiten, indem Begegnungen in Freiheit gesucht werden, aber auch Grenzen nach innen überschritten werden, indem ungewohnte Kooperationen versucht werden, gewohnte Arbeitsschritte verlassen werden und Neues versucht wird.[17] Kirche macht sich auf Entdeckungsreise. „Ihr geht es darum, Orte zu schaffen, wo es möglich wird, Sinn und Bedeutung des Evangeliums von der kulturellen Wirklichkeit der Gegenwart her, zu der Atheismus und die religiöse Pluralität gehören, neu zu erschließen und dem Leben in dieser Gegenwart vom Evangelium her neue, ungeahnte Horizonte zu entdecken. Denn das Evangelium ist nichts, das wir haben, sondern etwas, das wir entdecken müssen."[18] Es werden neue Experimente ge-

---

14 Hadwig Müller, Was macht den Unterschied der Initiativen in der französischen Kirche aus? Theologisches Handeln und handelnde Theologie, in: Matthias Sellmann (Hg.), Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, Freiburg 2004, 231.

15 Vgl. die Beschreibung einer solchen Projektwoche: Sebastian Schneider, Es ist nicht egal. Kontaktwoche des Seelsorgeamtes in einem Dekanat, in: Diakonia 2004, 67–71. Die Kontakt- oder Begegnungswoche wird nun inzwischen schon in mehreren Diözesen durchgeführt. Als Organisator dieser Woche in der Erzdiözese Salzburg ist es mir auch wichtig, den Lernprozess für die MitarbeiterInnen der zentralen Einrichtungen wahrzunehmen.

16 Vgl. die Dokumentation des Projekts: Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg (Hg.), Offener Himmel. Christsein in Salzburg, Salzburg 2005.

17 Vgl. Wolfgang Müller, Über die Grenzen. Die Aktion „Offener Himmel" als Projekt der Grenzüberschreitung, in: Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg (Hg.), Offener Himmel. Christsein in Salzburg, Salzburg 2005, 160–162.

18 Rainer Bucher, Neuer Wein in alte Schläuche? Zum Innovationsbedarf einer missionarischen Kirche, in: Matthias Sellmann (Hg.), Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, Freiburg 2004, 267.

wagt, die missionarische Ausstrahlungskraft gewinnen können. So kann eine „Pastoral der Entdeckung" Wirklichkeit werden, als „wechselseitige Entdeckung der Botschaft des Evangeliums aus der Perspektive der Säkularität und die Entdeckung der Säkularität im Horizont der Botschaft des Evangeliums"[19].

Die Projekte stoßen auch innerhalb der Kirche das Gespräch an: Wie kann ich über den Glauben sprechen, ohne dass es peinlich wird? Welche Botschaft haben wir zu verkünden, die den Menschen zum Heil werden kann? Was haben wir zum Heil zu sagen? Wie begegnen wir den Menschen von heute? Welchen Gott verkünden wir? Ist es der Gott Jesu Christi? Von welchen Veranstaltungen und Unternehmungen geht eine Ausstrahlung aus? Es sind Versuche, den Gott Jesu Christi in Wort und Tat neu zu „präsentieren", diesen Gott, der Freiheit schenkt, sich in das Leben der Menschen einmischt, Solidarität verspricht und dies auch von uns fordert. In den missionarischen Projekten ist ansatzweise erfahrbar, dass Kirche auch sozialformkreativ, phantasievoll und beweglich, ressourcen- und personenorientiert und nicht institutionen- und regelfixiert ist.[20]

5 Ausblick

Persönliche Erfahrungen mit Pfarrgemeinden erlauben es mir, in Bezug auf die Zukunft von Pfarrgemeinde zuversichtlich zu sein. Vielen MitarbeiterInnen fällt ein Ausblick nicht allzu leicht, weil die Zukunftsbilder fehlen. Es kostet im Rahmen von Auseinandersetzungen um Gemeinde immer viel Kraft, alte Bilder zu verlassen und neue zu entwickeln. Eine große Herausforderung wird der Umgang mit der Mobilität der Gemeindemitglieder sein. Die Zugehörigkeit zu den einzelnen Gemeinden ist in der Selbstbestimmung der Mitglieder größer als diese für den Kern der Pfarrgemeinde erfahrbar ist. Es bleibt das Ringen, wer die Pfarrgemeinden leiten soll. Einerseits wird den Gemeinden versprochen, dass sie in ihrer Struktur erhalten bleiben können, andererseits herrscht aber eine relativ große Ratlosigkeit, wie dies möglich sein soll, wenn der Zugang zu den Leitungsämtern in der Kirche so strikt eingeengt wird. Wie lange dieses Versprechen gehalten werden kann, ist also fraglich.

Gemeinden verändern sich. Die Mitglieder werden mobiler in ihrer Zugehörigkeit. Ob die Veränderung als Entwicklung gesteuert wird, bleibt offen. In einzelnen Diözesen werden bewusst Unterstützungsmaßnahmen angeboten und eingesetzt. Gemeinden werden nicht im Stich gelassen. Kleine Einheiten werden weiterleben können. Es wird aber von ihnen verlangt, dass sie mit anderen Einheiten solidarisch sind. Eine Chance wird darin gesehen, dass die Pfarrgemeinden sich stärker mit verschiedenen Institutionen und Einrichtungen auf gesellschaftlicher Ebene vernetzen.

---

19 Ebd., 266.

20 Vgl. ebd., 280.

Die Pfarrgemeinderatswahl wird 2007 unter der Leitlinie „Wir gestalten Lebensräume" dieses Anliegen der Vernetzung und Verknüpfung mit der Gesellschaft unterstreichen. Kooperation mit den verschiedensten positiven Kräften in der Gesellschaft wird gefragt sein.

Diaspora und Exil

Christian Bauer

Heimat in Ruinen

Praktische Theologie des Exils nach Rolf Zerfaß

Rolf Zerfaß zum 70. Geburtstag

Ruinen haben etwas Faszinierendes. Ob verwitterte Reste einer Burg, eines Klosters oder einer Fabrik: Ruinen lassen vergangene Ganzheit ahnen und geben der Phantasie freien Raum, diese Ahnung mit neuen Konturen zu füllen. Sie sind aber nicht nur reale Relikte der Vergangenheit, sondern auch metaphorische „Fragmente aus Zukunft"[1], die eine durchaus bewohnbare Heimat unter freiem Himmel bieten können. Zwar ist und bleibt diese immer das Andere des Exils, welches ja den Verlust von Heimat schlechthin bedeutet, manchmal jedoch findet man Heimat auch in den Ruinen dessen, wo man bisher zu Hause war und was nun in Trümmern liegt – der Doppelsinn des Titels *Heimat in Ruinen* mag es andeuten. Das Bild der Ruine stellt eine produktive Metapher gegenwärtiger Praktischer Theologie dar, denn angesichts unbestreitbar knapper Ressourcen kommt es in Zeiten des Sparzwangs zum Schwur: An welchem Leitbild von Kirche orientieren wir uns? Die Beantwortung dieser Frage führt nicht selten zu theologischen Offenbarungseiden, die eine bestimmte Ekklesiologie offen legen, in deren Konsequenz vielen Betroffenen nur die biblische Erwartung eines „Maurers, der die Ruinen wieder bewohnbar macht" (Jes 58,12) bleibt: „Alles, was uns lieb war, liegt in Trümmern" (Jes 64,10).

Vor dem Hintergrund dieser schmerzlichen Erfahrungen vermag das von Rolf Zerfaß wiederholt angebotene Leitbild vom Exil des Volkes Gottes in der späten Moderne nicht nur diskursiv Sinn zu machen, sondern auch praktisch Bedeutung zu gewinnen – und zwar als eine „Heterotopie"[2], die sich am Ende des postkonziliaren „Steigerungsspiels"[3] als realistischer erweist als dessen leitende Utopie des Exodus. Von den ersten Anfängen im Jahr 1968 bis heute läuft dieses Motiv im Werk von Rolf Zerfaß als ein

---

1 H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 167.

2 Vgl. M. Foucault, Des espaces autres, in: Ders., Dits et Écrits. Volume IV, Paris 1994, 752-762. Siehe Ch. Bauer, Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault, in: Ders. / M. Hölzl (Hgg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181-216, sowie die Beiträge von H.-J. Sander in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 5, Freiburg/Br. 2006.

3 Vgl. G. Schulze, Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?, München-Wien 2003, 82-85.

stets präsenter Subtext mit, manchmal in verwandelter Gestalt als „Gastfreundschaft" oder „Heimat" an die Oberfläche des Diskurses tretend und in der Abschiedsvorlesung *Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit*[4] gebündelt im Resultat zunehmender Verdichtung. Mit seinen permanenten „Ortswechseln"[5] zwischen Archiven der Theologie und Feldern der Pastoral entspricht Rolf Zerfaß, immer mit vollen Händen aus den Quellen von Schrift und Tradition schöpfend und nie ohne ein verschmitztes Augenzwinkern, dabei passgenau den Regeln der Kunst jener theologischen Zunft, deren alltägliches Geschäft darin besteht, die großen Themen der Rede von Gott an den kleinen Orten seines Volkes zu verhandeln: der Praktischen Theologie.

Schlüsselerfahrung in Burgund

Am Anfang standen Ruinen, genauer gesagt: Überreste mittelalterlicher Klöster in Burgund. Wie die tektonischen Verwerfungen zu Beginn der Moderne in Cluny das ehedem gewaltigste Kirchenschiff der Christenheit zum Einsturz brachten, so sind in ganz Frankreich steinerne Zeugen eines solchen kulturellen Bebens zu finden. Steht man in einer dieser Ruinen einstiger Größe, so hat man beinahe den Eindruck, der Boden unter den Füßen bebte noch immer, erschüttert durch späte Ausläufer jener Eruptionen. Rolf Zerfaß machte am Beginn seines akademischen Weges eine ganz ähnliche Erfahrung in Fontenay, wo er Ende der 1960er Jahre auf einer Sommerfahrt die „Kleinen Propheten" des Alten Testaments las:

> Ich blickte auf und fand gegenüber im Schnitzwerk des Chorgestühls der Mönche die Kleinen Propheten aufgereiht. Ich dachte mir: Hättet ihr die mal gelesen, statt hier Choral zu singen! [...] Beim Durchwandern der leergelassenen Kreuzgänge, beim Blick in die hohen Gewölbe und in die Gesichter der Heiligen, die durch die Hammerschläge derer verwüstet waren, die in der Französischen Revolution anrückten, um die Symbole der verhassten Feudalherren zu zerstören, wurde mir klar: Hier hat sich noch einmal das Gericht am Hause Gottes ereignet.[6]

Diese Erkenntnis warf Fragen auf:

> Konnte es sein, dass sich im Weg der Kirche in die Neuzeit der Weg Israels in die Zerstreuung unter die Heiden noch einmal ab-

---

4 R. Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit. Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels, in: Katechetische Blätter 125 (2000), 42-52.

5 Zur pastoralen Konstitution der Praktischen Theologie in der kreativen Differenz von Diskursarchiven und Praxisfeldern siehe demnächst meine bei Ottmar Fuchs in Tübingen entstehende Dissertation zum *Ortswechsel der Theologie* bei M. Dominique Chenu sowie als vorbereitende Studie Ch. Bauer, Kritik der Pastoraltheologie.

6 R. Zerfaß, Exodus-Exil-Diaspora. Glaubensgemeinschaften in der Fremde, in: Wort und Antwort 42 (2001), 65-69, 65f.

> bildete – im Verlust der gesellschaftlichen Abstützungen, die ihr [...] unter Kaiser Konstantin angeboten worden waren [...]? War das, was wir als ‚Säkularisierung' beklagten, in den Augen Gottes eine [...] Einladung, uns wieder auf ihn zu verlassen [...]?[7]

In der Communauté de Taizé schließlich fand Rolf Zerfaß einen Ort solchen Gottvertrauens:

> Und dann, am Schluss der Reise, die Begegnung mit Taizé! Was für eine ruhige Zuversicht, mitten in dieser religiös versteppten Landschaft. Ich bin damals aufgewühlt und sehr glücklich nach Hause gefahren. Mein Stöbern in den Texten der Kleinen Propheten [...] hatte die Wahrnehmung meiner Welt verändert; in den Ruinen von Burgund ist mir eine hermeneutische Schlüsselerfahrung beschert worden.[8]

Engagement in Babel

Unter dem Motto *Die Chancen des Exils* veranstaltete Rolf Zerfaß im darauf folgenden Advent einen Besinnungstag mit der Trierer Studentengemeinde zum Brief des Propheten Jeremia an die in Babylon Exilierten:

> So spricht der Herr [...] zur ganzen Gemeinde der Verbannten [...]: Baut Häuser, und wohnt darin, pflanzt Gärten und esst ihre Früchte! [...] Suchet das Beste der Stadt, in die ich Euch geführt habe [...], denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl. [...] Wenn siebzig Jahre für Babel vorüber sind, dann werde ich [...] mein Heilswort an euch erfüllen [...]. Denn ich kenne meine Pläne, die ich für euch habe [...], Pläne des Heils und nicht des Unheils; [...] ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben. [...] Ich wende euer Geschick und sammle euch aus allen Völkern [...], wohin ich euch versprengt habe.[9]

Diesem Brief des Propheten Jeremia an die Exilierten in Babylon widmete Rolf Zerfaß 1968 denn auch unter dem Titel *Engagement in Babel*[10] einen seiner ersten Aufsätze:

---

7 Ebd., 66.

8 Ebd.

9 Jer 29,4-14.

10 R. Zerfaß, Engagement in Babel. Eine adventliche Besinnung zu Jer 29,1.4-14, in: Diakonia 3 (1968), 323-334. Wie stark die spirituelle Kraft dieses Aufsatzes noch heute in innovativen Projekten der Pastoral fortwirkt, zeigt das Beispiel der Mitarbeiter der Lebensraumorientierten Seelsorge (LOS) in Mainz, die in ihrer *Schmerlenbacher Erklärung* betonen, wie sehr dieser frühe Beitrag von Rolf Zerfaß sie in ihrer Arbeit inspiriere (vgl. http://www.los-mainz.de/Grundlagen/schmerlenbacher_erklärung.htm [Zugriff vom 5. Mai 2003]).

> Siebzig Jahre – das sind drei Generationen! Das bedeutet: keiner wird lebend nach Israel zurückkehren; alle werden im fremden Land sterben! Es sieht also die Situation zu harmlos, wer sagt: [...] Reißen wir uns nur ein wenig zusammen, auch das geht vorüber! Jeremias erklärt: [...] Dieses Gericht Gottes werdet ihr nicht mit aufgeschnalltem Gepäck überstehen; ihr müsst euch auf eine Zeit einrichten, die ihr taktisch nicht mehr übersehen könnt. [...] Ihr müsst endlich anfangen, euch auf Gott zu verlassen.[11]

Zerfaß sieht es als eine gerechte Strafe Gottes für Kreuzzüge, Inquisition und Konfessionskriege an, dass die Kirche auf dem Weg in die Moderne den steinigen Pfad ihrer Zerstreuung in die Diaspora des Exils zu beschreiten hat. Deren Konsequenzen sind nicht nur schon seit Generationen in Frankreich greifbar, sondern eben auch mehr und mehr in Deutschland:

> Das Nordreich war längst von den Assyrern vernichtet, da hat man in Juda noch gedacht: uns kann das nicht passieren! Genauso kann man etwa in Deutschland noch den Eindruck haben, die Dinge seien einigermaßen im Lot, während im Nachbarland Frankreich bereits [...] Exilssituation herrscht.[12]

Um die pastorale Tragweite dieser „Zeichen der Zeit" diesseits wie jenseits des Rheins im „Licht des Evangeliums" (GS 4) deuten zu können, empfiehlt Rolf Zerfaß, auf das Alte Testament zurückzugreifen:

> Das Buch Exodus [...] kommt schwerlich in Frage. Das Volk Israel hatte nämlich, als es durch die Wüste zog, die Landnahme erst noch vor sich; [...] darauf ging das Volk erst zu. Und darin unterscheiden wir uns doch wohl von ihm, den das alles haben wir [...] hinter uns, weil wir das Mittelalter hinter uns haben. Was war das Mittelalter anderes als der gigantische Versuch, [...] in der Verklammerung [...] von Kirche und Gesellschaft [...] das Reich Gottes auf Erden [zu errichten?].[13]

Diese theologische Vision jedoch taugt nicht als Erinnerung an die Zukunft des Volkes Gottes:

> Als Kirche des zweiten Jahrtausends [...] müssen wir bekennen: der Versuch des Mittelalters [...] ist gescheitert; die Mauern sind geschleift. Dorthin führt unser Weg nicht. Von dort kommen wir her. [...] Wenn wir uns [...] überhaupt als ‚Volk Gottes unterwegs' verstehen wollen [...], dann bleibt als Modell nur das Volk Gottes unterwegs nach Babylon, ins Exil, in die Zerstreuung. [...] Kirche auf

---

11 Zerfaß, Engagement in Babel, 331.

12 Ebd., 329.

13 Ebd., 325.

> dem Weg in die Minorität – das ist [...] das Modell, [...] an dem wir unsere Chancen [...] ausrechnen müssen.[14]

Schon bald nach dem Konzil äußerte Rolf Zerfaß die Vermutung, dessen Leitbild von der Kirche als pilgerndem Volk Gottes sei möglicherweise nur von „cleveren Hirten an den Horizont der Zukunft projiziert, um die kleine Herde geschickt von der unbewältigten Gegenwart abzulenken"[15]. Aber nur *in* diesem zugemuteten „Heute Gottes"[16], nicht oberhalb oder außerhalb von ihm, findet die Kirche zurück zu den grundlegenden Erfahrungen des Volkes Gottes im Exil:

> Eine neue Hellhörigkeit auf das Wort Gottes, eine schmerzlich-heilsame Korrektur des Gottesbildes, ein neues missionarisches Bewusstsein und eine geläuterte Auffassung von den Dimensionen des Reiches Gottes – das sind die großen Entdeckungen, die die Kirche macht, seit sie versucht, ihre Situation als Volk Gottes in die Zerstreuung [...] anzunehmen.[17]

Pastoral der Gastfreundschaft

Diese Thematik taucht bei Rolf Zerfaß in gewandelter Form 1985 in seinem Bestseller *Menschliche Seelsorge* wieder auf. Unter dem Stichwort *Seelsorge als Gastfreundschaft*[18] nimmt er darin in seiner unnachahmlichen Art die fragwürdige „Gastlichkeit" eines „durchschnittlichen Pfarrhauses – Pardon: Pfarrbüros"[19] in Deutschland liebevoll auf die Schippe:

> Falls man nicht vor dem überfüllten Schreibtisch der Sekretärin abgefertigt, sondern tatsächlich in ein Sprechzimmer hineinkomplimentiert wird, ist auch dies in aller Regel ein Ausbund an Ungastlichkeit: uralter, ererbter Wohnzimmertisch oder billigste Kaufhausstühle, gehäkelte Tischdecke oder Resopalplatte, stapelweise Heftchen, Bistumsblätter, Gotteslob, in der Ecke die Abziehmaschine für das Pfarrblatt; auf dem Tisch der überdimensionale Aschenbecher der Baufirma, die vor 15 Jahren das Kirchendach reparierte.[20]

Welchen Kontrast zu dieser real existierenden Ungastlichkeit deutscher Pastoral bildet da doch die folgende Erfahrung in Frankreich:

---

14 Ebd.

15 Ebd., 324.

16 R. Zerfaß, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg-Basel-Wien [5]1991, 55.

17 Zerfaß, Engagement in Babel, 334.

18 Für die (ökumenische) Wirkungsgeschichte dieses Kapitels vgl. W. Vorländer, Gottes Gastfreundschaft im Leben der Gemeinde, Stuttgart 1999.

19 Zerfaß, Menschliche Seelsorge, 23.

20 Ebd., 23f.

> Ich selber habe Gastfreundschaft auf einer Fahrt durch die Bretagne wieder entdeckt, als wir spätabends in St. Maur, einem Kloster am Unterlauf der Loire, ankamen [...]. Wir waren zwar brieflich angemeldet, hatten uns aber verspätet – und saßen schon eine halbe Stunde später [...] vor der aufgewärmten Abendmahlzeit mit sämtlichen Vor- und Nachspeisen. Das Nachtlager war denkbar einfach unter dem alten, eichenen Dachgebälk des ausgebauten Klosterspeichers, und der Sonnenaufgang über den Nebeln der Loire am nächsten Morgen war unvergeßlich schön.[21]

Am Eingang des Klosters fand Rolf Zerfaß folgende Begrüßungstafel, die ihm das Geheimnis dieser „kleinen Insel der Menschlichkeit"[22] erschloss:

> Du kommst jetzt zu uns herein – sei willkommen! Die Kommunität von St. Maur freut sich, dir eine Rast auf deiner Reise anbieten zu können. Gib dich aber nicht damit zufrieden, von uns zu profitieren [...]. Laß uns auch profitieren von dem, was du lebst, was du weißt und was du hoffst. Schenke uns die Gemeinschaft mit dir als Gegengabe für dein Zusammensein mit uns. Daß unser Zusammentreffen an diesem Ort dazu führt, miteinander zu sprechen und miteinander zu teilen – das wünschen wir und nichts anderes. Die Abtei von St. Maur wird das sein, was wir hier gemeinsam tun.[23]

Die Mönche von St. Maur möchten ihrem Gast *wirklich* begegnen, betrachten sie doch alles, was er „erfahren hat, wofür er lebt, wovon er träumt"[24] als sein Gastgeschenk, das ihr eigenes Leben bereichert – eine ereignisoffene Grundhaltung, die dem letztlich paradoxen Gesetz der Freiheit folgt:

> Das Paradox der Gastfreundschaft besteht darin, daß sie [...] [Gastgebern wie Gästen] zu der Entdeckung verhilft, daß sie als freie Menschen erschaffen sind; frei, ihre eigenen Lieder zu singen, frei, ihre eigene Sprache zu sprechen [...] und auch frei, wieder zu gehen und dem zu folgen, zu dem sie selbst berufen sind. Darum ist das holländische Wort für Gastfreundschaft ‚Gastvrijheit' [...].[25]

Aufgrund dieses Paradoxes ist eine Pastoral der Gastfreundschaft „nicht dazu da, die Menschen zu verändern"[26], sondern ihnen einen „Raum anzubieten, in dem Veränderung für sie möglich wird"[27]:

---

21 Ebd., 11f.
22 Ebd., 12.
23 Ebd.
24 Ebd., 27.
25 H. Nouwen (zit. in Zerfaß, Menschliche Seelsorge, 25).
26 Zerfaß, Menschliche Seelsorge, 25.
27 Ebd.

> Gastfreundliche Seelsorge ist darum durchaus unsentimental: sie [...] konfrontiert den anderen gerade auch durch ihre zeitliche Befristung damit, daß er selbst das Subjekt seiner eigenen Lebensgeschichte ist, berufen [...], auf eigenen Füßen zu stehen und seiner eigenen Wege zu gehen. Noch die Gelassenheit, mit der ich den anderen verabschiede, ist ein Ausdruck meines Glaubens [...], daß Gott mit ihm ist, der uns für eine Weile zusammengeführt hat, weil bei ihm nichts unmöglich ist.[28]

Eine entsprechende Pastoral sieht Rolf Zerfaß bereits in der altkirchlichen Tradition einer Spiritualität der Diaspora verwirklicht:

> Ist unsere Kirche in Deutschland vielleicht deshalb so wenig gastfreundlich, weil sie es gänzlich verlernt hat, Fremdling zu sein? [..] Wenn es wahr ist, dass die Kirche heute wieder auf dem Weg in die Diaspora ist, könnte uns helfen, an den geistlichen Erfahrungen der alten Kirche anzuknüpfen [...]. Mit und vor der Gastfreundschaft gilt es [...] die Spiritualität der ‚Fremdlingschaft' von der frühen Kirche zu lernen, das Paroikia-Bewußtsein, das sie entwickelt hat, als sie noch in der Minderheit lebte, in der Zerstreuung unter die Heiden.[29]

Die ersten Christen sahen sich als fremde Beisassen mit befristeter Aufenthaltserlaubnis auf Erden, die ihr eigentliches „Bürgerrecht in den Himmeln" (Phil 3,20) haben. Rolf Zerfaß rekurriert, wie auch in seinem Beitrag zur Pastoral der Gastfreundschaft, in diesem Zusammenhang häufig auf den *Brief an Diognet*:

> Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben. [...] Sie bewohnen ihr jeweiliges Vaterland, aber nur wie [...] Fremde; jede Fremde ist für sie Vaterland und jede Heimat ist für sie Fremde. [...] Was im Leib die Seele ist, das sind in der Menschheit die Christen. Verbreitet über alle Glieder des Leibes hin ist die Seele, wie die Christen verbreitet sind über die Städte der Welt hin.[30]

Gemeinde als Heimat?

Rolf Zerfaß nimmt dieses Motiv zu Beginn der 1990er Jahre abermals auf und setzt hinter das Thema *Gemeinde als Heimat* ein grundsätzliches

---

28 Ebd., 29.

29 Ebd., 30f.

30 Der Brief an Diognet, (Übersetzung und Einführung von Bernd Lorenz), Einsiedeln 1982, 19ff.

Fragezeichen. Fraglich erscheint ihm nicht nur, ob eine christliche Gemeinde „Heimat für alle" sein kann, sondern auch „ob sie überhaupt Heimat sein kann"[31]. Heimat ist für ihn kein Ort spießiger Betulichkeit, sondern eine Diskurskategorie für jenen Horizont alltäglicher Lebenswelt, der sich in demselben Maß entzieht, in dem man sich ihm nähert. Durch die Risse, Brüche und Spalten dieses Alltags schimmert eine tiefe Sehnsucht nach dem „verlorenen Paradies"[32] hindurch, die an Ernst Blochs utopische Definition in *Prinzip Hoffnung* erinnert: Heimat ist „etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war"[33]. Theologisch betrachtet ist sie tatsächlich weniger die „Welt, aus der ich komme"[34], als vielmehr eine „Welt, auf die ich zugehe"[35], denn Heimat liegt „nicht hinter uns, sie liegt vor uns"[36].

> „Wir sind nur Gast auf Erden" – das Lied gilt nicht nur für uns als einzelne; wir singen es vielleicht zu oft beim Requiem und zu wenig am Kirchweihfest. Der Pilgerstatus [...] kommt [...] der christlichen Gemeinde als ganzer zu. [...] Erst wenn wir dies in aller Schärfe in den Blick nehmen, können wir ermessen, [...] wie sehr [...] die christlichen Gemeinden sich ins genaue Gegenteil dessen gewandelt haben, was sie einmal waren [...]: Paroikia, das Wort, das einmal [...] prinzipielle Unbehaustheit [...] bezeichnet hat, ist über das lateinische Wort Parochia in das deutsche Wort Pfarrei eingegangen und zum Inbegriff der Stabilität [...] geworden.[37]

Aber Gott ist „keine Zimmerlinde"[38] in den Wohnzimmern unseres Alltags, und so macht sich Rolf Zerfaß zum Anwalt ambivalenter Erfahrungen von Gottes Nähe *und* Ferne:

> Warum blenden wir so häufig aus der Emmausgeschichte die Hälfte ihrer Botschaft aus? Wir [...] freuen uns daran, daß Jesus sich [...] uns ratlosen Wanderern zugesellt [...]; wir predigen und meditieren aber nicht darüber, was die Geschichte doch auch erzählt: daß er ‚sich ihren Augen entzieht' [...]. Wir verwenden die Emmausgeschichte [...], um zu veranschaulichen, daß die Eucharistie das Sakrament der Gegenwart Christi ist; wir unterschlagen, daß die Eucharistie genauso ernsthaft als das Sakrament der Ab-

---

31 R. Zerfaß, Christliche Gemeinde – Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht Praktischer Theologie, in: G. Koch / J. Pretscher (Hgg.), Kirche als Heimat, Würzburg 1991, 29-57, 29.

32 Ebd., 31.

33 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Band III), Frankfurt/M. ³1990, 1628.

34 Zerfaß, Christliche Gemeinde – Heimat für alle?, 40.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd., 38/39.

38 Vgl. K. Marti, Der Heilige Geist ist keine Zimmerlinde. Achtzig ausgewählte Texte, Stuttgart ²2001.

> wesenheit Christi begriffen sein will. Wäre er nämlich da, so brauchten wir das Mahl [...] nicht, um uns seiner zu erinnern.[39]

Die pastoralen Orte einer Kirche, welche in der Eucharistie Präsenz *und* Absenz Christi zugleich feiert, müssten und könnten an den Kreuzungen alltäglicher Ambivalenzen zu gastlichen „Xenodochien"[40] werden, wie sie die Alte Kirche neben ihren Basiliken errichtete – zu kirchlichen Orten zweckfreier „Heimat auf Zeit"[41] also, an denen kein Mensch gefragt wird, woher er kommt oder wohin sie geht. Als offene Herbergen böten diese einen „Rastplatz bis zum nächsten Aufbruch"[42], den „das Leben erzwingt"[43] und an dem „Gottes Ruf ergeht, der eigentlichen Heimat entgegenzugehen"[44]. Rolf Zerfaß schließt mit der Feststellung, das Fragezeichen vom Beginn habe im Gang dieser Überlegungen „an Gewicht gewonnen"[45]: „Wir sollten es noch eine Weile stehen lassen."[46]

Gottes Volk auf dem Weg in die Minderheit

Die genannten Themenfäden von Exil und Diaspora, Gastfreundschaft und Heimat, die untergründig sein gesamtes Forschen und Lehren durchziehen, bündelt Rolf Zerfaß schließlich in seiner Würzburger Abschiedsvorlesung *Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit* vom 16. Juli 1999. Darin fragt er ganz nüchtern, ob das Leitbild des Konzils vom „Volk Gottes auf dem Weg" nicht vielleicht nur eine „kirchliche Variante"[47] des optimistischen Zeitgeistes der 1960er Jahre war, heute wieder heruntergeschraubt auf das „Kleinformat handlicher Prozessionsfrömmigkeit"[48]. Rolf Zerfaß empfiehlt daher, einen Blick auf den „basisgemeindlichen Untergrund"[49] in Frankreich zu werfen, wo das Leitbild des Exodus gerade von jenem des Exils abgelöst werde – als ein Beispiel hierfür nennt er Jean Rigal, der in seinem Beitrag *Vivre l'exil dans un monde en crise*[50] entsprechende Umrisse einer neuen pastoralen Kultur skizziere:

> Gewiß hat Rigal die französische Kirche im Blick, die sich mit ihrer Minderheitenrolle in der Gesellschaft schon eine Weile auseinan-

---

39 Zerfaß, Christliche Gemeinde – Heimat für alle?, 54.

40 Vgl. ebd., 37.

41 Ebd., 42.

42 Ebd., 43.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Ebd., 31. (56).

46 Ebd.

47 R. Zerfaß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung, in: K. Gabriel (Hg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie – Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999, 113-127, 114.

48 Zerfaß, Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 43.

49 Ebd., 47.

50 J. Rigal: Vivre l'exil dans un monde en crise, in : Bulletin de littérature écclesiastique 94 (1995), 25-40, 31.

dersetzen musste. Sie ist uns in soweit auf dem Weg in die Diaspora schon ein paar Generationen voraus. Viele Mauern sind längst eingestürzt, die man bei uns mit großem Energieaufwand noch aufrechtzuerhalten bemüht ist. Aber schon ein Besuch in den neuen Bundesländern vermag die Augen dafür zu öffnen, was auch bei uns inzwischen die Stunde geschlagen hat.[51]

Nicht nur „Freude und Hoffnung", sondern auch „Trauer und Angst" (GS 1) des Volkes Gottes sind als ein „inneres Moment des uns zugemuteten Weges"[52] anzunehmen, zu dem nach dem Konzil eben nicht nur befreiende Aufbrüche sondern auch schmerzvolle Abbrüche gehören: Kein Exodus aus Ägypten ohne Exil in Babylon. Israel hat dort nicht nur damit begonnen, den Pentateuch zusammenzustellen, sondern auch gelernt, den Namen seines Gottes, dessen Präsenz nicht an Land und Tempel und Priestern hängt, als ein ‚Tatwort'[53] neu zu buchstabieren: „Gott wohnt zwischen uns, gegenwärtig darin, was wir tun."[54] Dieser „Durchbruch in der Erkenntnis Gottes"[55] stellt so etwas wie einen „Ostergraben" des Alten Testaments dar, das aus der „Optik des Exils"[56] zu betrachten ist, genauso wie das Neue Testament aus der Perspektive von Ostern gelesen sein will:

> Der Herr [...] versetzte mich [...] mitten in die Ebene. Sie war voll von Gebeinen. Er führte mich ringsum an ihnen vorüber, und ich sah sehr viele über die Ebene verstreut liegen [...]. [...] Er sagte zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Jetzt sagt Israel: Ausgetrocknet sind unsere Gebeine, unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind verloren. Deshalb [...] sag zu ihnen: So spricht Gott, der Herr: Ich öffne eure Gräber und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf. Ich bringe euch zurück in das Land Israel.[57]

Nach dieser „Auferweckung"[58] seines Volkes aus den Gräbern des Exils übernimmt niemand anderes als Gott selbst die „Rolle des Königs"[59]:

> Israel hat nach seiner Rückkehr ins Land [...] viele seiner alten Ordnungen wieder aufgerichtet; das Königtum bekam keine

---

51 Zerfaß, Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 48. Vgl. die ostdeutschen Beiträge in: M. Entrich / J. Wanke (Hgg.), In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral, Stuttgart 2001.

52 Ebd., 44.

53 Vgl. den Wunsch, dass „Gott ein Tätigkeitswort werde" in K. Marti, Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt ^{6}1981, 135.

54 Vgl. Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 45.

55 Ebd., 44.

56 Zerfaß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur, 124.

57 Ez 37,1f/11f.

58 Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 50.

59 R. Zerfaß, Das Reich Gottes und unsere Soziale Arbeit in der Diözese Mainz, unveröffentlichtes Manuskript eines Studientags am 23. März 1999, 6.

> Chance mehr, weil man auf den Anbruch der Königsherrschaft Gottes setzt: ‚Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der [...] das Heil ansagt [...]: Dein Gott ist König' [...]. Das Herzstück des Evangeliums [...] ist keine ‚Erfindung' Jesu, sondern eine Zusage Gottes an Israel am Ende des Exils. Jesus muss [...] nur mehr sagen: Es ist soweit! Die Gottesherrschaft ist nah herangekommen.[60]

Dieser alles umfassende Horizont jedoch gerät dem Christentum rasch aus dem Blick:

> Aus dem Bewusstsein der Kirche verschwunden ist das Leitbild vom Reich Gottes nach der konstantinischen Wende. Als das Christentum zur Staatsreligion wurde, haben die kaiserlichen Hoftheologen dies als die Ankunft des Reiches Gottes [...] gefeiert. Von diesem Augenblick an wurde mehr und mehr die Kirche als das Reich Gottes auf Erden verstanden mit der Folge, dass es nichts weiter zu erwarten gilt, als ein ‚Himmelreich' jenseits des Todes [...].[61]

Differenz von Kirche und Reich Gottes

Diese Identifikation von Reich Gottes und Kirche führte in der Neuzeit zu einer ekklesiozentrischen Sicht des Heils, die erst mit dem letzten Konzil im „Horizont der Gottesherrschaft"[62] überwunden wurde:

> Außerhalb der Kirche kein Heil! Dieser im Kontext der Kirchenväter sinnvolle Satz wird in der nachtridentinischen Ekklesiologie selber zu einer Häresie: zu einer Leugnung der Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes [...]. Von dieser teuflischen Ekklesiozentrik Abschied genommen zu haben, ist die weltgeschichtliche [...] Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils.[63]

„Gott wichtiger nehmen als die Kirche"[64], in dieser theologischen Pointe konvergiert die gesamte Praktische Theologie von Rolf Zerfaß. Für ihn ist niemand so sehr „in Gefahr, das Reich Gottes zu verfehlen"[65] wie eine Kirche, die „sich selbst mit dem Reich Gottes verwechselt"[66]. Einer „reichgottesfrommen" Kirche des Konzils, welche sich dieser Verwechslungsge-

---

60 Zerfaß, Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit, 47.

61 Zerfaß, Das Reich Gottes und unsere Soziale Arbeit in der Diözese Mainz, 7.

62 Vgl. R. Zerfaß, Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994, 32-50.

63 Zerfaß, Das Reich Gottes und unsere Soziale Arbeit in der Diözese Mainz, 7.

64 R. Zerfaß, Was sind letztlich unsere Ziele? Pastoralpsychologische Thesen zur Motivationskrise in der Pastoral der Kirchenfremden, in: Katholische Glaubensinformation (Hg.), Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge, Freiburg 1985, 43-64, 55.

65 R. Zerfaß, Textpredigt. Grundkurs Predigt II, Düsseldorf ^{2}1997, 54.

66 Ebd.

fahr erwehrt, fiele es leicht, einem Arzt von *Médecins sans frontières* oder einer Rechtsanwältin von *Amnesty international* zu sagen: „Du bist nicht fern vom Reich Gottes"[67] (Mk 12,34), denn schließlich hat Jesus über den Fremden, der in seinem Namen Dämonen austrieb, ja selbst gesagt: ‚Wer nicht gegen uns ist, ist für uns.'[68] (Mk 9,40). Eine solche Haltung Gelassenheit aber weitet die „Horizonte; sie schafft Luft"[69]:

> Sie rückt das, was läuft, zurecht, in dem sie es in den Horizont des Reiches Gottes rückt. Dadurch entmachtet und entzaubert sie, was sich aufbläht und uns besetzt hält [...]. Sie hat damit alle innerkirchlichen Zielsetzungen rigoros ins zweite Glied zu verweisen: die Taufe und den Papst, den Rosenkranz und die ökumenische Bewegung, die Fernstehenden, den Bistumspatron und das Laienapostolat. Dies alles ist nur in soweit wichtig, als es dem Kommen Gottes selber dient.[70]

Augenzwinkernd stellt Rolf Zerfaß daher jedes selbstgewählte Weltexil einer oft allzu gottesarmen Kirche in Frage:

> Gott selber, nach dem unser Herz ruft und in dem es sich bergen möchte: Wann ist von ihm die Rede? Wann ist – von ihm selber – die Rede, nicht von der Erstkommunion oder von Bolivien, nicht von Maria Himmelfahrt oder davon, daß wir uns bessern sollen? Das ist ja auch alles ganz schön und sogar richtig, aber davon leben wir doch nicht und damit können wir schon gar nicht sterben.[71]

... ein Generationenproblem?

Wie auch immer man diese Thesen von Rolf Zerfaß fachwissenschaftlich en détail beurteilen mag, als erster deutschsprachiger Entwurf einer Praktischen Theologie des Exils stellen sie ein Meisterstück spiritueller „Wirklichkeitserschließung als Befreiung"[72] dar: geistreich, bodennah und erfahrungssatt. Das Leitbild des Exils ist eine lebendige Metapher von großer Erschließungskraft, mit der Rolf Zerfaß etwas im Volk Gottes zum Leuchten bringt, was dessen Alltag nachhaltig zu erhellen vermag – auch wenn gegen diese Metapher kürzlich der Einwand vorgebracht wurde, sie spiegele lediglich die „Erfahrung einer bestimmten Generation"[73] und

---

67 Vgl. R. Zerfaß, Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg-Basel-Wien ²1995, 43/181.

68 Vgl. ebd., 47/91.

69 Zerfaß, Textpredigt, 53.

70 Ebd.

71 R. Zerfaß, Welche Wege führen aus der Gotteskrise?, in: der pilger. Sonderbeilage zum Katholikentag in Johanniskreuz in der Kirchenzeitung für das Bistum Speyer 1994, 1-6, 1.

72 Vgl. Zerfaß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur.

73 P. Scheuchenpflug, Katholische Kirche im Exil? Zur begrenzten Geltung eines biblischen Leitbildes im Kontext der gegenwärtigen Gestalt von Kirche, in: J. Frühwald-König (Hg.),

deren „individuelle Bewältigung"[74] von kirchlichen Trauerprozessen wider. Diese Kritik aber verkennt nicht nur die spirituelle Dichte, mit welcher die Exilsmetapher auf die Situation einer „nichtchristlichen Umwelt"[75] antwortet ohne an das „Säkularisierungsparadigma"[76] gebunden zu sein, sondern sie übergeht auch signifikante Erfahrungen des Volkes Gottes im Griff unerbittlicher Sparzwänge, zumal das alternativ angebotene „Leitbild der Kirche in der neutestamentlichen Zeit"[77] begrifflich flach und optional vage bleibt.

Gerade mit Blick auf deren Zeugnis aber stellt eine Theologie des Exils kein regionalisierbares Generationenprojekt kirchlicher Alt-68er dar, das lediglich auf die Bedürfnisse im Osten Deutschlands bzw. kirchlicher Basisgemeinden reagiert. Als Extrem des Normalen ist das Leben im Exil vielmehr der exemplarische Regelfall jüdischer wie christlicher Existenz überhaupt – zeigt sich doch „am Extremfall, was prinzipiell der Fall ist"[78]. Wie tief die Metapher des Exils in den „genetischen Code"[79] des Christentums eingraviert ist, zeigt schon die Anrede des Ersten Petrusbriefs, also jener ersten „Enzyklika"[80], die an alle „Auserwählten, die als Fremde in der Zerstreuung leben"[81] (1 Petr 1,1) die Aufforderung richtet, den „Spuren Christi"[82] (1 Petr 2,21) im Exil ihrer Diaspora zu folgen. Auch der Briefkopf des Klemensbriefs vom Ende des 1. Jahrhunderts belegt diese Bewusstseinslage der Alten Kirche: „Die Kirche Gottes, die in Rom als Fremde wohnt, an die Kirche Gottes, die in Korinth als Fremde wohnt"[83].

Über die genannten Zeugnisse hinaus, zeugt jede Reduktion einer Theologie des Exils auf ein Problem generationeller Befindlichkeiten zudem

---

Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte (FS G. Schmuttermayr), Regensburg 2001, 519-536, 521.

74 Vgl. Scheuchenpflug, Katholische Kirche im Exil?, 526.

75 Ebd., 534.

76 Ebd., 535. Die Behauptung, das Leitbild des Exils sei an dieses Paradigma gebunden, ist nicht zu halten, da eine entsprechende Minoritätensituation auch in *postsäkularem* Kontext gegeben ist, was im Weltmaßstab für ein „aufgeklärtes" Christentum westlicher Prägung sogar im Bereich der eigenen Religion gilt (vgl. Ph. Jenkins, The Next Christendom. The Coming of Global Christianity, Oxford 2002).

77 Scheuchenpflug, Katholische Kirche im Exil?, 535.

78 O. Fuchs, Gnadenjahr ist jedes Jahr. Überlegungen zur Globalisierung und Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz, in: Ders. (Hg.), Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft, Münster 2001, 97-152, 147.

79 Rigal, Vivre l'exil dans un monde en crise, 31.

80 P. Boy, La Première épître de Pierre. Chrétiens en Diaspora, Paris 2004, 10.

81 Der Brief schließt mit dem Gruß der „Miterwählten aus Babylon" (1 Petr 5,13) mit einem Kryptogramm: „Rome is called Babylon as the place of exile." (C. F. D. Moule, zit. nach N. Brox, Der erste Petrusbrief [EKK], Zürich u.a. 1979, 43f).

82 „Man geht in Christi Spuren, wenn man Diaspora des Glaubens erlebt." (N. Brox, Diaspora nach dem 1. Petrusbrief, in: B. Kresing, Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora, Paderborn 1984, 16-17, 16).

83 Zit. nach Ch. Markschies, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt/M. 1997, 98.

von einem gewissen intellektuellen „Provinzialismus"[84], den schon ein kurzer Blick über den Tellerrand deutschsprachiger Pastoraltheologie entkrampfen könnte. In verblüffender Nähe zu Rolf Zerfaß käme dann ein ganzes Dispositiv höchst „gegenwartssensibler"[85] Denker in den Blick, dem ein Rubem Alves[86] und ein Michel de Certeau[87] zuzurechnen wären, aber auch John H. Yoder, dessen höchst eigenständiger Ansatz abschließend in knappen Strichen skizziert werden soll. All diese Pioniere einer theologischen Denkform des Exils, in welcher sich die „Paralleldiskurse"[88] von geographischem Ortswechsel und spiritueller Pilgerschaft kreuzen, mussten untereinander nicht in direktem Kontakt stehen, um sachlich in eine ähnliche Richtung wie Rolf Zerfaß zu zielen.

Konstantinische Ära des Christentums

Diese Konvergenz der genannten Theologen hängt eng mit einem Problem im Außen ihrer Diskurse zusammen, dem sie trotz differenter Herkunftsorte und Wirkungskreise gemeinsam gegenüberstehen – und in dessen Angesicht sich das erwähnte „Leitbild einer Kirche der neutestamentlichen Zeit" schärfer konturieren ließe: jenem „Ende der Konstantinischen Ära"[89], von dem nicht nur M. Dominique Chenu im Kontext des II. Vatikanums, sondern auch Herbert Butterfield in seinen berühmten Vorlesungen zur Geschichte des Christentums sprach:

---

84 Zu diesem Problem siehe N. Mette, Wünsche an die Praktische Theologie, in: R. Bucher / D. Nauer / F. Weber (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven [FS Ottmar Fuchs], Stuttgart 2005, 157-161, 161.

85 Vgl. R. Bucher, Gegenwart. Nicht Exil. Zur Wahrnehmung des Unbekannten in der katholischen Pastoraltheologie, in: Theologische Quartalsschrift (2005), 182-195, 195.

86 R. Alvez, „Der Exodus, den wir erträumten, ist fehlgeschlagen; stattdessen finden wir uns heute in einer Situation des Exils [...] wieder." (zit nach R. Gibellini, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 337). Der Brasilianer Alvez ist für J. H. Yoder einer der „most perceptive among the Latin American liberation theologians, who have long since added the image of exile to that of exodus in order to understand more adequately the message of liberation" (J. H. Yoder, The Power Equation, Jesus, an the Politics of King, in: Ders., For the Nations. Essays Public and Evangelical, Grand Rapids-Cambridge 1997, 125-147, 136).

87 Dieser französische Jesuit, dessen weit verzweigte „Theologie des Exils" (vgl. J. Moingt, Une théologie de l'exil, in: C. Geffré (Hg.), Michel de Certeau ou la différence chrétienne, Paris 1991, 131-156) nicht nur in den Kulturwissenschaften allmählich vom Geheimtipp zur Pflichtlektüre avanciert, schrieb über die Mystiker der frühen Neuzeit, die sich an der Schwelle zur Moderne am „nächtlichen Herdfeuer" (M. de Certeau, La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle, Paris 1982, 20) ihrer Gottesglut wärmten: „Mitten in einer Christenheit, die in Scherben gebrochen ist, machen sie die Erfahrung eines grundlegenden Zerfalls [...]. Sie erleben die Dekomposition eines Weltganzen und sind darin exiliert. [...] Super flumina Babylonis: endlos wiederholte Thematik [...]." (ebd., 42) Für eine erste pastoraltheologische Annäherung an Certeau siehe Bauer, Kritik der Pastoraltheologie, als aktuellen Entwurf einer Theologie des Exils französischer Provenienz vgl. Ch. Duquoc, La théologie en exil. La défi de sa survie dans la culture contemporaine, Paris 2002.

88 G. H. Tucker, Homo viator. Itineries if Exile, Displacement and Writing in Renaissance Europe, Genf 2003, xiv (mit Bezug auf die Gestalt des „homo exsulans").

89 Vgl. M.-D. Chenu, La fin de l'ère contantinienne, in: Informations catholiques internationales (Hg.), Un Concile pour notre temps, Paris 1961, 59-87.

> Seit der Zeit, in der die Konversion von Kaiser Konstantin die Macht des Römischen Reiches zum ersten Mal an der Seite des Christentums verortete, ist die Geschichte der Kirchen von Fehlentwicklungen geprägt. [...] Zum ersten Mal leben wir wieder in einer Zeit, die an die ersten christlichen Jahrhunderte erinnert, und jene früheren Jahrhunderte geben einen gewissen Anhalt für die Haltung, die wir einnehmen sollen.[90]

Mit dem Begriff der Konstantinischen Ära bezeichnete Chenu ein ganzes Dispositiv komplexer Machtstrukturen, das seit der Konstantinischen Wende nahezu das gesamte Feld abendländischer Religion orientiert hatte – und an dessen Ende er das Konzil als einen neuen Anfang seiner Kirche ‚post Constantinum' verortete. Diese wird abermals eine „Märtyrerkirche"[91] sein, die mit den „Kleinen Bischöfen"[92] des 16. November 1964 auch tatsächlich wieder in den Katakomben angekommen ist und gerade erst alte Begriffe wie Mystagogie, Synodalität, Parrhesia oder Katechumenat wieder zu entdecken beginnt. Wie sehr diese neue Ordnung der Dinge auf strukturellen Analogien eines religiösen Feldes beruht, das von einem Plural hochgradiger Differenz charakterisiert ist, zeigt das folgende prophetische Zitat aus dem Jahre 1906, mit dem sich eine analytische Brücke von der Antike zur späten Moderne schlagen lässt:

> Nehmen wir einmal an, [...] Europa wäre Zeuge davon gewesen, wie die Gläubigen die christlichen Kirchen verließen, um Allah oder Brahma zu verehren, die Gebote des Konfuzius oder des Buddha zu befolgen [...]; denken wir uns ein großes Durcheinander [...], in dem arabische Mullahs, [...] tibetanische Lamas, hinduistische Pandits [...] ihre verschiedenen Riten zelebrierten – dann würde dieser Traum, den die Zukunft vielleicht einmal verwirklichen wird, ein ziemlich genaues Bild von der religiösen Zerrissenheit ergeben, in der die alte Welt vor Konstantin verharrte.[93]

Welche politische Brisanz der „in seiner Prägnanz unverzichtbare Begriff"[94] der Konstantinischen Ära aktuell besitzt, zeigt Cornel Wests neues Buch *Democracy matters*, das mit einer zentralen Unterscheidung von

---

90 H. Butterfield, Christianity and History, London 1949, 135.

91 Vgl. Ch. Bauer, Martyrium im Volk Gottes? Politische Theologie nach dem 11. September 2001, in: R. Bucher / R. Krockauer (Hgg.), Pastoral und Politik, Münster 2006 (erscheint demnächst).

92 Vgl. L. Betazzi, Die Gruppe der 'kleinen Bischöfe', in: E. Klinger u. a. (Hgg.), Die globale Verantwortung. Partnerschaften zwischen Pfarreien in Deutschland und Peru, Würzburg 2001, 17-22.

93 F. Cumont (zit. nach H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Band I, Stuttgart 1995, 5).

94 W. Kinzig, Zur (Un)Modernität der Spätantike. Ein Essay zu Anlass und Leitgedanken eines Symposiums, in: A. Dörfler-Dierken u. a. (Hgg.), Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters, Mandelbachtal-Cambridge 2001, 5-21, 16.

„Constantinian Christians"[95] wie George W. Bush und „Prophetic Christians"[96] wie Martin L. King arbeitet. Diese von einem französischen Dominikaner, einem britischen Historiker und einem amerikanischen Philosophen gelegte Fährte des Konstantinischen gilt es mit John H. Yoder (1927-1997), einem der wohl originellsten US-Theologen des 20. Jahrhunderts, aufzunehmen und in Richtung einer Theologie des Exils zu verlängern. Dieser in Deutschland noch immer fast unbekannte Mennonit hat nicht nur schon früh von Exodus und Exil als den „zwei Gesichtern der Befreiung"[97] gesprochen, sondern auch erste Elemente einer solchen postkonstantinischen Theologie vorgelegt.

Jeremia statt Konstantin

Ein Schlüsseltext hierzu, der 1995 als „Eingangspaper" eines Kongresses zum Thema *Communities in Exile* vorgetragen wurde, ist mit einer Zeile aus Stefan Zweigs Drama *Jeremias* überschrieben: *See How They Go with Their Face to the Sun*. Dieses Drama Zweigs über den Aufbruch des Volkes Gottes ins Babylonische Exil, dessen theologische Analyse John H. Yoder an den Anfang seines Beitrags stellt, ist getragen von einem fundamentalen Vertrauen, dass Israel jederzeit und allerorten „Gottesland"[98] findet, da ihm selbst in der „Nacht seiner Kerker"[99] als Heimat noch des „Herzens Jerusalem"[100] bleibt. Im letzten Bild des Dramas lässt Stefan Zweig den gerade aufbrechenden Zug des Volkes im ersten Morgenlicht deklamieren:

> Wir wandern durch Völker, wir wandern durch Zeiten,
> Unendliche Straßen des Leidens entlang,
> Ewig sind wir die ewig Besiegten,
> Niedrige Knechte niedrigen Frons [...].
> Wir aber schreiten und schreiten und schreiten
> Tiefer hinein in die eigene Kraft,
> Die sich aus Erden die Ewigkeiten,
> Und aus ihrem Leiden den Gott entrafft.[101]

Dieser von Stefan Zweig dramatisierte Aufbruch Israels ins Babylonischen Exil fand seine Perpetuierung in der Geschichte Israels in jener Diaspora, in der das Volk Gottes noch heute vom „tränensalzenen Brot"[102] der Fremde lebt – siehe den eindrucksvollen Foto-Text-Doppelband *Diaspo-*

---

95 Vgl. ebd., 164-169.

96 Vgl. ebd., 153-158,163f.

97 J. H. Yoder, Exodus and Exile: Two Faces of Liberation, in: CrossCurrents (1973) 3, 279–309.

98 S. Zweig, Jeremias. Eine dramatische Dichtung in neun Bildern, in: Ders., Tersites. Jeremias. Zwei Dramen, Frankfurt/M. ³2002, 117-327, 322.

99 Vgl. ebd.

100 Ebd., 323.

101 Ebd., 325f.

102 Ebd., 324.

ra. Heimat im Exil, in dem der Photograph Frédéric Brenner und jüdische Denker wie Jacques Derrida einen zeitgenössischen Bilderbogen von Argentinien bis Usbekistan spannen. Vor diesem Hintergrund lässt sich John H. Yoders Rede vom Exil in den beiden Gestalten des Propheten Jeremia und Kaiser Konstantin idealtypisch personalisieren. Während der „Jeremianic shift"[103] des Ersten Testaments für die Mission des Judentums steht, als kreative Minorität in der Diaspora des Exils zu leben, beginnt die „Konstantinische Ära"[104] des Christentums damit, dass in der jungen Kirche die „Messianität Jesu durch diejenige Konstantins ersetzt"[105] wurde.

Waren die ersten Christen noch „messianische Juden"[106], so setzte sich unter ihnen schon bald jene „Konstantinische Häresie"[107] durch, gegen deren Machtförmigkeit an den Rändern des Christentums später Freikirchen wie diejenige Yoders entstanden. Nachdem das Christentum mit der Konstantinischen Wende seine „Judaizität"[108] verlor, wurde das Judentum zur „embodied critique"[109] einer Kirche, die auf die Seite der Macht getreten war. Auch wenn mancher Zionismus heute die Versuchung eines „Konstantinischen Judentums"[110] in sich trägt, muss jede „De-Konstantinisierung"[111] des christlichen Volkes Gottes nach dem Ende der Konstantinischen Ära daher mit einer „Re-Judaisierung"[112] des Christentums einhergehen. Gemeinsam sind Juden wie Christen gerufen, im Sinne des Propheten Jeremia ihr jeweiliges Exil globaler Diaspora in den Synagogen und Kirchen *eines* „messianischen Volkes"[113] (LG 9) beider Testamente zu leben.

---

103 J. H. Yoder, „See How They Go with Their Face to the Sun", in: Ders., For the Nations. Essays Public and Evangelical, Grand Rapids-Cambridge 1997, 51-78, 60.

104 J. H. Yoder, The otherness of church, in: Ders., The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical, Scottdale 1998, 54-64, 54.

105 Yoder, „See How They Go with Their Face to the Sun", 70.

106 Ebd., 71.

107 J. H. Yoder, Peace without eschatology, in: Ders., The Royal Priesthood, 144-167, 152.

108 J. H. Yoder, Jesus the Jewish Pacifist, in: Ders., The Jewish-Christian Schism Revisited, 69-89, 72.

109 A. E. Weaver, Constantinianism, Zionism, Diaspora. Toward a Political Theology of Exile and Return; in: http://www.mcc.org/respub/occasional/ 28.html. (Zugriff vom 14. 2. 2003), 9.

110 Weaver, Constantinianism, Zionism, Diaspora, 11.

111 Yoder, The otherness of church, 55, 64.

112 Weaver, Constantinianism, Zionism, Diaspora, 9. Vgl. R. Zerfaß / H. Poensgen (Hgg.), Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen, Würzburg 1990.

113 Zum Konzept einer messianischen Ekklesiologie auf dem Boden des Konzils, das im Gespräch mit jüdischen Denkern des 20. Jahrhunderts (vgl. P. Bouretz, Témoins du futur. Philosophie et messianisme, Paris 2003) weiterzuentwickeln wäre, siehe Ch. Bauer, „Messianisches Volk" (LG 9). M. Dominique Chenus ekklesiologischer Beitrag zum Zweiten Vatikanum (erscheint demnächst in einer von Thomas Franz herausgegebenen Festschrift zur Emeritierung von Elmar Klinger).

Schlusswort des Dichters

Nach diesem kurzen Rundblick über den Tellerrand deutschsprachiger Pastoraltheologie hinaus gebührt das letzte Wort vorliegender kleinen Festgabe an Rolf Zerfaß einem griechischen Kommunisten: Jannis Ritsos, einem der größten Dichters seines Landes. Oft und gerne zitiert der Jubilar dessen Worte: „Jeder Mensch hat einen Himmel über seiner Wunde und einen kleinen, gesetzeswidrigen Frühlingszettel in seiner Tasche."[114] Als widerständiger Kommunist war Ritsos während der griechischen Militärdiktatur von 1948 bis 1952 auf verschiedenen KZ-Inseln interniert, wo er seine Gedichte auf kleinen Zetteln zu Papier gebracht und anschließend in Flaschen eingerollt vergraben hat – eine poetische Flaschenpost aus dem Exil, die erst Jahre später geborgen werden konnte:

Am Abend versammeln sich
die Toten unter den Steinen
mit manchen Notizen auf ihren Zigarettenschachteln
mit manchen dichtbeschriebenen Zetteln in ihren Schuhen
und manchen verbotenen Sternen in ihren Augen.
Über ihnen wächst der Himmel
er wächst und vertieft sich
er wird nicht müde.[115]

[114] Zit. nach Zerfaß, Textpredigt, 242.

[115] J. Ritsos, Tagebuch des Exils, München 1979, 127.

Maria Widl

„Sucht den Herrn, dann werdet ihr leben" (Am 5,6)

Die Diaspora-Chiffre als Herausforderung postmoderner Kirchenentwicklung

Rolf Zerfaß zum 70. Geburtstag

Wenn einer der bedeutsamsten Pastoraltheologen der Nachkonzilszeit – Rolf Zerfaß ist das unbestritten – einen geistlich-analytisch-prophetischen Wurf solch großer Tragweite, wie es sein Diaspora-Beitrag ist, vorlegt, kann man ihm eigentlich nur betroffen nickend zustimmen. Zu machtvoll ist das Bild, zu drückend die Lage, zu depressiv die allgemeine Stimmung, um irgendein Gegenbild so leicht ins Treffen führen zu können. Und schließlich bleibt der Text – bei allem wissenschaftlichen Apparat mehr eine Homilie denn eine Analyse – nicht in dieser Hoffnungslosigkeit stehen. Er zeigt einen Weg nach vorn, er verheißt ein annehmbar gutes Leben auch in der Diaspora, er verspricht eine neue prophetische Rolle für die konziliare Kirche inmitten der Fremde der heutigen gottfernen Welt.

Die Theologin der nächsten Generation kann dennoch nicht anders, als quer zu denken: Trifft das Bild wirklich die ganze Kirchensituation bei uns? Spricht es nicht bloß im Namen einer bestimmten, wenn auch bedeutsamen Generation, der des Konzils? Ist seine trübe und doch tröstliche Färbung die einzig angemessene Lesart der biblischen Metapher wie der heutigen Zeit? Oder müssen wir uns gerade um der heutigen Zeit und ihrer Kirchenentwicklung willen mehr zumuten – mehr Härte der Analyse, mehr Herausforderung der Praxis?

Der folgende Text ist ein gewagter Versuch in diese Richtung. Er zeichnet in einem ersten Schritt mit einigen Strichen die missliche Situation am Ende der Ära der Konzilsgeneration. Er kontrastiert sie in einem zweiten Schritt mit einer drastischen fiktiven Analogie zur biblischen Exilssituation um festzustellen, dass es noch bei weitem schlimmer kommen kann, als es heute um Kirche und Glaube bestellt ist. Er nimmt drittens in den Blick, was das Volk Israel im Exil gelernt hat, um zu zeigen, wie wir heute diese Exilserträge analog vorwegnehmen könnten, um es bei uns nicht bis zur Diaspora-Situation kommen zu lassen. Er zeichnet schließlich viertens prototypisch eine mögliche angemessene Kirchengestalt der Zukunft in unserem Kulturkreis und weist auch auf die mittelfristigen Alternativen hin, auf die wir zugehen, wenn wir uns nicht dafür entscheiden.

Der Prophet Amos steht als Motto über diesem Beitrag. Er ist der erste Prophet, dessen Weissagungen schriftlicht überliefert sind. Er wirkte zur Zeit der Könige Jeroboam II. und Usia, etwa 200 Jahre vor dem Exil, in der wirtschaftlichen Hochblüte Israels. Mit Amos beginnt eine neue Phase der Prophetie in Israel. Vor ihm richtet sich die prophetische Rede an die Könige und ihr Wirken; sie ist in den Geschichtsbüchern verzeichnet. Ab Amos bekommt die prophetische Tradition eine eigene schriftliche Form und richtet sich an das ganze Volk Israel. Die Verantwortung des ganzen Volkes Gottes für seine Entwicklung, in unserer Zeit auf dem Konzil erstmals wieder formuliert, wird zum Kernthema der *Gerichtsprophetie*.[1] Es steht uns Heutigen wohl nicht an, sie in ihrer Härte auch nur analog nachzuzeichnen. An sie sei vor aller Analyse motivisch als wesentliches Element erinnert.

1 Am Ende einer Ära

Die Konzilsära neigt sich dem Ende zu. Die Konzilsgeneration, die mit viel Geisteskraft und Einsatzfreude die Kirche in ihrer heutigen gemeindlichen Form hervorgebracht hat, wird langsam alt. Die ehedem vollen Kirchen werden merklich leerer. Die Gestaltung der Gottesdienste, nach wie vor mit viel Liebe, erfreut nicht mehr wie früher. Die eigenen Kinder, die man im Glauben erzogen und an das kirchliche Leben herangeführt hat, finden daran kein Interesse, sondern engagieren sich in der Grünbewegung oder in den NGOs. Die selbstverständliche Babytaufe wird nicht mehr überall praktiziert, vor allem in den großen Städten sinkt der Prozentsatz der Katholiken an der Einwohnerzahl dramatisch. Die Volkskirche geht zu Ende. Auch die ländliche Kultur verliert ihre bäuerlich-katholische Prägung, die Kinderzahl der Familien und damit der potentielle Priesternachwuchs (traditionell sehr häufig die männlichen Spätgeborenen) sinken deutlich. Steuerberater sind per Gesetz verpflichtet, ihren Klienten den Kirchenaustritt als wesentlichen Steuereinsparungsposten zu empfehlen, und viele entsprechen dem, zumal sie ohnedies keinen vitalen Kirchenbezug haben. Die Kircheneinnahmen sinken dramatisch, ganze Bistümer kommen in massive Finanznot. In Einsparungszeiten ist jedem das Hemd näher als der Rock; ein kreativer Umgang mit der neuen Situation ist kaum zu erwarten.

Die innerkirchlich deutlich getrübte Stimmung korrespondiert mit dem sinkenden Ansehen der Kirche in der Gesellschaft. Zwar steht sie mit ihrem umfassenden und hochkompetenten diakonischen Engagement nach wie vor in hohem Ansehen. Zugleich ist eine Kirche, die sich vor allem den Notlagen der Menschen verschreibt, in einer „Spaßgesell-

[1] Vgl. „Amos", „Babylon und Israel" und „babylonisches Exil", in: Gaalyahu Cornfeld / Johannes Botterweck (Hgg.), Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie, Bd.1, Bergisch Gladbach 1969, 81-85; 239-259; 470-475; Claus Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (ATD Ergänzungsreihe 6), Göttingen 1978, 109-120.

schaft" jene Institution, um die man den weitesten Bogen macht. Zudem ist der Glaube im Alltagsleben unsichtbar geworden. Das althergebrachte bäuerlich-traditionale Brauchtum passt nicht in eine moderne Stadtkultur, das Kirchenjahr mit seinem agrarischen Zyklus weder zu den industriellen noch zu den persönlichen oder den touristischen Rhythmisierungen des Lebens. Christliche Symbole sind längst der Kirche enteignet und zu beliebig nutzbaren Mode- und Werbemotiven geworden. Die persönliche Lebensführung auch der engagierten GemeindechristInnen gilt als gewissensgeleitete Privatsache, die keine kirchlich-moralische Bevormundung duldet. Und selbst die wenigen Priester sind im Straßenbild nicht erkenntlich, weil sie im Zuge der Volk-Gottes-Theologie (damals zu Recht als symbolischer Abschied vom „Hochwürden") ihre Priesterkleidung abgelegt haben. Wer diese dennoch (unter den Jungen) trägt, ist häufig hochgradig traditional-klerikal orientiert. Ihrer ansichtig zu werden, drängt die Konzilsgeneration erst recht in die kleine heile Welt der eigenen Gemeinde. Zu sehr erinnern sie an die kirchenpolitische Verhinderung all ihrer konziliaren Sehnsüchte auf eine andere, heutigere Kirche. Die Öffentlichkeit ist dagegen – spätestens seit der großen Globalisierungswelle nach dem Fall des Ostblocks – von den Spielregeln der Religion des Geldes und des Profits geprägt: hedonistischer Materialismus, rücksichtsloser Eigennutz ohne Verantwortung und Reue, ist ihre Devise.

Das Volk Gottes, die verbliebenen Engagierten, finden sich in einer fremden Welt wieder, die nicht mehr die ihre ist. Alles, wofür sie gekämpft haben, scheint nicht mehr zeitgemäß oder kirchenpolitisch machtvoll torpediert: die Gewerkschaften und die sozialen Spielregeln der Arbeitswelt, der Feminismus und die zu fördernde Gleichberechtigung der Frauen, die Abschaffung des Pflichtzölibats und die Weihe der viri probati, die kirchlich-sakramentale Anerkennung der wiederverheirateten Geschiedenen und der Homosexuellen in ihrer individuellen Lebensentscheidung, die institutionelle Interkommunion mit den lutherischen Kirchen und die Priesterweihe der Frauen. Das Volk Gottes ist in die Fremde geworfen, zerschlagen, verstreut, ohne Zukunft. Trauer ist angesagt. Das alttestamentliche Bild der Verschleppung des Volkes Israel ins Exil und ihre Tränen in der Diaspora scheint auf neue Weise angebracht. Es hat eine starke Evidenz für die Konzilsgeneration. Es signalisiert zugleich, dass der *Kampf verloren* ist. Trauer ist angesagt; keine/r braucht sich der Tränen zu schämen. Und weit draußen am Horizont leuchtet die Verheißung des Deuterojesaja vom „Licht für die Völker".

2 Es könnte noch viel schlimmer kommen

Vielleicht sind wir aber noch längst nicht so weit. Vielleicht erleben wir gegenwärtig erst die erste Welle der Deportation, des Geworfenseins ins Fremde, der noch mehrere weitere folgen werden, bis es zum finalen Exil kommt. Vielleicht geht es uns noch immer viel zu gut, sodass wir die Propheten nicht hören können, die vom nahenden Gottesgericht sprechen.

War es nicht ein Fehler, die ersten Propheten inmitten des Wohlstands zu überhören oder zu marginalisieren, die wie Amos und Hosea davor warnten, es uns auf Kosten der Armen gut gehen zu lassen, weil wir so das Reich Gottes verraten? Hätten wir nicht auf den Aufschrei der Befreiungstheologen der 80er Jahre[2] hören und wirksam die Ausbeutungsstrukturen der Weltwirtschaft bekämpfen müssen? Stattdessen haben wir auf Multi-Kulti gemacht, Südkirchentourismus betrieben, uns über Rom erregt, Projekte der Entwicklungszusammenarbeit und Fair-Trade-Programme entwickelt (eher am Rand der Kirche, aber sehr kompetent und wirksam!). Grundsätzlich hat sich jedoch nichts verändert, jedenfalls nicht zum Besseren. Und wir verdanken nach wie vor unseren immer wahnwitzigeren Wohlstand der Ausbeutung der „Dritten Welt".

Vielleicht hätten wir auch auf die Propheten der Sozialpastoral der 90er Jahre[3] hören sollen. Sie haben gefordert, eine Option für die Armen in den Gemeinden zu treffen, das kirchliche Leben vom Mitleben mit den Ärmsten prägen zu lassen, vom Diakonischen her das Wesen des Kirchlichen neu zu entdecken, Reich-Gottes-Praxis zu betreiben. Wir haben den Kopf geschüttelt: utopisch, nicht situationsgerecht, ein Verrat an der Volkskirche.[4] Vielleicht hätten wir sie ernster nehmen müssen. Vielleicht hätten wir unserem wohlsituierten bürgerlichen Gemeindeleben ein paar Außenseiter zumuten müssen, auf dass wir gelernt hätten, mit dem Fremden mitten unter uns zu leben. Wir haben eine hochprofessionelle Caritas aufgebaut, wir sind in vielen Bereichen sozial federführend (von der Flüchtlingsarbeit bis zur Hospizbewegung), wir können unzählige Stunden vor allem weiblicher Ehrenamtlichkeit im caritativen Bereich vorweisen. Und doch: Haben wir es uns nicht zu einfach gemacht? Warum haben sich die Arbeiterpriester der Konzilszeit in Frankreich bei uns nicht etablieren können? Warum hat der Ständige Diakonat das Caritative nicht mitten ins Gemeindliche und Liturgische hinein verpflanzt? Stattdessen haben wir die kirchliche Erneuerung über statistische Pastoralkonzepte der Kooperativen Pastoral gesucht, haben lange Jahre in fruchtbaren, letztlich jedoch folgenlosen Visions- und Leitbildprozessen verbracht, haben uns sogar McKinsey und den Maximen der Geldreligion anvertraut. Ist das alles nur eine Schuld von Rom?

Vielleicht geht das alles noch lange nicht weit genug. Vielleicht brauchen wir noch ganz andere Wellen der Ent-fremdung, bis wir zur *Umkehr* bereit sind. Vergegenwärtigen wir uns nochmals die biblische Exilssituation: Der israelitische König sitzt in Babylon im Gefängnis, allerdings mit allen Ehren; die Oberschicht einschließlich der Priester ist in fruchtbaren,

---

2 F.J. Hinkelammert, Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Fribourg 1985.

3 Hermann Steinkamp, Sozialpastoral, Freiburg 1991; ders., Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994; Norbert Mette / Hermann Steinkamp (Hgg.), Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral, Mainz 1997.

4 Vgl. Planung und Vision. Die Fragen nach der Zukunft der Seelsorge,in: Pthl 14 (1-2/94).

bisher unbesiedelten Landstrichen ansässig gemacht, um sie zu kultivieren, oder in Ruinenstädten, um sie wieder aufzubauen; der Tempel in Jerusalem ist zerstört, es gibt kein unmittelbares Zurück zum alten Opferkult; die neue zugemutete Heimat ist reich, mächtig, liberal und polytheistisch; die Israeliten erleben sich erstmals inmitten des Weltgeschehens, statt in einer kleinen eigenen Sonderwelt, so reich sie in ihrer Blütezeit war.

Phantasieren wir uns eine analoge Exilssituation in der heutigen Welt. Sie könnte so aussehen:

- Der Vatikan ist unfinanzierbar geworden. „Hollywood" hat den Vatikanstaat aufgekauft und ihn zu einem Erlebnispark „barocke Kirchenwelt" umgestaltet. Der Papst und sein Hofstaat beziehen eine Art Leibrente und dürfen die Gebäude nach Maßgabe der touristischen Notwendigkeiten weiterhin nutzen. Man sucht, die Situation als seelsorgliche Chance wahrzunehmen.

- Der Kölner Dom, ohnedies nicht mehr mit Gläubigen zu füllen, ist an ein internationales Bankenkonsortium verkauft, die ihn zu einem Businesszentrum umgebaut haben. Viele weitere Kirchen in zentraler Innenstadtlage Deutschlands sind ebenfalls von Banken, Versicherungen und der Erlebnisgastronomie aufgekauft. Der Würzburger Dom gehört einem großen Verlagshaus, das dort Esoterik-Literatur inmitten einer geistlichen Lesewelt unter die Leute bringt.

- Die Konkordate sind totes Recht, Kirchensteuer und Religionsunterricht sind abgeschafft, an den Schulen wird „Ethik" humanistisch fundiert und das Christentum gemeinsam mit den anderen Weltreligionen im Geschichtsunterricht behandelt. Kinder werden von ihren Eltern in den Glauben eingeführt und müssen einen Computertest zu Glaubensfragen bestehen, bevor sie zur Erstkommunion gehen dürfen.

- Zum katholischen Priesteramt wird nur noch zugelassen, wer in einem säkularen Beruf erfolgreich ist. Die Diözese schließt mit seinem Arbeitgeber einen Betriebsseelsorgevertrag auf ehrenamtlicher Basis, der vielerorts gern angenommen wird. Der Priester bringt sein Einkommen in das diözesane Budget ein und betreut in seiner Freizeit einige kleine Hausgemeinden seiner Wohnumgebung.

- Alle deutschsprachigen Diözesen haben gemeinsam eine theologische Fakultät auf Teilzeitbasis gegründet, die die theologische Ausbildung für Priester und Laien übernimmt. Einige reiche Basisgemeinden leisten sich stundenweise eine/n eigene/n LaientheologIn, um gemeinsam die neue Situation theologisch zu reflektieren und an Konsequenzen für einen christlichen Lebensstil zu arbeiten.

- Die Gemeinden sind verstreute Zentren der Sakramentenspendung, zu denen die wenigen Kirchgänger sonntags aus großem Umkreis anreisen. Einige Basisgemeinschaften mit Bewegungsspiritualität und ordensähnlichen Ansprüchen bieten weitere spirituelle Anziehungspunkte. An ihnen sind auch Nichtchristen gern gesehen. Besonders beliebt sind jedoch die bewährten Caritas-Stützpunkte, wo es für jede Not eine helfende Hand gibt. Jugendliche, die die Firmung wünschen, leben und arbeiten in ihnen zur Bewährung ein Jahr als freiwillige, unentgeltliche Einsatzkräfte.

3 Lernerfahrungen im Exil

Muss es so weit oder so ähnlich kommen? Ist die Kirche, wie wir sie kennen, unwiderruflich ein Auslaufmodell? Haben wir keine Alternative, als zu trauern und zu hoffen? Ist Einsparung das einzige pastorale Konzept, das wir uns leisten können?

Die Propheten haben das Volk Israel zwei Jahrhunderte lang gewarnt, dass es in sein Verderben rennt, wenn es so weiter macht wie bisher. Vielleicht hätte es sich das Exil erspart, hätte es beizeiten seine Lektion gelernt. Vielleicht können auch wir uns die Diaspora in einer extremen Form ersparen, wenn wir heute neu lernen, was Israel damals im Exil so schmerzlich lernen musste. Vier Erkenntnisse des Exils kommen in den Blick:

Die Diaspora ist ein Gottesgericht; Umkehr tut not.

Die erste, zentrale Erkenntnis des Volkes Gottes im Exil ist jene, dass nicht die Babylonier, nicht die anderen Schuld an der Misere tragen, sondern man selbst. Diese Einsicht hat eine tröstliche Seite: Gott steht nach wie vor zu seinem Wort, er hat seinen Bund nicht aufgekündigt, er bleibt der oberste König seines Volkes auch in der Diaspora, er ist nach wie vor mit ihnen und unter ihnen, auch wenn der Tempel als „Fußschemel Gottes" nicht mehr existiert. Es gibt aber auch eine harte, fordernde Seite: Gott sitzt über seinem Volk zu Gericht, weil es sich nicht an die Gesetze gehalten hat, die dem Bundesvertrag entsprechen. Ein Gericht ist aber nicht bloß eine Strafe, sondern primär eine Pädagogik: Das Volk Gottes soll sich jetzt, wo ihm alle Bequemlichkeiten als Folge des Bundes entzogen sind, wieder auf das Wesen dieses Bundes und seine Gesetze besinnen.

Angenommen, wir lassen uns auf diese Zumutung ein. Angenommen, wir prüfen, ob wir unsere heutige Situation der beginnenden Diaspora am Ende der Volkskirche und der Konzilsära als Gottesgericht zu sehen fähig und willens sind. Angenommen, wir kommen darüber hinweg, dass uns das Gerichtsmotiv als unerträglich traditional, dem Glauben an die Liebe Gottes widersprechend und damit unzumutbar erscheint. Dann entdecken wir vielleicht, dass unsere Visionsarbeit und unsere Leitbildprozesse ein Zeichen dafür sind, dass wir nicht mehr sicher sind, wer wir als

Kirche sind und wozu und wohin wir sollen. Auch unsere Propriumsdiskussionen, die Debatten um das kirchliche „Kerngeschäft", verweisen auf diese Identitäts- und Zielkrise.

Die Lösung des Propheten Amos war: „Sucht den Herrn, dann werdet ihr leben" (Am 5,6). Jesus bringt es in der Bergpredigt auf einen umfassend neuen Punkt, den des Reiches Gottes: „Euch muss es zuerst um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben." (Mt 6,33) Das Kernthema der Verkündigung Jesu Christi, unnachahmlich kurz, präzise und lapidar als Motto an den Anfang des Markus-Evangeliums gestellt, lautet ebenso: „Jesus verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist euch nahe gekommen. Kehrt um und glaubt!" (Mk 1,15)

Was hieße das für heute? Unsere Zeit als Menschen, als Volk Gottes, als Kirche findet dann zu ihrer Fülle, wenn uns das Reich Gottes nahe kommt, es uns nahe geht, es uns so nahe geht, dass es uns nicht mehr los lässt. Dann sind wir fähig und bereit umzukehren und Jesus Christus nachzufolgen, „der uns in allem gleich war außer der Sünde" (so die dogmatische Tradition). Er stand also nicht auf dem normalen Boden der Tatsachen, die jene des Sündenfalls und der Erbsünde sind, sondern hatte – bildlich gesprochen – seine Füße im Himmel. Wer in diesem Sinn umkehrt und nachfolgt, verlässt die Logik der Erbsünde, die „ganz normal" ist: die Logik von Selbstdarstellung, Eigennutz und Bequemlichkeit. Er/sie vertraut sich der Logik des Himmels an, der Logik des Reiches Gottes, die unter „ganz normalen" Bedingungen immer ein Wunder der Liebe ist: „Das Reich Gottes ist nicht Fraß und Völlerei", also kein bequemes Leben in maßlosem Luxus, so lesen wir bei Paulus, „sondern Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Heiligen Geist" (Röm 14,17).

Sucht man diese Spielregeln des Reiches Gottes für die heutige Zeit zu verstehen, so könnten sie bedeuten:

- *Gerechtigkeit*: Solidarität mit und Verantwortung für die Opfer unseres Wohlstands
- *Schöpfungsfrieden*: Lebensgestaltung gemäß dem LILA-Prinzip (s. u.) und
- *Freude im Hl. Geist*: gelassene Arbeit in heiterem Gottvertrauen (ora et labora)

Die erste Herausforderung unserer spürbar werdenden Diasporasituation ist demnach eine Umkehr zum Reich Gottes und seinen Spielregeln. In welcher Art und Qualität diese zu geschehen hätte, erschließt sich näher aus dem Bedenken einer zweiten Lernerfahrung der Israeliten im Exil:

Gott ist der Herr des ganzen Kosmos;
Erlösung ist unteilbar und ganzheitlich.

Israel erkennt im Exil, dass Jahwe nicht bloß ein kleiner Stammesgott ist (wenn auch der ihre), sondern dass er der Herr der ganzen Welt ist, der Schöpfer des Himmels und der Erde. Der neue David, der Messias, der aus ihrem Volk hervorgehen wird, ist – so spätere Einsicht – ein König und Herr von kosmischer und apokalyptischer Dimension. In der Folge gibt es für uns als ChristInnen und als Kirche keine private Erlösung, kein subkulturelles Seelenheil. Wir werden uns als Kirche stärker, konsequenter und expliziter für die „Geburtswehen der ganzen Schöpfung" (und in sie eingewoben der Menschen und ihrer sozialen und politischen Ordnungen) verantwortlich sehen müssen, wollen wir uns die Diaspora in ihrer extremen Form ersparen.

Was könnte das konkret heißen? Die heutige Zeit hat uns dazu bereits praktische Leitlinien gewiesen, die unserer kirchlichen Frömmigkeitstradition entgegenkommen. Das oben im Kontext des „Schöpfungsfriedens" genannte „LILA-Prinzip" (mnemotechnisch nach den Anfangsbuchstaben seiner vier Prämissen) ist eine postmodern etablierte Alternative zur ausbeuterischen Eigenlogik der Moderne.[5] Postmoderne Menschen sind geneigt, zumindest die letzte Etappe der heutigen Moderne mitsamt ihrer Kirche in einer selbst verschuldeten Misere zu sehen. Das impliziert jedes Mitleid: war doch all dies gut gemeint, folgte nur der Logik der einmal als richtig eingeschätzten Entwicklung, wurde bloß irgendwann übersehen, dass die anfangs so richtig erkannte neue Wahrheit von der Berufung des Menschen zur Eigenverantwortung und Gottunmittelbarkeit inzwischen zur ideologischen Selbstsetzung und Göttlichkeitsanmaßung geworden war. „Nur ein Gott kann uns retten!" sagen die Postmodernen und hoffen inständig, dass die alten Verheißungen noch gelten:

- **L**ebendigkeit: Wir sind zum Leben (einem dynamisch schöpfungsgemäßen und geistgewirkten) und nicht zum Tod (dem industriell oder bürokratisch Machbaren) berufen – es gibt eine Auferstehung aus allen Toden, und wir sind in sie hineingetauft.

- **I**mmaterielles: Wir leben aus den immateriell-existentiell-personalen Werten auf der Basis materieller Gegebenheiten (Konsumsucht ist Liebesersatz; auch die Kirche verdankte sich noch nie Strukturmaßnahmen, statistischen Pastoralkonzepten und finanziellen Einsparungsplänen) – „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; und alles andere (die Charismen zum Kirchenaufbau und zur Heiligung der Welt) wird euch reichlich geschenkt werden".

---

5 Vgl. Maria Widl, „Ganzheitlichkeit", in: Hans Gasper / Joachim Müller / Frederike Valentin (Hgg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg 2004.

- **L**angzeitwirkung: Wir leben im Kontext der Ewigkeit, und Gott, der Himmel und seine Mächte und Gewalten, Tröster und Begleiter sind dem alltäglichen Lebensvollzug unmittelbar (die Welt ist weder ein Jammertal noch in der Hand des Teufels; noch ist die Welt eine säkulare Angelegenheit, von der bloß die Kirche ausgenommen wäre) – Gott ist der Schöpfer des Himmels und der Erde, sein Name ist Immanuel, Jahwe, Jesus (der Ich-bin-da-mit-und-für-euch). Unsere Bestimmung ist der Himmel und unsere Pflicht, die Schöpfung als Angeld auf ihn zu ehren und zu gestalten.

- **A**lternativen: Wir sind erlöst aus der quälenden Ausweglosigkeit der Sachzwänge und der heroischen Plage der Sisyphusarbeit; denn wer sich der Logik des Reiches Gottes anvertraut, dem eröffnen sich jederzeit Alternativen, die inmitten aller selbst gemachten Höllen das Reich Gottes aufleuchten lassen. Wir sind zur Freiheit der Kinder Gottes berufen, ein Volk von Erlösten, der Erbschuld der Sachzwänge umfassend und unwiderruflich entrissen, ins Land der Hoffnung geführt.

Sich dieser umfassenden Schöpfungs- und Erlösungslogik anzuvertrauen, ist weder selbstverständlich, noch ergibt es sich von selbst. Die kirchliche Tradition kennt als Übungsweg der Umkehr zur Reich-Gottes-Logik die evangelischen Räte. Sie sind keineswegs auf ihre Grundform im Ordensleben beschränkt, sondern konkrete Wege der Umkehr für jede/n einzelne/n ChristIn ebenso wie für die kirchlichen Institutionen. In ihnen geschieht jene „Heiligung der Welt", die Papst Johannes Paul II. so konsequent als den Grundauftrag von Kirche angab, der gemäß dem Konzil in der Hand des ganzes Volkes Gottes, speziell der Laien, liegt. Zu ihrer Leitung und sakramentalen Stärkung sind ihnen die Priester in ihrem Dienstamt beigegeben. Betrachtet man die evangelischen Räte als Übungswege der Umkehr von einem Lebensstil, der uns (als Folge der Erbschuld) „ganz normal" erscheint, zu einer alltäglich christlichen und kirchlichen Lebenspraxis, so könnten sie wie folgt verstanden werden:

- *Armut (materielle Ebene)*: die Reduktion materieller Güter, weil man für sie (ihren Erwerb und ihre Pflege) arbeiten muss (Reichtum bedeutet materielle Güter ohne Arbeit). Eigennutz als Folge der Erbsünde führt dagegen zur bedingungslosen Ausbeutung aller ökologischen und sozialen Ressourcen für viel zu billige Produkte, die schon zur Herstellung Unmengen an Energie verbrauchen, große Mengen an Lärm, Abgasen und Müll erzeugen und dann schnell weggeworfen werden, was der weltweiten und generationenübergreifenden Gerechtigkeit und Solidarität widerspricht.

- *Gehorsam (ideelle Ebene)*: Ausrichtung des Denkens und Wollens auf die Weisheit der Schöpfungsordnung; er bedeutet eine Einübung der Unterscheidung, was gemäß dem LILA-Prinzip richtig und wichtig ist. Die Bequemlichkeit der Erbsünde dagegen orientiert sich an alten

Gewohnheiten und Strukturen, ohne deren systemische Schadenswirkungen zu beachten.

- *Keuschheit (personelle Ebene)*: Verzicht auf Selbstdarstellung, um für Gott durchscheinend zu werden. Aus ihr erwächst die Freude der Kinder Gottes, die in gelassener Arbeit nicht erbsündig auf das *persönliche Prestige* schielen, und in heiterem Gottvertrauen sich nicht am kurzfristigen Erfolg, sondern am langfristigen Reich-Gottes-Ertrag orientieren.

Angenommen, wir würden uns auf einen solchen *Paradigmenwechsel* des kirchlichen Denkens und Handelns einlassen: Was wären die Konsequenzen?

- Zuerst würden wir spirituelle, asketische, diakonische und kontemplative Wege kultivieren, um wieder zu einer tiefen Freude an unserem Glauben zu kommen. Gegenwärtig erscheint der Glaube eher als eine Pflicht, ein Opfer und eine Mühe, die man sich selbst zwar auferlegt hat, anderen aber nicht zumuten möchte. Der Papst hat mit seinem Milleniumsprozess der Weltkirche einen solchen Vorgang der erneuerten Glaubensvertiefung ans Herz gelegt. Im deutschsprachigen Raum wurde er kaum wahrgenommen.

- Aus einer neuen Freude am Glauben (die nicht naiv-enthusiastisch sein muss, wie in manchen Bewegungen, es aber sein darf) erwächst die Sicherheit, andere dafür gewinnen zu wollen, weil es einfach ein gutes Leben ist, ChristIn zu sein. Damit müssen wir Kirchenentwicklung nicht mehr gemäß Einsparungsmaximen betreiben, sondern werden zu einem missionarisch-begeisternden Vorgehen fähig.

- Ein solch missionarisch-dynamischer Stil von Kirche benötigt dringend andere Strukturen, die sich nicht an der bürokratischen Verwaltung von Planstellen orientieren, sondern darauf bauen, dass Gott als Herr der Kirche ihr jene Charismen schenkt, die sie braucht (auch nach den klassischen Spielregeln des Katholischen). Dieser Charismen werden wir uns aber erst als würdig erweisen, sobald wir mit den schon im Amt befindlichen Priestern und Laien menschenfreundlicher und begabungsadäquater umgehen, statt – wie es mancherorts scheint – Personalmanagement als statistische Verteilung zum Stopfen von Planstellenlöchern zu betreiben. Ein solcher Umbau der Strukturen geht nicht von jetzt auf gleich, sondern erfordert alle schrittweise Behutsamkeit. Aber er kommt auch nicht von selber, wenn man nur lang genug einfach so weitermacht wie bisher.

- In diesem Prozess der Umkehr wird sich Kirche schließlich auf das Konzil besinnen: Ihr geistliches Wesen liegt in ihrem weltlichen Auftrag. Daher bestimmt auch „Christifideles laici" den Auftrag des ganzen Volkes Gottes darin, die Welt zu heiligen. Alle Pastoral ist demnach

darauf auszurichten, dass das ganze Volk Gottes, ihnen voran die Priester und hauptamtlichen Laien, eine neue Form christlicher Kulturgestaltung aus den evangelischen Räten als dringlich, der heutigen Zeit angemessen und neu zu erproben verstehen und annehmen.

Bevor diese Suche nach dem christlichen Kulturauftrag beginnen kann, tut eine Vergewisserung auf das Eigene und Eigentliche not. Sie kann sich an einer dritten Lernerfahrung der Israeliten im Exil orientieren:

Die Offenbarung geschah zu unserem Besten; es braucht eine Relektüre der Tradition.

Das Volk Israel ist im Exil seines Tempels beraubt; der eingeführte Opferkult ist nicht mehr möglich. Daher werden die Gesetze und Weisungen Jahwes aufs Neue bedeutsam, die dem Bundesschluss entspringen. Die Synagoge entwickelt sich zu einem Versammlungsort, wo die Schriften regelmäßig feierlich verlesen, bedacht und gelehrt werden. Zugleich erfahren die alten Texte eine Relektüre auf die neue Situation hin; die deuteronomistischen Überarbeitungen und Erweiterungen bilden eine epochale theologische Leistung.

Die Konzilszeit hat uns mit dem bibeltheologischen Ansatz einerseits, dem von Karl Rahner herkommenden existentiellen Ansatz andererseits, eine epochale Neuausrichtung der Theologie und eine Überwindung der Scholastik gebracht. Zugleich haben wir deren wissenschaftlich-argumentativen Grundzug erhalten. Zwei zentrale theologische Herausforderungen sind weitgehend ausständig, jedoch dringlich.

- *Den „Gott der Liebe" mit der katholischen Tradition versöhnen*

Die katholische Kirche hat in den vorkonziliaren Aufbruchsbewegungen entdeckt, im Konzil bestätigt und danach umfassend kultiviert, dass jeder Mensch eine von Gott ausgehende persönliche Berufung hat, die sie/ihn einmalig und wertvoll macht, weil Gott die Liebe ist. Die Verkündigung hat diesen Grundgedanken durch die Jahrzehnte erfolgreich vermittelt; er trägt seine Früchte in der Ökumene, im Dialog der Religionen, in der Suche nach einem friedlichen Zusammenleben der Völker, in der Überwindung totalitärer Regime.

Es ist der modernen Theologie jedoch bislang nicht gelungen, diesen theologischen Grundansatz in alle klassischen Bereiche der Theologie hinein durchzubuchstabieren. Im Gegenteil war sie eher geneigt, sie einen nach dem anderen für obsolet oder nicht mehr vermittelbar zu erklären, weil sie mit dem Gott der Liebe unvereinbar seien: die Opfertheologie (weil zu grausam), die Gnadentheologie (weil eines emanzipierten Menschen unwürdig), die Erlösungstheologie (weil ein auf Abwege geratener moderner Mensch nicht schuldig, sondern durch die Umstände bedingt in diese Situation geraten ist; er bedarf daher nicht der Erlösung

von Sünde und Schuld und somit der Umkehr, sondern der Ermutigung und Bestärkung).

Im Gefolge fielen auch alle moralischen Vorgaben und kirchlichen Gebote, weil das entwickelte Gewissen solcher nicht bedürfe. Und letztlich folgte dem zwangsweise die Sakramentenpastoral in einem insgeheimen Einverständnis, nicht zu thematisieren, dass Empfänger und Spender (diese zwar oft nicht persönlich, aber offiziell-amtlich) ganz andere Vorstellungen und Absichten damit verbanden. Dem daraus erwachsenden Konflikt mit römischen Vorgaben wurde mit deren unbedingter Kritik begegnet, die gegenseitige Haltung immer härter und unversöhnlicher: „Es geht um die Wahrheit!", sagen die einen. „Es geht um die Menschen", sagen die anderen. Der Konflikt zwischen Traditionalen und Modernen geht inzwischen durch Jahrzehnte; massiver Autoritätsverlust auf der einen, viele unversöhnte Verletzungen auf der anderen Seite prägen das Bild. „Was aus dem Gott der Liebe alles werden kann ..." konstatieren kopfschüttelnd die Postmodernen, die sich so sehr nach existentiell verankerter Wahrheit und spirituell geerdeter Menschlichkeit sehnen – und wenden sich an den Dalai Lama, eine andere weisheitlich-spirituelle Quelle oder die zahllosen Ansätze der so genannten „Esoterik".

„Nüchtern betrachtet ist unsere Pastoral eine einzige große Lüge!", konstatierte auf diesem Hintergrund, nicht ohne selbst darüber zu erschrecken, ein gestandener moderner Pfarrer und Dekan der Konzilsgeneration kürzlich bei einer kirchlichen Fortbildung. – „Warum haben wir heute in der Theologie so wenig Studierende, dass wir bald etliche Fakultäten werden schließen müssen?", fragte ich vor einigen Jahren einen theologisch ausgebildeten Soziologen. „Weil es in der Theologie seit 30 Jahren nichts mehr Neues zu lesen gibt", antwortete er lapidar. Ob er damit Recht hat? – Zumindest deuten die mancherorts allsonntäglich zu hörenden Wellness-Predigten über den „Gott der uns liebt, so wie wir sind" in dieselbe Richtung. Wir werden aus der Misere dieses Verkündigungsnotstandes, ebenso wie aus dem fruchtlosen Kampf zwischen Modernen und Traditionalen und aus der „pastoralen Lüge" nur herauskommen, wenn wir uns neuen theologischen Anstrengungen unterziehen. Sie werden zum einen darauf abzielen, den „Gott der Liebe" mit *allen* zentralen Inhalten der christlich-katholischen Tradition konstruktiv zu verschränken.

- *Der modernen Wissenschaft ein ebenbürtiger kritischer Partner werden*

Zum anderen steht ein weiteres Desiderat der Moderne dringlich an, das der Versöhnung von Theologie und den modernen Wissenschaften. Dieser Brückenschlag ist bislang in größerem Umfang nur zur Soziologie und zur Psychologie gesucht worden, wenngleich mehr in der Art einer gläubigen Annahme von deren Prämissen, denn in einer kritisch-konstruktiven Unterscheidung ihrer Vorgaben und Grundannahmen; was auch

diesen Wissenschaften zur Herausforderung würde und der Theologie neue akademische Beachtung brächte. Die heute ungleich mächtigeren Natur- und Wirtschaftswissenschaften und deren Auswirkungen in der Technik, der Medizin und der Politik sind hingegen maximal ethisch bewertet, jedoch nicht theologisch verschränkt worden (sieht man vom genialen, aber theologisch nach wie vor marginalen Ansatz Teilhard de Chardins ab). Erst wo wir diese Herausforderung einer kritisch-loyalen und wissenschaftlich starken Zeitgenossenschaft in breitem Rahmen annehmen, werden wir in der Verkündigung wieder etwas zu sagen haben, das das Niveau der „Esoterik" übertrifft.

Zugleich erreichen wir dadurch eine sichere Basis für den kirchlichen Kulturauftrag, der uns seit dem Konzil von den Päpsten nachdrücklich anempfohlen ist. Dazu kann es hilfreich sein, sich der vierten Erfahrung der Israeliten in der Diaspora anzunähern:

Die Fremde soll uns zur Heimat werden;
Inkulturation ist Evangelisierung.

Hätte der babylonische König Nebukadnezar die israelitische Kultur zerstören wollen, hätte er die Menschen nicht nur exilieren, sondern auch verstreut ansiedeln müssen (wie wir es mit den Fremdarbeitern verschiedenster Nationalität getan haben). Zudem hätte er ihr Staatsgebiet annektieren und mit eigenen Leuten besiedeln müssen (wie es die Israelis in Palästina lang konsequent taten). Er hat jedoch primär die Oberschicht ins eigene Gebiet umgesiedelt und sie in großen Gruppen beisammen gelassen, sodass eine intakte Sozialstruktur gesichert war. Zudem hat er ihnen fruchtbare, bisher unbesiedelte Landstriche anvertraut (das Zwischenstromgebiet), sowie ihnen Ruinenstädte zum Wiederaufbau übergeben. Am Hof, in Wirtschaft und Handel, waren sie bald etabliert und kamen zu beträchtlichem Wohlstand. Die Gesellschaftsordnung war weltoffen und liberal, eine Vielzahl an Religionen bestand friedlich nebeneinander. Auch die Propheten hatten gegen diese Gesellschaft nichts grundsätzlich einzuwenden, empfahlen im Gegenteil, in sie einzuheiraten und sie zur Heimat zu machen. So erklärt sich auch, dass nach der Eroberung des babylonischen Reichs durch den Perserkönig Kyros nur ein Teil der Exilierten zurückkehrten, während viele andere in der Diaspora blieben und bloß zum Laubhüttenfest nach Jerusalem zogen, um ihre geschuldeten Opfergaben zu bringen. Das Diaspora-Judentum bleibt bis in die heutige Zeit trotz der Bewegung des Zionismus und der Neugründung des Staates Israel gleichberechtigt.

Das Christentum hat die Notwendigkeit der Inkulturation des Glaubens immer gesehen und diese engagiert und kreativ betrieben, gestützt durch eine Inkarnationstheologie: Wie Gott in Jesus Christus realer Mann einer Zeit und Kultur wurde, um so die Menschen von innen heraus zu erlösen, so ist die Kirche beauftragt, jede Kultur anzunehmen, um sie von innen heraus mit dem Evangelium zu durchdringen. Für die heutige Zeit gilt das ebenso: Das Kernthema der weltkirchlichen pastoralen Vorga-

ben seit dem Konzil ist die *Evangelisierung*. Von Paul VI. in seiner epochalen Enzyklika „Evangelii nuntiandi" 1975 vorgestellt, wird sie zum Urdatum der Befreiungstheologie und zum Leitgedanken des Pontifikats von Johannes Paul II. Der „Bruch zwischen Evangelium und Kultur" sei das große Drama unserer Zeit, so Paul VI. Zur Überwindung reichen katechetische Maßnahmen oder missionarische Anstrengungen nicht aus. Es braucht eine neue Evangelisierung, die damit beginnt, dass sich die Kirche selbst neu evangelisiert, indem sie sich inmitten der Kulturen dem Evangelium neu aussetzt und sie von innen heraus mit dem Glauben neu durchdringt.

Wir werden als Kirche die Diaspora-Erfahrung der heutigen Zeit erst überwinden, sobald wir bereit sind, diese Zeit auch als unsere geistige Heimat anzunehmen. Damit unser Glaube darin nicht verwässert oder verdunstet – wie es seit Jahrzehnten und in letzter Zeit zunehmend rascher und deutlicher geschieht – bedarf es statt Anpassung und Subkulturbildung einer Inkulturation, die mit einer Selbstevangelisierung des eigenen kirchlichen Leben im expliziten Innen der heutigen Kultur beginnt. Wie lösen Christen ihre Finanzprobleme? Welche Art des Wirtschaftens und Arbeitens ist menschengemäß, familienfreundlich und schöpfungsgemäß? Was sind unsere Quellen der Hoffnung in einer rasend perspektivenlosen Zeit? Welcher Lebensstil ist gerecht, sozial und ökologisch? Welche Rolle spielt das Geistliche inmitten des Materiellen (und nicht bloß abgehoben davon; die systemischen Wissenschaften haben dazu gegenwärtig Anregendes zu sagen)?[6] Auf welche Weise kann die gegenwärtig (auch innerkirchlich) weit verbreitete postmoderne Volksreligiosität[7] der so genannten „Esoterik" wieder explizit katholisch-christlich gestaltet werden?

4 Aufbruch statt Einsparung

Angenommen, wir lassen uns auf diese Diaspora-Situation im beschriebenen Maße ein. Angenommen, wir sind bereit zu einem Paradigmenwechsel im kirchlichen Denken und Handeln. Angenommen, wir nützen die zwischenzeitlich nötigen Einsparungen zu einer Strukturreform. Angenommen, wir vertrauen dem Heiligen Geist und dem Papst[8] und wagen einen Aufbruch. Angenommen, wir lassen uns von einer apokalyptischen Hoffnung leiten.[9] Dann stellen sich zwei weitere Fragen: Wie kann eine Kirche der Zukunft bei uns aussehen? Wie kommen wir praktisch dorthin?

---

6 Vgl. Harald Zycha, Organon der Ganzheit. Die Überwindung des reduktionistischen Denkens in Naturwissenschaft und Medizin durch die Kybernetik, Heidelberg 1996.

7 Vgl. Maria Widl, „Volksreligiosität", in: Hans Gasper / Joachim Müller / Frederike Valentin (Hgg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg 2004.

8 Papst Johannes Paul II., Novo Millennio Ineunte zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (VAS 150), Bonn (DBK) 2001.

9 Papst Johannes Paul II., Ecclesia in Europa. Nachsynodales Apostolisches Schreiben zum Thema „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa", 28. Juni 2003 (VAS 161), Bonn (DBK) 2003.

Die gegenwärtigen Kirchenstrukturen bei uns entsprechen einerseits einer Spätform der Volkskirchlichkeit, die eine flächendeckende Überwachung der Schafe und ihre lückenlose sakramentale Versorgung bedingt. Sie wird kontrastiert von der modernen Gemeindekirchlichkeit, die mancherorts freikirchliche Züge annimmt. Beide wissen sich durch die nachkonziliare Gemeindetheologie gedeckt, die die Pfarrei „als Kirche für alle am Ort" konzipiert. Daher stehen den Pfarreien auch die weitaus überwiegenden Ressourcen an Geld und Personal zur Verfügung. Die faktische Entwicklung hat das Konzept jedoch längst ausgehöhlt: Die Pfarreien erreichen nur etwa 5-10% der Getauften (im großen Durchschnitt) als Gottesdienstbesucher und maximal 1-3% als gemeindlich engagierte ChristInnen. Diese schmale Personengruppe besteht zudem überwiegend aus Personen jenseits der Lebensmitte, mehrheitlich Frauen. Ihr Wirkungsgrad hinein in die Gruppe der getauften Nichtkirchgänger wie der Gesamtbevölkerung ist unbedeutend (ausgenommen mancherorts der diakonische Bereich).

Rechtfertigen diese Zahlen eine Konzentration nahezu aller Ressourcen in den Pfarreien? Die Traditionalen sagen „Ja", sammelt sich doch einzig dort das Volk Gottes regelmäßig um den Priester zum Herrenmahl. Die modernen Gemeindlichen sagen ebenfalls „Ja", sind sie es doch, die den Großteil ihrer (Frei-)Zeit in das kirchliche Leben investieren.

Theologisch betrachtet kommt das aber einem evangelischen Kirchenkonzept näher als dem katholischen. In unserem Konzept ist die Ortskirche nicht die Pfarrei, sondern die Diözese, das Bistum. Der Bischof ist ihr Vorsteher; er sammelt die Priester in einem Kollegium um sich und sendet sie – strukturell gesehen – stellvertretend für sich an die verschiedenen pastoralen Orte.[10] Da die Pfarrei gegenwärtig jedoch keineswegs repräsentativ für die Bevölkerung ist, zugleich jedoch eine massive religiöse Sehnsucht konstatiert werden kann,[11] wird es für eine Pastoral der Zukunft erforderlich, eine Vielzahl differenzierter kirchlich-gemeindlicher Orte zu fördern. Postmoderne Menschen sind wenig geneigt, in wesentlichen Fragen Kompromisse einzugehen. Sie beteiligen sich nur dort und nur soweit am kirchlichen Leben, als es ihren spirituellen und sozialen Erwartungen entspricht. Gegenwärtig werden jedoch vornehmlich traditionale und moderne Erwartungshaltungen bedient;[12] die postmodernen kommen nur in Nischen in den Blick.[13] Es wird also zukünftig nötig und nützlich

---

10 LG 18-28.

11 Vgl. Regina Polak (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002.

12 Vgl. Michael N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1997.

13 Zum Konzept der Deutungsmuster vgl. Rudolf Englert, Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart 1992; Maria Widl, Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Graz 1997.

sein, für jede katholisch legitime Frömmigkeitsform und spirituelle Erwartungshaltung eigene Formen des kirchlichen Lebens zu bilden.

Das kann die Pfarrei für sich gesehen niemals leisten. Es entspricht aber auch nicht dem katholischen Ortskirchenprinzip. Demnach muss der Bischof dafür sorgen, dass in seiner Diözese arbeitsteilig die Kirche „allen alles wird". Die Konkurrenz der Pfarreien hängt dann nicht mehr an der Frage, keine Firmlinge oder Kirchgänger an die Nachbarpfarrei „zu verlieren". Die Herausforderung besteht vielmehr darin, gemäß den Charismen und Anforderungen des konkreten Ortes eine ganz spezifisch anziehende Gemeinde zu formen, statt jedes Handlungsfeld bedienen zu wollen. Warum sollte nicht z. B. die Jugendpastoral eines Dekanates im zentralen Schulort gemacht werden, wenn es dort einen Seelsorger gibt, der das kann? In Städten findet diese Konzentration schon längst statt und die Menschen wählen ihre Gemeinde nach ihren Vorstellungen aus: schöne Kirche, gut predigender Pfarrer, klassische Kirchenmusik, familienfreundliche Gestaltung, traditionaler Stil usw.

Vielerorts steht einem solchen Konzept die traditionelle Heimatförmigkeit des Volksglaubens entgegen. Diese sollte auch keineswegs gestört werden;[14] sie stirbt aber aus. So kann daneben Neues wachsen, so man es sieht und entsprechend fördert. Ein Anfang wäre es, jenen Priestern und Laien, die das Charisma des Gemeindeaufbaus unter postmodernen Bedingungen besitzen, schrittweise einige Stunden ihrer Dienstverpflichtung zur Gründung einer neuen Stilform christlichen Lebens zu widmen (zum Schutz gegen die umfassend verzehrenden Ansprüche der Ortsgemeinde; bei Rechenschaftspflicht und diözesaner Vernetzung). All diese differenzierten Gemeinden dürften sich jedoch nicht nach herkömmlichem Muster selbst genügen. Im Gegenteil sind sie aufeinander, auf gegenseitigen Austausch, auf loyales Mitdenken mit der ganzen Ortskirche – also auf Katholizität – zu verpflichten. So entsteht schrittweise eine Kirchenstruktur als Netzwerk, wie sie theologisch richtig und zugleich zeitgemäß ist.

Wie bei allen Veränderungsprozessen ist nur ein behutsamer und gut kommunizierter, aber konsequent verfolgter schrittweiser Umbau zielführend. Dabei gibt es immer diejenigen, die voranstürmen und sich gut als Vorhut zur Erkundung des Terrains eignen. Sie werden gute und schlechte Erfahrungen sammeln und darin Projekte begründen. Wiewohl viele scheitern werden, werden einige sich bewähren und als Modelle für jene dienen, die Freude am Aufbau des Neuen haben, sobald sich seine Konturen konkret abzeichnen. So entsteht schrittweise eine breitere Landschaft des Neuen, das teilweise das Alte inspirieren, es teilweise aber auch nach seinem Absterben ersetzen wird. Sobald das Neue eine große Breite und Normalität erreicht hat, werden auch die früheren Beden-

[14] Was das Konzept der Seelsorgsräume jedoch tut; es wird zum Totengräber der Volkskirche.

kenträger sich darauf einzulassen bereit sein, sofern man im ganzen Prozess ihre Bedenken wirklich ernst genommen hat, ohne sich gleichzeitig dadurch von seinem Vorhaben abbringen zu lassen. Und schließlich werden ganz am Schluss auch die Nachzügler mit ins Boot wollen.

Kirche ist kein totes Gebäude, sondern ein „Haus aus lebendigen Steinen", ein Organismus des „einen Leibes mit den vielen Gliedern". Jeder Organismus befindet sich ständig im Umbau und ist deshalb lebendig. Solange wir auf unser Haupt, Jesus Christus, und unser Herz, den Heiligen Geist, vertrauen, haben wir ewiges Leben – und es ist uns „in Fülle" verheißen. „Fahrt hinaus!", rief uns der altersschwache Papst Johannes Paul II. in jugendlichem Elan zu. Geht es uns in aller beginnenden Diaspora noch zu gut? Sind wir zu bequem oder bloß zu mutlos?

Wir können auch so weitermachen wie bisher. Dann ordnen wir uns der Religion des Geldes und des Profits unter und machen uns zu ihren Gläubigen:

- Wir bewahren unseren Reichtum durch Einsparungen und beginnen bei denen, die kirchlich-strukturell am schwächsten sind und sich daher nicht wehren können: den hauptamtlichen Laien in der kategorialen Seelsorge und den Generationen der Jüngeren in ihren kirchlich nicht wahrgenommenen spirituellen Sehnsüchten.

- Wir schaffen der Spaßgesellschaft ihre Opfer aus den Augen, damit sie nicht stören, und kümmern uns weiterhin wirksam und im Verborgenen um die Kranken, die Alten, die Leistungsschwachen, die Flüchtlinge und die ausgebeutete „Dritte Welt".

- Wir lernen schrittweise, unsere allgemeine Seelsorge den emotionalen Wellness-Ansprüchen der Wohlstandsgesellschaft noch besser anzupassen und erheben dafür auch einen angemessenen finanziellen Beitrag.

- Wir finanzieren unsere Binnenstruktur über finanzkräftige Sponsoren, die sich und ihre Aktivitäten gern unter den kirchlichen Segen stellen und damit legitimieren.

Wir werden künftig auch mit dieser Form von Kirche einigermaßen guten Gewissens leben können. Wahrscheinlich steuern wir dann ganz von selbst und ohne größere Anstrengungen in eine Diaspora der extremen Form, wie oben beispielhaft beschrieben. Oder wir folgen den Propheten, wie Amos es damals einer war, und kehren rechtzeitig um.

„Sucht den Herrn, dann werdet ihr leben" (Am 5,6)

Paul M. Zulehner

Volk Gottes im Exil

Gottes Volk, seine Kirche, sei heute auf dem Weg ins Exil und könne dabei viel vom exilierten Israel lernen. Das ist eine der Grundbotschaften von Rolf Zerfaß' Beitrag „Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern". Im Folgenden will ich diese Grundannahme entfalten, in der Hoffnung, dass dadurch die prophetische Perspektive, ihr aus den biblischen Erfahrungstexten übernommenes „Leitbild" von Rolf Zerfaß ansatzweise operationalisiert werden kann. Solche Operationalisierungsarbeit ist allein deshalb vonnöten, weil Leitbilder nicht nur ermutigend auf den Weg locken, sondern in ihrer idealtypischen, ja idealisierten Verführbarkeit nicht selten genau das Gegenteil verursachen: dass die übermächtig scheinende Aufgabe, die ein Leitbild mit subtilem moralischen Appell einfordert, erst gar nicht angegangen wird. Statt dann das Volk Gottes auf den Weg zu bringen, bleibt es jammernd und depressiv auf seinen Träumen sitzen. Zudem wächst über die destruktive Kraft des Ideals (Wolfgang Schmidbauer) die Gefahr, dass sich die Träumer, randvoll mit Visionen, in der real existierenden Kirche nicht mehr zurechtfinden.

„Exil" könnte für die folgenden Reflexionen nichts anderes bedeuten, als dass die Kirchen in unseren Breiten ihre über Jahrhunderte bewährte soziokulturelle Grundlage und damit Stütze verlieren. Europa ist eben nicht mehr „christentümlich", das Christentum ist längst nicht mehr die Grundlage der Staatsverfassung europäischer Staaten, und das vergebliche Ringen um eine folgenreiche Erinnerung daran in der Europäischen Verfassung zeigt nur, wie sehr es eben kein „christentümliches Europa" mehr gibt.

1 Ende der traditionellen Sozialform

An die soziokulturellen Bedingungen ist gebunden, wie eine christliche Kirche arbeitet und welche Sozialform sie sich dazu gibt. War das Christentum im vorkonstantinischen Rom eine hocheffiziente verfolgte Untergrundkirche mit einer enorm flexiblen Sozialform, so glich sie sich, als Teil der nunmehr gesellschaftstragenden Kräfte, den neuen Verhältnissen an. Es bildete sich in der nachreformatorischen Zeit aus Friedensgründen als Sozialform die Staatskirche aus. Sie stellte mit allen gesellschaftlichen Mitteln sicher, dass die gesamte Bevölkerung der einen monopolisierten Konfession angehörte. Die Staatskirche wurde so zur Volkskirche. Wer nicht bereit war, sich daran zu halten, wurde ins Jenseits oder in späteren toleranten Zeiten ins Ausland ausgewiesen. Verursacht durch die große geistige, technische (Dampfmaschine), soziale (Klassenkampf) und politi-

sche Revolution (mit dem Ziel der Demokratisierung der Gesellschaften) wurde nach und nach nicht nur das soziokulturelle Gefüge umgestaltet, sondern änderte sich zunehmend auch die Arbeitweise und Sozialform der Kirchen. Ein einfaches Beispiel: War der Passauer Bischof Josephus Domincus Lamberg (1726) einzig darum besorgte, dass bei schweren Geburten die Hebammen notfalls auch im Mutterschoß tauften, schrieben die Deutschen Bischöfe verpflichtend eine Taufkatechese für die Eltern von Kindern vor, die längst nicht mehr quamprimum zur Taufe gebracht wurden.

Mit der Umformung zur modernen Gesellschaft änderten sich also nicht nur die Position der Kirchen in der jeweiligen sie privilegierenden Gesellschaft, sondern auch ihre Arbeitsweise und ihre Sozialform. Das allein deshalb, weil ein zentrales Moment der Modernisierung europäischer Gesellschaften die Individualisierung darstellte: die Ausweitung von Freiheitsgraden der Person bis in die letzten Winkel der sich modernisierenden Gesellschaften.

1.1 Auf den ersten Blick Verfall

Diese Entwicklung, die kulturell vor allem in den 68ern in die Tiefe der Bevölkerung getrieben worden ist, führt zum Abbau aller aufgespürten Fremdsteuerungen. Diese wurden in Institutionen, Normen und Autoritäten vermutet – weshalb diese Trias in eine Krise geriet. Die christlichen Kirchen, die just auf diesen drei Säulen aufbauten, wurden eines der prominenten Opfer dieser gesellschaftlichen Umbaukrise. Andere Institutionen (wie Ehe, Gewerkschaften) waren noch weit mehr davon betroffen.

Das führt zu dem, was allenthalben bekannt ist und beklagt wird: zu den Austritten aus den Kirchen, zum Leerbleiben der sonntäglichen Kirchenbänke, zur schrumpfenden Zahl von religiös-kirchlichen Dauerexistenzen wie Ordensmänner, Ordensfrauen und ehelose Priester. Auch die Selbstverständlichkeit der kirchlichen Feiern zu den Lebenswenden lockerte sich, obgleich diese biographiegebundene Form der Beteiligung sich als weitaus stabiler (weil heidnischer?) erweist als die kirchengemeindlichen Formen. Alle Daten deuteten auf einen Verfall der Kirchlichkeit hin – auf den ersten Blick zumindest.

1.2 Veränderung des Beziehungsmodus

Blickt man auf diese Entwicklungen ein zweites Mal, mit schärferer diagnostischer Genauigkeit, dann differenziert sich das Bild. Es gab ja in den freien Gesellschaften Europas – anders als im kommunistisch beherrschten Ost(Mittel)Europa – keinen politisch motivierten Krampf gegen die Kirchen. Im Vordergrund stand vielmehr der folgenreiche Anspruch moderner Bürgerinnen und Bürger, ihr Leben so zu leben, wie sie es für richtig erachteten. Selbststeuerung galt als das hehre Ziel, wählen können also. Dass solches Wählenkönnen nur in einem risikobeladenen Punkt nicht frei ist, merkten die Menschen erst später: dass sie nämlich bei dieser Wahl

niemand mehr vertritt und auch nicht entlastet. Der Zwang zur Wahl erwies sich für den Einzelnen zunehmend als hochriskant. Die Zunahme der Unübersichtlichkeit nicht nur durch die Fülle von Optionen, sondern auch deren Unsicherheiten wurde den Einzelnen zugemutet. Dies hätte nach einer zugleich wachsenden Daseinskompetenz verlangt, die sich aber im schwächer werdenden familialen System (vor allem wegen der Abwesenheit der Väter) nicht mehr so leicht einstellte. Das führte seit dem Beginn der neunziger Jahre dazu, dass gerade inmitten der hochmodernen Freiheitsgesellschaft (wovon fundamentalistische Gruppen in den Kirchen reichlich profitieren) die Zahl jener Menschen wieder zunimmt, welche die lästig werdende Last der Freiheit wieder loswerden wollen. Wollte man also in den 68ern die Freiheit vor repressiven Institutionen schützen, so muss man diese heute vor depressiver Vereinsamung bewahren.

Wie immer auch: Kirchlichkeit, gemeindliches commitment, ist jetzt nicht mehr eine Sache unausweichlicher gesellschaftlicher Zuweisung, sondern wird zum sensiblen Thema der Wahl durch die „freie" Person. Solch eine Situation bringt erhebliche Instabilitäten in der Kirchenbeziehung mit sich. Wählbare Kirchenbeziehungen reagieren weitaus stärker als zugewiesene auf Irritationen und auf Gratifikationen. Dabei zeigen rezente Studien über den Kirchenaustritt, dass es letztlich weniger auf die Irritationen ankommt, wenn jemand die kirchliche Gemeinschaft formell verlässt, sondern dass das Fehlen von Gratifikationen entscheidend wirkt. Irritationen haben die Gehenden wie die Bleibenden gemeinsam. Was sie unterscheidet, sind die erfahrenen Gratifikationen.

Im Zuge der Individualisierung wurde auch die Religion „individualisiert", zur Sache der Person. Das konnte sowohl zur Personalisierung der Religiosität (als der subjektiven Seite der Religion) führen, zu einer Gläubigkeit aus Entschiedenheit also. Ebenso konnte die Privatisierung sich abwählerisch erweisen: Von der Abwahl jeglicher Religion hin zu jenen, die sich an naturalistisch-humanistischen religionsartigen Konzepten orientieren, bis schließlich hin zu den vor allem unter Frauen verbreiteten ReligionskomponistInnen stehen den einzelnen Personen sozial ungestraft heute alle Möglichkeiten offen.

Insofern Religion als Religiosität unsichtbar wird (Thomas Luckmann sprach daher von der „invisible religion"), scheint sich Religion total zu entkirchlichen. Selbst das ist aber nicht der Fall. Neuere Studien über Institutionen lassen eine Gegenbewegung zu einer wählerischen „Reinstitutionalisierung" erkennen. Institutionen schmälern ja nicht nur die Freiheit des Einzelnen. Als kollektive Erinnerung entlasten sie den Einzelnen auch. Sie spielen dem wählerischen Menschen – durchaus gewaltfrei – bewährte Lebensweisheit zu. Daraus erwächst heute nicht immer formelle Kirchenbindung, wohl aber entsteht so etwas wie eine verschämte „unsichtbare Kirchlichkeit". Mit manchen Positionen der Kirche sympathisieren solche Ungebundenen unverbindlich. Sie schätzen den Einsatz für den Frieden, für sozial Benachteiligte, und sie sind dankbar für das Enga-

gement der Kirchen für mehr Gerechtigkeit. Spirituelle Wanderer holen sich aus dem spirituellen Schatz der Kirche Hildegard von Bingen, Meister Ekkehard oder Jakob Böhme.

2 Den Untergang verwalten

Die christlichen Kirchen haben zunächst auf diese Entwicklungen lediglich systemkonform reagiert: Ein weitsichtiges Agieren ist wegen der Schwerfälligkeit der Großorganisation Kirche leider bislang ausgeblieben.

2.1 Priestermangel

Reagieren musste die katholische Kirche auf den von Fachleuten schon am Beginn der neunziger Jahre prognostizierten, jetzt aber erst nach dem Eintreten der Prognose ernst genommenen Mangel an „Priestern in Ruf und Reichweite". Die im Laufe der Zeit errichteten Pfarrgemeinden können heute in vielen Kirchengebieten kaum noch zur Hälfte mit einem Pfarrer „versorgt" werden – ein Wort, das entweder an überholt geglaubten Klerikalismus erinnert oder aber wohlwollend umgedeutet werden kann als gemeinsame Sorge der kirchlichen Gemeinschaften um ihre kleineren Einheiten und um deren Zusammenhalt, damit sie vor allem inmitten zeitgenössischer Bedrängnis die Kraft behalten, in der Spur des Evangeliums zu bleiben.

Raumpflegerische Lösung

Auf diese erste Herausforderung des überkommenen Kirchensystems hat die katholische Kirche (trotz der Erneuerung ihrer Ekklesiologie auf dem Konzil) in einer beunruhigend hilflosen Weise reagiert: raumpflegerisch. Die Zahl der Seelsorgeeinheiten wurde der Zahl der für die Pfarrseelsorge verfügbaren Priester angeglichen. Das führte zu pastoralen Pfarrverbünden und seelsorglichen Megaräumen.

Verschärfte Klerikalisierung

Die Wirkungen dieser Neuordnung der pastoralen Räume sind nicht unerheblich. Zum Ersten kommen auf die Leiter dieser pastoralen Megaräume neuartige Aufgaben zu. Pastorales Management wird immer wichtiger. Die Priester, aber auch die Einrichtungen der Pastoralen Fort- und Weiterbildung haben darauf schon reagiert. Die Priester wünschen sich Training in Organisations- und Personalentwicklung, dementsprechend bieten immer mehr kirchliche Einrichtungen pastorale Managementkurse an.

Sehr viele Priester stört laut zentraleuropäischer Studie „PRIESTER 2000"[1] diese Entwicklung. Sie waren angetreten, in erster Linie biographienahe

[1] Paul M. Zulehner / Anna Hennersperger, „Sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40,31). Priester in heutiger Kultur, Ostfildern 2001; Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress, Ostfildern 2001; Paul M. Zulehner / Fritz Lobinger, Um der Menschen und der Gemeinden willen. Plädoyer zur Entlastung der Priester, Ostfildern 2002; Anna Hennersper-

Seelsorge zu machen und überschaubare Gemeinden zu leiten. In den pastoralen Megaräumen hingegen wird die Seelsorge immer weniger biographienah und zugleich immer mehr betriebsorientiert. Priester beklagen daher mit überwältigender Mehrheit zu Recht den Verlust unmittelbarer Seelsorge. Bernardin Schellenberger nennt das den „pastoralen Notstand" – vorausgesetzt, dass der priesterliche Dienst weiterhin eng an seelsorgliche Aufgaben gebunden bleibt und diese nicht an andere pastoral Mitarbeitende abwandern: KrankenhausseelsorgerInnen, PastoralreferentInnen, GemeindereferentInnnen und nicht zuletzt Ehrenamtliche. Nur unter dieser Bedingung, dass Priester in hohem Maße von der Seelsorge her definiert werden, bedeutet die gegenwärtige Entwicklung nach Schellenberger einen „pastoralen Notstand". Wenn man aber die Seelsorge aus dem Priesteramt auslagert, muss man sich im Klaren sein, dass dies eine historisch einmalige Neudefinition des Priesteramtes darstellte.

Die derzeitige Entwicklung hat bei aller praktischen Effizienz aber noch einen zweiten markanten Nachteil. Er führt zu einer faktischen Reklerikalisierung des Kirchenbetriebs. Alle guten Vorsätze, die sich auf die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* berufen, sind vergessen. Die Kirche wird nicht (mehr) umfassend vom Volk Gottes her konzipiert, in dem es nur Berufene und Geistliche gibt, darunter von Gott bestellte Amtsträger, Bischöfe, Priester und Diakone und vielleicht in Zukunft noch weitere Ämter als Ausfaltung des einen kirchlichen Dienstamtes (wie etwa Pastoralreferentinnen). Wären diese Vorsätze weiterhin handlungsleitend, dann wären die Probleme des Priestermangels nämlich nicht vom Klerus, sondern von den Gemeinden her anzugehen. Wie das aussehen könnte, darüber weiter unten gleich mehr. Hier muss vorerst konstatiert werden, dass die kirchliche Raumpflege sich am verfügbaren Klerus und nicht an den verfügbaren gläubigen Gemeinden orientiert. Dass diese „Lösung" nicht wenigen ein sehr schlechtes theologisches Gewissen bereitet, kann man daran erkennen, dass man dem ganzen schamlos klerikalen Vorgang das Feigenblatt der „kooperativen Pastoral" vorgehängt hat.

Dabei sind die Anliegen einer solchen „kooperativen Pastoral" theologisch durchaus beachtlich. Sie sind ein Versuch, die Ekklesiologie des Konzils zu operationalisieren. Aber letztlich bleibt sie vielfach Wunschdenken. Es geht den Verfechtern dieser kooperativen Pastoral wie einem aufgeschlossenen Paar. Dieses ist angetreten, die Beziehung unter Bedacht einer modernen Frauen- und Männerrolle partnerschaftlich zu gestalten. Sobald aber dann ein Kind kommt und angesichts der hohen Verschuldung ein Teil des Paares beim Kind bleiben muss, bauen sich die modernen Geschlechterrollen unverzüglich in die traditionellen zurück.

---

ger, Ein ein(z)iges Presbyterium. Zur Personalentwicklung von Priestern. Amtstheologische Reflexionen zur Studie Priester 2000, Ostfildern 2003; Paul M. Zulehner / Fitz Lobinger / Peter Neuner, Leutepriester in lebendigen Gemeinden, Ostfildern 2003.

2.2 Finanzmangel

Der Mangel an Priestern in pastoraler Ruf- und Reichweite bildet die erste Phase der Krise der herkömmlichen Kirchenstruktur. In einer zweiten Phase verlagert sich der Priestermangel auf einen bedrohlichen Finanzmangel. Beklagenswertes Beispiel dafür ist die Erzdiözese Berlin. Was dort passiert ist, ist im Modus der panischen Angst, es könnte auch in der eigenen Diözese passieren, inzwischen Grundlage für die kirchlichen Maßnahmen vieler anderer Diözesen geworden.

Betroffen sind bislang geldstarke Kirchen, jene also, die über die Kirchensteuer (Deutschland, Schweiz) oder einen Kirchenbeitrag (Österreich) jahrzehntelang ein komfortables wirtschaftliches Fundament hatten. Die Korrosion der Kirchenmitgliedschaft, in Deutschland die Lasten der Wende (Solidarbeitrag) und der anhaltenden Wirtschaftsflaute mit hoher Arbeitslosigkeit haben dazu geführt, dass entweder immer mehr Kirchenmitglieder mit niedrigen Einkommen überhaupt keine Kirchensteuer mehr entrichten und andere wegen der finanziellen Knappheit im Haushalt (wegen Arbeitslosigkeit, Solidarbeitrag) die Kirche verlassen, um finanzielle Erleichterung zu erleben. Was ein solcher Kirchenaustritt, der mit dem finanziellen Überleben mancher hoch verschuldeter Familien zu tun hat, theologisch bedeutet, wird hier nicht weiterverfolgt, muss aber bei der Umgestaltung der kirchlichen Sozialform in eine zukunftsfähige mitbedacht werden.

Betriebswirtschaftliches „downsizing"

In ihrer finanziellen Bedrängnis rufen immer mehr Bistümer betriebswirtschaftliches Know-how zu Hilfe. Hohes Ansehen genießt bei den Kirchenleitungen das auf diesem neuen Beratungsmarkt geschickt agierende Unternehmen *McKinsey*, das inzwischen den bislang misslungenen Versuch machte, möglichst viele Daten aus allen deutschen Diözesen über einen umfangreichen Fragebogen zu sammeln, um dann im Beratungsfall gleich anhand solcher Daten die Latte für die durchzuführenden Einschnitte rasch legen zu können: „Benchmarking" heißt dieser effiziente Vorgang.

Was dabei passiert, entbehrt nicht hohen betriebswirtschaftlichen Könnens. Das Hauptziel ist, aus der Sicht der in die wirtschaftliche Enge getriebenen Kirchenleitung mehr als verständlich, den Kirchenbetrieb auf eine Größe zurückzufahren, die wieder finanzierbar ist. Das Fachwort für diesen buchstäblich einschneidenden Vorgang heißt „downsizing" oder edler formuliert „redisigning". Alle Winkel des Kirchenbetriebs werden ausgeleuchtet. Es wird aufgespürt, was an Immobilien und Mobilien (Menschen) erübrigt werden kann. In Berlin führte das beispielsweise dazu, dass eine große Zahl von Pfarreien mit anderen fusioniert wurde. Von den hauptamtlich Mitarbeitenden wurde ein Drittel entlassen.

Verschärfte Ökonomisierung

Schon wird deutlich, dass sich solche Kirchenreform nicht einmal mehr am verfügbaren Klerus, sondern nur noch am verfügbaren Geld orientiert. Das führte etwa in der priesterarmen Erzdiözese Berlin zu dem makabren Ergebnis, dass das Bistum inmitten des drastischen Priestermangels einen nicht mehr finanzierbaren Priesterüberschuss verzeichnete und anderen Bistümer Priester „verkaufte" oder solche frühzeitig pensionierte. Das oberste Gestaltungsprinzip des Kirchenbetriebs ist eben betriebswirtschaftliche Vernunft. Theologische Rücksichtnahmen treten weit in den Hintergrund. Es geht gott-frei zu, a-theistisch sozusagen.

Reihung der „Grundfunktionen": Wegsparen von Diakonie und Bildung

Ein unentbehrliches Instrument beim „downsizing" heißt Priorisierung. Wenn etwas aufgegeben werden muss und anderes bleibt, braucht es als Entscheidungsgrundlage eine Rangordnung dessen, was im Betrieb herkömmlich gemacht wird, was morgen aber vorrangig geschehen soll oder eben auch nicht mehr gemacht werden kann. Für diesen Vorgang wird von den betriebswirtschaftlich Beratenden das Wunderkriterium der „Kernidentität" ins Spiel gebracht. Im Zuge des „downsizings", so die Botschaft, müsse sich eben die Kirche auf das zurückziehen, was unverzichtbar ist. Anderes könne sie lassen.

Die Pastoraltheologie hat in jahrzehntelangem Konsens dafür unfreiwillig vorgearbeitet. Es ist die „Lehre" von den kirchlichen Grundfunktionen. Diese werden nun aber nicht als durchgängige Dimensionen kirchlichen Lebens und pastoralen Tuns verstanden, sondern als Grundbereiche, als Arbeitsfelder. Gehen wir einmal davon aus, dass die Koinonia als „vierte Grundfunktion" von einer eigenen Art ist, geht es vor allem um „drei Grundfunktionen", deren altehrwürdige Namen *Liturgia*, *Martyria* und *Diakonia* sind.

Mit dem Aufkommen der von gut gebildeten Laien getragenen neuen pastoralen Berufe (GemeindereferentInnen, PastoaralreferentInnen) sowie den Diakonen sind diese „drei Grundfunktionen" schon insofern gewichtet worden, weil bestimmte Aufgaben die Priesterweihe voraussetzen und andere nicht; im Zuge des Priestermangels sind durch „Delegation" oder „Teilhabe" von Laien an presbyteral definierten Aufgaben die Grenzen aber wieder – inzwischen unter einem lautstarken, aber wirkungslosen Protest Roms – verwischt worden.

Schon solche Vorgänge haben Auswirkung auf die Definition der Kernidentität. Ihr zugerechnet werden nämlich vor allem jene Aufgabenfelder, in denen ein Priester unentbehrlich ist: Eucharistie, Predigt, Sakramente. Die Begründung ist, dass das sakramental vermittelte Handeln Gottes in der Kirche wichtiger ist als das diakonale Handeln von Menschen in der Kirche. Solche „menschliche" Bereiche werden nach Möglichkeit „outgesourct". Sie werden als Vorgänge gesehen, in denen die

Kirche in einer entstaatlichten Gesellschaft gesellschaftliche Dienste erfüllt und daher erwartet, dass diese Vorgänge auch vom Staat finanziert werden. Noch relativ gesichert ist die Finanzierung des Religionsunterrichts, nicht mehr so sicher die Finanzierung jener theologischen Fakultäten; noch mehr abgebaut wird in sozialstaatlich relevanten Bereichen, in der Diakonie. Und scharf gespart wird in der Bildung.

Sich auf die „Kernidentität" zu beschränken ist daher nicht nur betriebswirtschaftlich intelligent, sondern zugleich auch pastoral verheerend. In der Studie an Diakonen im deutschsprachigen Raum im Jahr 2002[2] wurden die Diakone gebeten zu sagen, an welchen pastoralen Vorgängen sie beteiligt sind und welcher der drei Grundfunktionen sie diese Aufgabe jeweils zuordnen. Das Ergebnis ist ernüchternd und zeigt, wie vergeblich die pastoraltheologische Liebesmüh mit der Lehre von den drei Grundfunktionen ist – noch mehr: wie gefährlich sie letzten Endes ist, wenn sie in die Hände der betriebswirtschaftlichen Kirchensanierer kommt. Es gibt (sieht man von der Verwaltung ab) letztlich keinen pastoralen Vorgang, der nicht an allen drei Grundfunktionen teilhat – was noch einmal zeigt, dass die unbemerkte Verlagerung von Funktion zu Bereich unzulässig ist.

Die Kernidentität der Kirche lässt sich daher nicht mit den drei Grundfunktionen beschreiben (was auch *Lumen gentium* nicht macht), sondern schon weit eher mit dem Grundgebot Jesu von der unlösbaren Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Die neuzeitliche Fundamentaltheologie hat dafür als Pole kirchlichen Handelns Mystik und Politik (Johann B. Metz, Dorothee Sölle, Rottenburger Synode), Kontemplation und Aktion (Roger Schutz) gesetzt. Das II. Vatikanische Konzil nennt die Kirche in Christus das Sakrament, also Zeichen und Werkzeug des liebenden Ineinanders von Gott und den Menschen (LG 1). Der von Rom aus unerfindlichen Gründen geheim kritisierte *Passauer Pastoralplan*[3] ist folglich zu Recht übertitelt *„Gott und den Menschen nahe"*. Eine Strukturierung dieses Plans nach Grundfunktionen wurde nach längerem theologischem Ringen ausdrücklich verworfen. Zum Glück. Das ermöglichte die bewegende Grundformel: *„Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Menschen, zumal den Armen, den Armgemachten auf."* Dabei könne der Weg nach Mt 25 auch umkehrt verlaufen: Wer mit compassion bei den Leidenden eintaucht, taucht (ob er es weiß oder nicht, hätte Karl Rahner jetzt formuliert) in Gott auf und wird (so hätte Rahner noch hinzugefügt) in dieser vielleicht in seiner subjektiven Erfahrung „atheistischen Weise" gerettet.

---

2 Paul M. Zulehner, Dienende Männer. Anstifter zur Solidarität. Diakone in Westeuropa, Ostfildern 2003; Paul M. Zulehner, Samariter-Prophet-Levit. Diakone im deutschsprachigen Raum. Eine empirische Studie, Ostfildern 2003.

3 Gott und den Menschen nahe. Passauer Pastoralplan 2000, Passau 2000; Dazu Paul M. Zulehner, Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung, Ostfildern 2003.

2.3 Hoher Preis: pastorale Depression, kein missionarischer Aufbruch

Die Früchte der betriebswirtschaftlichen Sanierung vieler deutscher Diözesen sind höchst zwiespältig. Die Finanzkammerdirektoren atmen auf. Doch wissen sie genau, dass sie bestenfalls auf wenige Jahre hin beruhigt sein können. Wenn es nicht zu einem starken Wirtschaftsaufschwung kommt, wenn es dazu nicht eine spürbare Trendumkehr in der Kultur und im Mitgliedschaftsverhalten gibt, kurzum, wenn nicht ein „missionarischer Aufbruch" kommt, kann man schon heute Verträge mit *McKinsey* für das nächste „downsizing" vorbereiten.

Für die Zeit bis dahin ist aber ein solcher „missionarischer Aufbruch" nicht wahrscheinlich. Was über den sanierten Bistümern lagert, ist nicht sonnige Aufbruchstimmung, sondern herbstlich-düstere pastorale Depression. Nach dem Weggang der betriebswirtschaftlichen Sanierer haben Gemeindeberatungen alle Hände voll zu tun, um einen weiteren Verfall der kirchlichen Organisationskultur hintanzuhalten.

Dass auch keine missionarische Energie beim nicht gekündigten Personal zu erwarten ist, hat damit zu tun, dass die nicht Entlassenen in der nächsten Zeit konformistisch alles Erdenkliche unternehmen werden, um auch beim nächsten „downsizing" ihre Stelle zu behalten. Unter solchen Vorzeichen droht kein missionarischer Aufbruch.

Dazu kommt, dass in den betriebswirtschaftlichen Verträgen die Arbeit an einer Erneuerung, einem pastoralen Aufbruch also, faktisch nicht enthalten ist. Die verantwortlichen Berater wissen darum und weisen die Diözesanverantwortlichen darauf hin. Zunächst ist aber in einer Notoperation der Betrieb zu sanieren, seine wirtschaftliche Zukunftsfähigkeit soll für die nächste Zeit gesichert werden. Doch die Frage, welches die Herausforderungen der Zeit (die „Zeichen der Zeit") an die heutige Kirche sind, wie sie ihren ererbten Auftrag genau an diesen „Zeichen der Zeit" neu justieren kann, was daher ihre konkreten pastoral-missionarischen Projekte sind und welche Sozialform sie dazu braucht: Solche Aufgaben sind nach dem betriebswirtschaftlichen Erfolg unbeantwortet. Noch mehr: Ihre Beantwortung ist aus betriebswirtschaftlichen Gründen erheblich schwieriger geworden. Denn was saniert und damit stabilisiert wurde, ist das untergehende Kirchensystem. An dieses wurden das verbleibende Personal und die bleibenden Mittel noch enger gebunden. Denn letztlich werden jetzt die anstehenden Entscheidungen nur im Rahmen des betriebswirtschaftlichen Systems getroffen. Das kann dazu führen, dass Priester trotz krassen Priestermangels abgegeben werden (statt mit dieser freigewordenen Reserve missionarische Projekte zu entwerfen). Hochqualifizierte Menschen werden leichtfertig gekündigt, weil es nicht um die Humanressourcen, sondern lediglich um die Geldressourcen geht.

Damit ist der Kernfehler deutlich sichtbar geworden, den heute viele Diözesen begehen. Sie verwalten eine veraltete und nicht mehr zukunfts-

fähige Kirchenorganisation statt jetzt die Kirchenorganisation von Grund auf umzubauen. Es wird ein Untergang mit hohem betriebswirtschaftlichen Aufwand verwaltet, aber kein Übergang gestaltet.

3 Den Übergang gestalten

3.1 Der Mensch ist der Weg der Kirche

Wer nicht nur den Untergang der bestehenden Kirchengestalt intelligent und effizient verwalten will, sondern sich für das „Übergang-gestalten" entscheidet, muss zuerst nach den Spielregeln Jesu und in seiner Nachfolge des Papstes Johannes XXIII. die „Zeichen der Zeit" lesen. Es sind aus der Sicht der Theologie jene Erfahrungen der Menschen, durch die hindurch Gott seiner Kirche den Weg weist, den sie in seinem Namen an der Seite der Menschen gehen soll. Im Dialog mit den Zeichen der Zeit und dem tradierten Auftrag, also an der Schnittstelle von Situation und Tradition, sind dann jene konkreten Leitbilder für kirchliches Handeln heute zu entwickeln, die Menschen verlocken, sich an ihnen auszurichten und von diesen bewegen zu lassen.

Wissenschaftliche Befunde ergeben, dass zwei große Themen die Menschen in den nächsten Jahrzehnten bewegen werden: die Frage nach der Gerechtigkeit inmitten der Freiheit und die Frage nach der Spiritualität inmitten der Säkularität.

Neue Soziale Frage: Diakonisierung

Nach dem Fall der Mauer und dahinter des kommunistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells ist es zu einem ungeahnten und unbehinderten Siegeszug des neoliberalen Kapitalismus gekommen. Dafür stehen die Begriffe „Globalisierung", „Privatisierung", „Deregulierung". Solche Vorgänge sind durch die informationelle Technologie möglich geworden und wirken sich auf die so einsgewordene Welt zwiespältig aus. Auf der einen Seite gibt es enorme wirtschaftliche Fortschritte, die durch den Fortschritt der Wissenschaften genährt werden. Auf der anderen Seite bringt solche Modernisierung viele Modernisierungsverlierer hervor.

Eine weltweite neue Soziale Frage tut sich auf. Sie betrifft nicht nur das Armutsgefälle vom reichen Norden hin zum nach wie vor verarmten Süden (in deren Mitte es jüngstens kleine Reichtumsinseln gibt). „Selbst in reichen Gesellschaften kann morgen jeder von uns überflüssig werden. Wohin mit ihm?" fragt besorgt Hans Magnus Enzensberger.[4] Überflüssig wird, wer nicht arbeitet, kauft, erlebt, genug weiß, wer die falschen Gene hat: die zu teuren Sterbenden, die in neodarwinistischen Konzepten störenden Behinderten, die Langzeitarbeitslosen, nicht zuletzt Kinder, welche das Lifedesign von Männern und Frauen zunehmend stören, weil sie

[4] Hans Magnus Enzensberger, Die Große Wanderung: 33 Markierungen; mit einer Fußnote „Über einige Besonderheiten bei der Menschenjagd", Frankfurt a. M. ⁴1992.

mit der Optimierung maximal leidfreien Glücks in knapper Zeit (Marianne Gronemeyer nannte es das „Leben als letzte Gelegenheit"[5]) so beschäftigt sind, dass sie füreinander und für Kinder immer weniger (im energetischen Sinn) „übrig haben".

Eine Forderung des Sozialethikers Jean B. Lacordaire aus Paris – in der Frühzeit der alten Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts formuliert – gewinnt an erneuter Aktualität: „Man muss der Freiheit immer Gerechtigkeit abringen." Gerechtigkeit wird somit zu einem der Grundthemen der Jahre vor uns, näherhin der Zugang der wachsenden Zahl von Menschen zu den knapper werden Lebenschancen der einen Welt.

Kirchen sind herausgefordert, Anwältinnen derer zu sein, die in Gefahr sind, als Modernisierungsverlierer überflüssig zu werden. Eine Diakonisierung der Kirche steht auf dem Programm. Ins visionäre Leitbild der christlichen Kirchen gehört daher, dass sie eine der verlässlichsten Anwältinnen der Modernisierungsverlierenden, der vom Überflüssigwerden Bedrohten sind und dazu helfende und politische diakonale Projekte entwickeln.

Megatrend „Respiritualisierung": Spiritualisierung

Das andere Thema, das die Kultur zumal in hochmodernen Gesellschaften zunehmend beschäftigt, ist Spiritualität unter den Bedingungen der Säkularität. Der Trendforscher Matthias Horx[6] ortet eine Respiritualisierung als Megatrend der späten neunziger Jahre. Immer mehr Menschen gerade moderner säkularer Kulturen (wie in den großen Städten Europas wie Wien, Brüssel, Lissabon[7]) gehören zu den spirituellen Wanderern. Obwohl sie auf oft widersprüchlichen und abenteuerlichen Wegen unterwegs sind, bewegt sie eine gemeinsame spirituelle Sehnsucht. Was dabei gesucht wird, ist höchst unterschiedlich: die spirituelle Reise ins Innere steht in Spannung zu einer spirituellen Reise ins Weite; gesucht wird Heilung, bei der Rituale eine zentrale Rolle spielen; nicht wenige sehnen sich nach Gemeinschaften mit einer Ethik der Liebe, die eine Art Avantgarde einer neuen Welt darstellen.

Günther Nenning, wacher Beobachter kultureller Entwicklungen, vermerkt kopfschüttelnd: „Die Sehnsucht boomt, aber die Kirchen schrumpfen."[8] Obwohl sich also der spirituelle Markt positiv entwickelt, schreiben die Kirchen rote Zahlen. Eine Folge einer langjährigen Selbstsäkularisierung? Jedenfalls steht der Kirche eine Spiritualisierung ins Haus. Und das nicht als Alternative zur geforderten Diakonisierung, sondern in einem ebenso untrennbaren polaren Verhältnis: so wie Gottes- und Nächsten-

5 Marianne Gronemeyer, Leben als letzte Gelegenheit. Zeitknappheit und Sicherheitsbedürfnisse, Darmstadt 1993.

6 Matthias Horx, Megatrends der späten neunziger Jahre, Düsseldorf 1995.

7 Paul M. Zulehner / Regina Polak / Isa Hager, Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Ostfildern 2002.

8 Günther Nenning, Gott ist verrückt. Die Zukunft der Religion, Düsseldorf 1997.

liebe voneinander nicht getrennt werden können. Ins visionäre Leitbild der Kirchen gehört demnach in den nächsten Jahren, dass sie für die spirituell Suchenden und Wandernden eine der besten gesellschaftlichen Adressen sein werden.

Aggiornamento

Mit den Forderungen der Diakonisierung und Spiritualisierung der Kirchen ist schon angedeutet, wie sich die Kirchen innerlich erneuern müssen. Beide entsprechen nicht nur den Zeichen der Zeit, sondern dem Grundauftrag, inmitten der Welt eine Gemeinschaft zu sein, die aus der Kraft von Gottes- und Nächstenliebe für die Welt heilsam ist.

Vom Erfordernis der Diakonisierung und Spiritualisierung her sind nicht nur kirchliche Projekte zu entwerfen (wie dies in kluger Weise der *Passauer Pastoralplan 2000* versucht hat), sondern sind auch die Kompetenzen der Menschen zu entwickeln, welche das Wirken und Leben der Kirche tragen: der ehrenamtlichen arbeitenden Mitglieder ebenso wie der Hauptamtlichen.

Wo all dies geschieht, erfolgt wie einst auf dem Konzil ein „aggiornamento". Dieser Vorgang bedeutet eingedeutscht „Verheutigung" und nicht „Anpassung ans Heute". Er verlangt von der Kirche mehr Nähe zum Menschen ebenso wie prophetischen Widerstand gegen all jene Kräfte, die dazu führen, dass menschliches Leben nicht auf-, sondern umkommt. „Der Mensch ist der Weg der Kirche." (Johannes Paul II.)

3.2 Strukturwandel

Eine so zeitgerecht und auftragstreu in einem arbeitende Kirche braucht angemessene Strukturen, die ihre Arbeit erleichtern statt erschweren. Um Missverständnissen vorzubeugen: Hier geht es nicht um die Grundstruktur der Kirche als Ganzes, um das also, was dogmatisch vorgegeben ist (vgl. *Lumen gentium*). Es geht um die je beste Organisation der pastoralen Arbeit und um jene Momente an der Sozialform, die historisch variabel sind (wie zum Beispiel Finanzgebarung, Haupt- und Ehrenamtlichkeit, Formen der Leitung und der „synodalartigen" Beteiligung an dieser). Welche Sozialform für die Kirche in den nächsten Jahren erwachsen wird, kann heute noch niemand klar sehen und formulieren. Es braucht dazu das Zusammenspiel all derer, die in der Pastoral den Kopf hinhalten, und jener, die darüber kompetent nachdenken. Im Folgenden sollen dazu einige Punkte in die Diskussion gebracht werden.

Kirchensteuerfreie Kirche

Die Kirche muss bei der Gestaltung ihrer Sozialform (ihres „pastoralen Unternehmens" also) das Diktat des Geldes beenden. Denn weder die Klerikalisierung noch die Ökonomisierung der Krise wird aus dieser herausführen, sondern lediglich das langsame Sterben der überkommenen Arbeitsweise und Sozialform der Kirche verlangsamen und damit verschärfen. Es braucht andere Ansätze für den Entwurf einer zeitgerechten Ar-

beitsweise und Sozialform der Kirche und in diesem Sinn ihrer Strukturen, die sowohl der Tradition wie der Situation gerecht werden. Kurzum: Es braucht visionsangemessene Strukturen.

Raumgerechte Seelsorge

Ein erstes Beispiel: Pastorale Megaräume zu schaffen und in diesen Großräumen die pastoralen Aufgaben unterschiedslos anzusiedeln ist der falsche Weg. Genau umgekehrt ist vorzugehen. Zunächst ist zu fragen: Welche Aufgaben sind im Rahmen der leitenden Vision zu leisten? Und dann: Welches ist der optimale Raum für diese Aufgaben. Geht man diesen Weg, erhält man gute und zugleich sehr differenzierte Ergebnisse.[9]

Lokale gläubige Netzwerke

Ein Paket kirchlicher Aufgaben erweist sich als sehr bodennah, in diesem Sinn als „lokal", kleinräumig. Dazu gehören alle jene pastoralen Aufgaben, die nahe an der Biographie einzelner Menschen und Familien sind: die Riten zu den Lebenswenden und die dort angesiedelten sakramentalen Feiern; die Sorge um den familialen Lebensraum (Ehe- und Familienpastoral, Familiengottesdienste), damit auch kirchliche Kindergärten und Kinderpastoral; die Sorge aber auch um die Kranken, Pflegebedürftigen und diese wiederum in Verbindung mit den familialen Lebenswelten.

Auf dieser Ebene sollen sich lokale Glaubensnetzwerke bilden. Das sind nicht unsere heutigen Pfarreien, obgleich es in diesen längst Ähnliches gibt. (Die Pfarreien werden als Strukturen lückenloser diakonaler Aufmerksamkeit, damit als „Netzwerke der Liebe" [Kardinal Christoph Schönborn] solange eine Bedeutung haben, als wir sie auch wirksam „bespielen" können.) Vielleicht sind es gläubige Gemeinschaften in der Größe von 70-100, die sich zurzeit aus einem Mitgliederpotential von etwa 1800 Personen rekrutieren. Sind es wahrhaft gläubige Gemeinden, die ihre ekklesiale Berufung angenommen, ihr Adsum gesprochen haben, sich also von Gott unvertretbar in den Dienst der Kirche genommen wissen und dazu die ihnen gegebenen Begabungen erkunden, entfalten und einbringen, dann soll in diesen gläubigen Netzwerken auch die Eucharistie gefeiert werden. Denn auf diese tendiert alles christlich-kirchliche Leben zu und lebt aus dieser, so das Konzil und gestützt auf dieses Johannes Paul II. (*Ecclesia ab eucharistia*, 2003).

Die Mitglieder dieser lokalen Glaubensnetzwerke betreiben für ihre Gemeinde gleichermaßen „time-„ wie „moneyspending". Ihre Stärke sind ihre eigenen Humanressourcen, also die Mitglieder, welche „randvoll mit dem Evangelium" ihre Begabungen dem Leben des Netzwerks zur Verfügung halten. Sie kümmern sich selbst um die erforderlichen finanziellen wie personellen Ressourcen, welche die Gemeinde braucht, um ihre

[9] Mehr dazu in: Paul M. Zulehner / Fritz Lobinger / Peter Neuner, Leutepriester in lebendigen Gemeinden, Ostfildern 2003.

Aufgaben intern und in ihrer Umwelt zu erfüllen. Es sind also Gemeinschaften, die – nach dem Ende einer Kirchensteuer – sich auch selbst finanzieren (und, wie sich zeigen wird, auch ort- wie weltkirchliche Projekte nach Maßgabe der Mittel mitfinanzieren).

Ein grundlegendes Prinzip ist jenes der breiten Beteiligung. Dies hat mehrere Gründe: Sozialpsychologisch ist klar, dass Identifikation durch Partizipation wächst. Auch das Subsidiaritätsprinzip mahnt an, dass Entscheidungen, die durch die Betroffenen selbst gefällt werden können, diesen (auch von der amtlichen Leitung) nicht abgenommen werden sollen. Das Hauptargument ist aber theologischer Art: Gottes Geist ist allen Mitgliedern des Gottesvolks gegeben. Jeder und jede hat daher etwas beizutragen, gemäß der eigenen Berufung und Begabung. Solche Synodalität ist kein Gegensatz zum kirchlichen Amt. Vielmehr ist klar, dass, je mehr Synodalität riskiert wird, auch das Amt umso wichtiger wird. Allerdings ist der Amtsstil in einer Gemeinschaft ohne synodale Kultur ein anderer als in einer Gemeinschaft mit einer synodalen Kultur.

Die Sorge, dass über Beteiligung das Evangelium in Gefahr gerät, weil über die Beteiligten der Zeitgeist in die Gemeinschaft eindringen könnte, gilt als Urgefährdung für alle, die sich nicht von der modernen Welt zurückziehen, sondern Zeitgenossen sind: also nicht nur für Laien, sondern auch für Priester. Die Friedenspriester in der Zeit des Kommunismus sind ein unwidersprechbarer Beleg dafür. Anzustreben ist in jeder kirchlichen Gemeinschaft, dass all jene, die sich beteiligen – Priester wie Laien –, dies aus der Kraft des Evangeliums tun. Zusätzlich ist es eine elementare Aufgabe der Amtsträger sicherzustellen, dass die ganze anvertraute Gemeinschaft/Gemeinde in der Spur des Evangeliums bleibt und gegebenenfalls dank seines prophetischen Amtswiderstands auf diese zurückgeführt wird.

Die Dienste, welche die Gemeinde entwickelt, einschließlich der Leitungsdienste in den verschiedenen pastoralen Projekten der Gemeinde, werden ehrenamtlich gemacht.

Insofern diese gläubigen Gemeinden eucharistiefähig sein sollen, brauchen sie jemanden, der der Eucharistiefeier, dazu den sakramentalen Feiern des christlichen Lebens vorsteht und der nicht zuletzt die Einheit dieser lokalen gläubigen Gemeinden mit der Ortskirche, repräsentiert durch den Bischof, sichtbar und lebendig erhält. Dies geschieht der Sache nach vor allem dadurch, dass jene, die ein Amt erhalten, dieses nicht von der Gemeinde, sondern vom Bischof in Verein mit seinem Presbyterium erhalten – alle hier Genannten legen daher bei der Priesterweihe die Hände auf.

Auch dieser priesterliche Dienst wird in Zukunft ehrenamtlich erfüllt werden. Bischof Lobinger und ich schlagen dafür seit einiger Zeit die so genannten „Leutepriester" vor. Es sind gemeindeerfahrene Personen und

vorab in diesem Sinn „viri probati", die auch die Fähigkeit vom Vorstehen besitzen und die der Bischof als gemeindliches Presbyterium auf die leere Priesterbank weiht. Sie erhalten eine angemessene Ausbildung (vielleicht in der Form des kommenden dreijährigen Bakkalaureats) und eine entsprechend intensive Fortbildung. Insofern das priesterliche Amt immer im Namen Christi berufen ist, Gemeinden zu gründen und zu leiten, ist der Dienst der Leutepriester vorwiegend in der Gemeindeleitung zu sehen.

Größerräumige missionarische Projekte

Die pastorale Aktivität einer Ortskirche (und kirchlicher Regionen) wird sich zwar vorrangig in diesen gläubigen Netzwerken ereignen, aber nicht darin erschöpfen. Es gibt viele pastorale Vorgänge, die nach einem größeren Raum verlangen. Dazu gehört heute die Jugendarbeit, die Bildungsarbeit, die Arbeit in und mit Medien, die gesellschaftliche Einmischung. Auch und gerade die diakonale Arbeit der Kirche, die zwar teilweise auch lokal-biographienah ist, braucht weiträumigere Projekte.

Solche größerräumigen pastoralen Projekte werden von der ortskirchlichen Gemeinschaft finanziert. Dabei ist zu klären, wie solches Geld zusammenkommt – teilweise durch Fundraising in den lokalen Glaubensnetzwerken, durch staatliche Gelder sowie durch bislang unübliche Formen kirchlichen Fundraisings, aber auch durch Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen Einrichtungen.

Solche qualitativ anspruchsvollen Projekte verlangen nach professionellen Hauptamtlichen. Diese gehören künftig also nicht in die lokalen gläubigen Netzwerke, sondern in die größerräumigen kirchlichen Projekte.

Wichtige Projekte für die kommenden Jahre sind missionarische Offensivprojekte. Das kann eine Jugendkirche sein, eine Stadtmission neuer Art, es kann sich um „Getauftentage" handeln, konfessionell wie ökumenisch. Nicht zuletzt können von einer Ortskirche auch Projekte geplant und in Angriff genommen werden, welche der Entwicklung der lokalen Netzwerke dienen: Solches war im Rahmen der *Pastoralen Entwicklung Passau* geplant worden. Sie war der Versuch, inmitten der tiefen Transformationskrise einen Übergang zu gestalten, hinein in eine zukunftsfähige Gestalt einer Ortskirche, die zugleich in Gott verwurzelt und deshalb nahe am Menschen ist. Die Durchführung wurde freilich in pastoral angstbesetzter und daher kurzsichtiger Weise der Verwaltung des Untergangs durch betriebswirtschaftliche Sanierung geopfert, verbunden mit der Rückkehr zum herkömmlichen Pastoralbetrieb und vergangenheitsorientierten Schwerpunkten wie herkömmliche Familienpastoral oder Bußpastoral.

Missionarisch handelt eine Kirche, wenn sie nicht nur den Bestand zu halten versucht, sondern sich ausweitet. Das ist nicht plumpe Rekrutierungspolitik, wie manche Pastoralexperten vorschnell mutmaßen und der Kirche vorwerfen, sondern ihr unentrinnbarer Grundauftrag. Vorausge-

setzt ist, dass wo immer gläubige Gemeinschaften wachsen, diese randvoll sind mit dem Evangelium und Inseln einer neuen Welt inmitten der alten errichten. Solche gemeindegründerischen Projekte sind daher letztlich nicht kirchenzentriert, sondern Mitarbeit an einer Erneuerung der Welt.

Hier ist der geborene Ort für die herkömmlichen Priester. Sie sind, was theologisch unbestritten ist, Teil des bischöflichen Presbyteriums und in diesem Sinn „Bistumspriester". Insofern sie nicht einem lokalen Glaubensnetzwerk eingebunden sind, besitzen sie eine hohe Mobilität und Flexibilität, mit der die ehelose Lebensform affin ist – wodurch sie zusätzlich aufgewertet wird. Die Hauptaufgabe dieser Bistumspriester ist im Vergleich zu den lokalen Leutepriestern die Gründung neuer und die Entwicklung alter Gemeinden und Gemeinschaften. Liegt bei den Leutepriestern der Akzent der amtstheologischen Formel, dass Priester „im Namen Christi Gemeinden gründen und leiten" (DBK, Die Ordnung der pastoralen Dienste, Bonn 1977) auf dem „leiten", so sitzt dieser bei den Bistumspriestern auf dem vergessenen Teil „gründen". Die Bistumspriester haben dazu auch die volle akademische Ausbildung mit dem Sonderschwerpunkt missionarische Offensive; sie sind zudem aber neben ihrer theologisch-spirituellen Grundkompetenz bestens qualifiziert in Organisations- und Personalentwicklung und damit in der Leitung missionarischer Projekte. Neuerlich zeigt sich, dass die Kirche von morgen neben ihrer Fähigkeit, an der Schnittstelle von Tradition und Situation ein visionshaltiges Leitbild zu entwerfen und daraus leitbildhaltige Projekte zu formulieren, kompetent durchzuführen und auch zu evaluieren (ein in den Kirchen völlig unübler Vorgang!), vor allem eine exzellente Führung braucht. Die Ausbildung in Führung und Kooperation gehört daher zum Grundbestand einer zukunftsfähigen Kirche.

Nicht berücksichtigt sind in diesen ersten Diskussionsbeiträgen zu einer künftigen Arbeitsweise und Sozialform der Kirche die ökumenischen, interreligiösen und weltkirchlichen Dimensionen. Diese sind gewiss in den lokalen Netzwerken wirksam, werden aber vor allem in entsprechenden größerräumigen Projekten in einzelnen Ortskirchen, aber auch Kirchenregionen wirkmächtig werden.

Walter Fürst

Ecclesia dispersa

// Kirche in der globalen Diaspora – existentiale Basis einer künftigen Theologie des Konzils

Rolf Zerfaß gewidmet

Die Themen „Kirche in der Diaspora" und „Kirche im Konzil" miteinander in Verbindung zu setzen, ist nicht gerade selbstverständlich. Handelt es sich doch auf den ersten Blick um zwei ganz verschiedene ekklesiale Erfahrungsweisen und Existenzformen, die scheinbar wenig miteinander zu tun haben. Und ich selbst wäre wohl nicht auf die Idee gekommen, beide Perspektiven zusammenzuführen, hätte nicht – wie ich erst kürzlich mehr oder weniger zufällig bemerkt habe – der hochangesehene Dogmatiker Johann Sebastian Drey, zentrale Gründungsgestalt der Katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, gut zwanzig Jahre vor dem I. Vatikanum Opportunität und Notwendigkeit von Ökumenischen Konzilien mit dem Hinweis in Frage gestellt, Christus habe zwar die „Verbreitung der Kirche über die ganze Welt" (die „ecclesia dispersa") gewollt, nirgendwo aber „Concilien" angeordnet.[1] Eine solche Entgegensetzung überrascht und fordert zum Widerspruch heraus.

Nun wird man sofort einwenden, der Begriff „ecclesia dispersa" werde hier in einem erheblich anderen Sinn gebraucht (im Sinn der über die Welt *ver*streuten Kirche) als dort, wo von „Diaspora" oder gar von „Exil" (im Sinn der in der Fremde bzw. unter den „Heiden" *zer*streuten Kirche) die Rede ist. Das trifft zweifellos zu. Anderseits lässt sich zeigen, dass eben gerade diese Doppelbedeutung, die im Begriff „dispersio ecclesiae" liegt („Diaspora" im Sinn von *Zerstreuung der Kirche* und „Diaspora" im Sinn von *Verbreitung der Kirche* bzw. des Evangeliums über die ganze Erde), in christentumsgeschichtlicher Perspektive eine eminent theologische Dignität aufweist, namentlich in der Väterzeit.[2] Dieser Befund muss das lebhafte Interesse der Theologen hervorrufen und nicht zuletzt die Pastoraltheologen herausfordern.

---

1 Vgl. J. S. Drey, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, Dritter Band: Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche, Mainz 1847, 276-313; insbes. 311ff.

2 Wichtige Hinweise hierzu verdanke ich Herrn Dr. Helge Hanns Homey, Bonn (vgl. unten Anm. 13-15).

Bei den folgenden Überlegungen kann es nicht darum gehen, eine umfassende Bedeutungs- und Wirkungsgeschichte des Begriffs „ecclesia dispersa" zu rekonstruieren: Eher soll in Form von gebündelten Miszellen auf einen interessanten, aber wenig beachteten Aspekt der in der vorliegenden Festschrift aufgegriffenen Thematik hingewiesen werden. Vielleicht können meine fragmentarischen Beobachtungen Neugier wecken und zu weiteren Forschungen in dieser Richtung anregen.

Ich widme diese kleine Abhandlung Rolf Zerfass in Dankbarkeit für sein inspirierendes Bemühen um die kairologische Deutung des konziliaren Leitwortes „Kirche – Volk Gottes unterwegs".

1 „Ecclesia dispersa" – Begriff im Wandel

Offensichtlich hat der Begriff „ecclesia dispersa" (Kirche in der Diaspora) im Laufe der Christentumsgeschichte einen gravierenden Bedeutungswandel durchgemacht, dem wenigstens in Grundzügen nachgegangen werden soll.

„Allgemeine Kirchenversammlung" und „ecclesia dispersa" bei J. S. Drey – die zwei konträren Formen, in denen sich die der Kirche verheißene Infallibilität äußern kann

Nach Johann Sebastian Drey (1777-1853) ist der Kirche als Glaubensgemeinschaft nicht nur *Unvergänglichkeit*, sondern auch, als deren Voraussetzung, *Unfehlbarkeit* verheißen.[3] Letztere Verheißung bezieht sich freilich nicht auf die einzelnen „Individuen" der Kirche, wohl aber auf jenen „organischen Körper", der die *infallibilitas* der Gesamtheit der Gläubigen vermittelt, d. h. auf „die lehrende und regierende Kirche". Letztere besteht im Wesentlichen „aus zwei Gliedern: aus den Bischöfen als Amtsnachfolgern der Apostel und dem Papst". Infallibel ist für Drey also die Kirche als Ganze *vermittels des Bischofskollegiums* im Zusammenwirken mit seinem Haupt, dem Papst, bzw. umgekehrt *vermittels des Papstes* im Zusammenwirken mit dem Bischofskollegium als dessen Haupt. Mit anderen Worten: Für den Tübinger Theologen ist die Kirche als Gesamtorganismus unfehlbar kraft der sie leitenden hierarchisch-kollegialen Organe. Folgerichtig sind – ebenso wenig wie die Gläubigen als Individuen – weder der einzelne Bischof noch der Papst für sich allein unfehlbar.[4]

Im Interesse der theologischen Präzision lohnt es sich, hier Dreys Gedankengang etwas ausführlicher zu zitieren: „Das gemeinsame Wirken und Handeln des Papstes und der Bischöfe", so heißt es im 3. Band der „Apologetik", „*kann* aber in äußerer Weise in zweifacher Art stattfinden, entweder indem die beiden Factoren der regierenden Kirche sich zu ge-

---

3 Vgl. Drey, a.a.O., 276-313.

4 Vgl. ebd., 308f.

meinschaftlichen Berathungen und Beschlüssen versammeln, oder indem der Eine die gesammte Kirche repräsentirende Factor – der Papst – seine motivierte Entscheidung ausspricht, und die Bischöfe seinem Urtheil beitreten."[5]

Das „Allgemeine Konzil" – die außerordentliche, d. h. zu gewissen Zeiten nützliche und mögliche Form infalliblen Zusammenwirkens der beiden Glieder der Hierarchie nach J. S. Drey

Was die beiden genannten Formen angeht, unter denen sich die Unfehlbarkeit der Kirche äußern kann, so bemerkt Drey in Bezug auf die Bedeutung der Allgemeinen Kirchenversammlungen folgendes: Das Resultat eines ordnungsgemäß einberufenen Konzils, „zu welchem der organische Körper der Kirche und ihr Oberhaupt zusammengewirkt hat, gilt", so sagt Drey, „schon nach allgemein gesellschaftlichen Grundsätzen als Urtheil und Beschluß der *ganzen* Kirche, noch bestimmter aber nach der von Christus seiner Kirche gegebenen hierarchischen Ordnung; da nun eine in angegebener Weise gebildete und handelnde Kirchenversammlung in der That *die Kirche repräsentirt*, so darf man annehmen, daß ihr auch die Verheißung der Unfehlbarkeit zu gut komme, und sie unter göttlicher Leitung berathe und beschließe, d. h. in der allgemeinen Schulsprache, allgemeine Concilien sind in Sachen, worüber sich die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt, (...) infallibel, wofür man sie auch stäts gehalten hat."[6] So sehr auch Drey die Infallibilität von entsprechenden Entscheidungen der Konzilien betont, so wenig sind für ihn Kirchenversammlungen als solche Einrichtungen iure divino. Göttlichen Rechts ist die hierarchisch-kollegiale Verfassung der Kirche, nicht deren eventuelle synodale Realisierung an *einem* Ort.

„Ecclesia dispersa" – die ordentliche, d. h. von Christus gewollte und allzeit mögliche Form des infalliblen Zusammenwirkens der beiden Glieder der Hierarchie nach J. S. Drey

An der eben zitierten Stelle fährt Drey nämlich fort: „Allein wahrhaft allgemeine Concilien im angegebenen Sinne waren kaum in den ersten Jahrhunderten möglich, als sich die Kirche noch innerhalb der Gränzen des römischen Reiches eingeschlossen fand, und ihre Möglichkeit nahm in dem Maße ab, in welchem die Kirche ihrer Bestimmung gemäß sich immer mehr in der Welt ausbreitete; auch zeigt die Geschichte, dass mit Ausnahme des ersten es immer eine Zeit brauchte, bis ihre Glaubensbestimmungen und Gesetze von der ganzen Kirche angenommen wurden, weil sie nach ihrer Zusammensetzung (...) die ganze Kirche nicht repräsentiren konnten. So gelangen wir zu dem Schlusse, dass von den beiden bezeichneten Arten, wie die beiden Factoren der kirchlichen Hierarchie gemeinschaftlich zusammenwirken, die zweite als die ordentliche und gewöhnliche zu betrachten ist, in welcher Weise man die Kirche im Ge-

---

5 Ebd., 311.

6 Ebd., 312.

gensatze zu ihrer Versammlung *an einem* Orte, die *ecclesia dispersa* genannt hat. Diese Weise, die kirchlichen Angelegenheiten gemeinschaftlich zu behandeln, ist zu allen Zeiten möglich, sie war es in den Zeiten der heftigsten Verfolgungen, sie kann durch keine äußere Macht hintertrieben, und durch weite Entfernungen wohl erschwert, aber nicht unmöglich gemacht werden, und wird nach der Verbreitung der Kirche über alle Erdtheile zur Nothwendigkeit." Und nun kommt der bereits erwähnte bemerkenswerte Satz: „Da nun Christus diese Verbreitung wirklich gewollt hat und noch will, so dürfen wir mit Zuversicht erwarten, dass er, der nirgends Concilien angeordnet, dieser ecclesia dispersa seine Verheißung erfüllen, und sie in dem gemeinsamen Zusammenwirken der Bischöfe mit ihrem obersten Hirten durch seinen Geist unterstützen, und vor jedem unchristlichen Irrthum bewahren werde."[7]

Der unterschiedliche Rekurs auf die „ecclesia dispersa" im Streit zwischen Episkopalisten und Papalisten in der nachtridentinischen Zeit

Offenbar suchte Drey mit seinem Rekurs auf die „ecclesia dispersa" als hierarchisches Kollegialorgan einen Mittelweg zu finden zwischen den verschiedenen neuzeitlichen Spielarten des Konziliarismus und dem grassierenden ultramontanen Papalismus. In diesem Bemühen begründet er die Kollegialität der lehrenden Kirche jedoch rein *christologisch* und beschränkt sie damit eo ipso auf die genannten Formen des *Zusammenwirkens der Hierarchie*. Gleichzeitig zieht er angesichts der Zeitsituation das kollegiale Zusammenwirken des Bischofskollegiums mit seinem Haupt, dem Papst, *in Form der „ecclesia dispersa"* dem kollegialen Handeln der beiden Glieder der Hierarchie im Allgemeinen Konzil vor – übrigens im Unterscheid zu seinem Kollegen Johann Baptist Hirscher, der das kollegiale Prinzip des Katholizismus in *pneumatologischer* Deutung aus der Idee bzw. dem Geist der Reich-Gottes-Idee deduziert und von daher ausdrücklich nicht nur die *Notwendigkeit von Synoden* auf allen Ebenen der Kirche, sondern auch – zumindest in den Diözesen – deren Durchführung *unter Einschluss des niederen Klerus und der Laien* vertreten hat.[8]

Die sich von Hirschers Standpunkt charakteristisch unterscheidende Position Dreys lässt sich angemessen nur deuten auf dem Hintergrund der komplexen theologischen Entwicklungen in der Primatsfrage seit dem Tridentinischen Konzil: Das in Trient ungelöst gebliebene Problem, wie das Verhältnis von Primat und Episkopat, Universalkirche und Ortskirche, als kompatibel mit dem katholischen Kirchenprinzip zu bestimmen sei, hatte in der Zeit zwischen dem Trienter Konzil und der Französischen Revolution zur Polarisierung zweier antagonistischer Positionen geführt: konziliaristisch-nationalkirchlich eingestellter *Gallikanismus* (bzw. reichskirchlicher

---

7 Ebd., 313.

8 Vgl. dazu W. Fürst, Revision der Theologie – Reform der Kirche? Das Systemprogramm J. S. Dreys und seine antagonistische Rezeption in der frühen Tübinger Schule als Lehrstück, Vortrag beim Drey-Symposium, Tübingen 2003 (Berichtsband im Druck).

Episkopalismus) auf der einen und papalistisch-zentralistisch orientierter *Ultramontanismus* auf der anderen Seite. Drey wollte beide Extreme vermeiden, indem er durch Rekurs auf die „ecclesia dispersa" die papalistische und die episkopalistische Position kritisch miteinander zu verbinden bzw. durcheinander zu relativieren suchte.

Klaus Schatz SJ beschreibt die beiden genannten antagonistischen Linien und ihre Entwicklung in der nach-tridentinischen Zeit wie folgt: „Die eine Linie ist die konziliare im Sinne der grundsätzlichen Überordnung des Konzils oder eines erst noch einzuholenden gesamtkirchlichen Konsenses über den Papst. Diese Linie wird manchmal gar im Sinne eines kirchlichen Parlamentarismus radikalisiert: die gesetzgebende Gewalt in der Kirche sei bei den Konzilien, die Exekutive bei Papst und Bischöfen. Dabei kommt die letzte Souveränität in der Kirche manchmal allen Priestern zu (so am Anfang des 17. Jahrhunderts bei Edmond Richer) oder gar der Gesamtheit aller Gläubigen. *Da jedoch unter den Bedingungen des absolutistischen Europa ein Konzil nicht möglich war, tritt an seine Stelle immer mehr der Rekurs auf die ‚Ecclesia dispersa', die über den Erdkreis zerstreute Kirche:* Zumal päpstliche Lehrentscheidungen erst verbindlich sind, wenn sie von der ‚ecclesia dispersa' angenommen sind. Dies freilich bedeutete - da kollegiale Strukturen fehlten, die den Konsens der Ecclesia dispersa hätten manifestieren können – de facto den Rekurs auf die Staatsgewalt."[9]

Nach der Französischen Revolution hingegen, so argumentiert Schatz weiter, schien die Kirche in einer säkularen, sich von der christlichen Glaubenstradition emanzipierenden Welt nicht länger mit den zentrifugalen Tendenzen des Gallikanismus und des Episkopalismus leben zu können. Zumindest war dies die Überzeugung der ultramontanen Papalisten. In der Konsequenz dieser, der Moderne gegenüber fundamental misstrauischen Perspektive liegt die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das I. Vatikanum: Das Konzil lehrt, dass die dogmatischen Entscheidungen des ex cathedra sprechenden Papstes aus sich („ex sese") und „nicht aus dem Konsens der Kirche" („non ex consensu ecclesiae") wahr und irreformabel sind.

Allerdings, so stellt Schatz fest, beruft sich die Konstitution „Pastor aeternus" im weiteren Duktus des Textes merkwürdigerweise dann doch auch auf die „ecclesia dispersa", nämlich dort, wo sie – jetzt in deutlich apologetischer Absicht – auf die zwar faktisch geübte, von Fall zu Fall je verschieden ausgeprägte, so oder so aber für den Realvollzug der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht wesensnotwendige *kollegiale* Ausübung des obersten Lehramtes verweist: „Die römischen Bischöfe aber", so heißt es in der genannten Konstitution, „haben *je nach Zeiten und Situationen* einmal durch Einberufung von ökumenischen Konzilien (‚ecclesia in con-

[9] K. Schatz SJ, Geschichte des päpstlichen Primats, Teil 4 (www.sankt-georgen.de/leseraum/schatz2-4.html)

cilio oecumenico') oder Befragung der über den Erdkreis zerstreuten Kirche (‚ecclesia per orbem dispersa'), dann durch Partikularsynoden, schließlich durch Benutzung anderer Hilfsmittel, die ihnen die göttliche Vorsehung bot, das als zu halten definiert, was sie mit der Hilfe Gottes als der Heiligen Schrift und apostolischen Tradition entsprechend erkannten".[10]

Am Ende dieser Entwicklung erscheinen Kirche der Zerstreuung („ecclesia dispersa") und Kirche der Versammlung („ecclesia congregata") schließlich nicht mehr, wie es in der mittelalterlichen Kirche selbstverständlich war, als die zwei notwendigen, wesenhaft einander ergänzenden ekklesiologischen Existenzformen. Vielmehr stand es jetzt allein dem Papst zu, darüber zu entscheiden, ob er als Haupt der Kirche mit den „episcopi dispersi" oder - je nach Zeitsituation und Nützlichkeit - mit den „episcopi cum capite congregati" oder aber allein als Haupt des Bischofskollegiums ohne dessen ausdrückliche Zustimmung „ex sese" zu handeln beabsichtigte.

Das für unseren Zusammenhang Bemerkenswerte ist, dass, abgesehen von Hirscher, alle genannten Richtungen in Fragen der Unfehlbarkeit der Kirche zwar auf die „ecclesia dispersa", die über den Erdkreis verstreute Kirche, Bezug nehmen, aber mit durchaus *entgegengesetzten* Motiven. Beide Positionen, sowohl die ultramontane wie die gemäßigt episkopalistische, laufen faktisch darauf hinaus, die „ecclesia dispersa" an die Stelle des Konzils treten zu lassen.

Während noch auf dem I. Vatikanischen Konzil dreißig neapolitanische Bischöfe tatsächlich erklärten, es sei *notwendig*, vom Lehramt sowohl der zerstreuten wie auch der im Konzil vereinigten Kirche zu sprechen („videri necessarium esse ut etiam agatur de magisterio ecclesiae, tum dispersae tum in concilium congregatae"), damit aber nicht durchdrangen, wurde es nach dem I. Vatikanum zur allgemeinen Auffassung katholischer Theologen und Kanonisten, „*dass ökumenische Konzilien nicht zum Wesen der katholischen Kirche gehören*" (Quamvis convenientia et utilitas conciliorum negari non possit, tamen eorum necessitas vel praeceptum Christi vel ordinatio apostolorum probari nequeunt, idioque concilia *iuris ecclesiastici* vocari debent; zitiert nach H. Küng, Strukturen der Kirche)[11]. Wie gesagt: Aus dieser Sicht ist allein die Hierarchie der Kirche *iure divino,* nicht aber die Einrichtung des Konzils, das eine ekklesiologisch zwar mögliche, aber eben nicht wesenhaft notwendige Repräsentation der Kirche ist. Hier lohnt es sich nun aber, weiter zurückzublicken.

---

10 Vgl. ebd.

11 Vgl. unten Anm. 26.

„Dispersio ecclesiae" bei den Kirchenvätern: Diaspora als Gefahr und als providentielle Chance der Verkündigung des Evangeliums

Von der „ecclesia dispersa" ist bei den Kirchenvätern in unterschiedlicher Weise die Rede: zum einen *positiv* im Sinne der (nach dem Willen Christi) *einen, über die ganze Welt verbreitete Kirche*[12], zum andern *negativ* im Sinn der (durch den Teufel) *zerstreuten und deswegen gefährdeten Kirche*[13] („corpus totius ecclesiae nunc dispersum atque laceratum"[14]).

Ein zentraler Ausgangspunkt für die (ambivalente) Rede der (späten) Patristik von der „ecclesia dispersa" – in der Bedeutung „ecclesia *una* per totum mundum *dispersa*" (auf die ganze Kirche bezogen) bzw. „ecclesiae per totum orbem *dispersae*" (auf die Vielzahl der Gemeinden bezogen) – scheint Apostelgeschichte 8,1-4 gewesen zu sein: Beda Venerabilis (672-735) beispielsweise nimmt ausdrücklich Bezug auf jene in Apg 8,1-4 erwähnte, durch schwere Verfolgungen bewirkte Zerstreuung der Jerusalemer Urgemeinde in die Gegenden von Iudäa und Samarien, die zur providentiellen Gelegenheit für die missionarische Verkündigung des Evangeliums und zum Anlass für die Gründung neuer Gemeinden in Israel und unter den Heidenvölkern wurde („Divina quippe agente providentia ipsa dispersio ecclesiae Hierosolimitanae occasio fuit plures construendi ecclesias."[15]). Diese Sichtweise scheint in der späten Väterzeit verschwunden zu sein.

Unbeschadet künftiger Forschungen zur Begriffsgeschichte von „ecclesia dispersa" im Mittelalter kann hier vorab vielleicht so viel gesagt werden: Offenbar gibt es am Ende der Alten Kirche einen im Laufe der Etablierung der „christianitas" in ihrer abendländischen Ausprägung erfolgten Bruch im Verständnis der Kirche als in der Diaspora lebender Christenheit, durch den der Gedanke des „Kircheseins in der Fremde" (gr. „ecclesia en paroikia") verloren ging und ausgeblendet wurde. Die mittelalterliche Kirche kannte keine existentielle Diaspora (im frühkirchlichen Sinn der „Zerstreuung unter den Heiden") mehr; sie sah sich jetzt vielmehr als integrierendes Moment eines in sich abgeschlossenen, Gesellschaft und Religion, Staat und Kultur umfassenden Kulturkreises. Sie nahm sich nur noch als die über den ganzen (abendländischen) „Erdkreis" verbreitete *eine* Kirche wahr, die allenfalls eine „von außen" kommende Gefahr (nämlich die „der Türken") kannte. Darin freilich lag, wie die Epoche der Reformation zeigt, eine Selbsttäuschung. Das Tridentinum scheiterte gerade als Konzil, das die „ecclesia una" repäsentieren bzw. wiederherstellen sollte.

---

12 Vgl. z. B. Augustinus, Sermones, Sermo 113A („ecclesia per omnes gentes dispersam").

13 Vgl. beispielsweise Chromatius Aquilensis, Sermones, Sermo 33 („quia auctor dispersionis diabolus est") oder Hieronymus, Commentarii in iv epistulas Paulinas. Ad Ephesios, lib. 2 („corpus totius ecclesiae nunc dispersum").

14 Rufinus, Apologia (contra Hieronymum) lib.1, cap. 44.

15 Beda Venerabilis, Cantica canticorum libri vi, lib. 1, cap. 1.

2 Wandlungen und Wendungen einer „Theologie des Konzils"

Der von Drey indirekt hergestellte Zusammenhang der Konzilsfrage mit der Frage nach der „ecclesia dispersa" veranlasst nun dazu, einige Aspekte der „Theologie des Konzils" aus neuerer Zeit ins Auge zu fassen und mit der neuzeitlichen Diasporaerfahrung der Kirche in Beziehung zu setzen.

Das Konzil als Ausdruck der Struktur der Kirche (K. Rahner – H. Küng)

In seinem am Vorabend des Konzils verfassten Beitrag „Zur Theologie des Konzils" erläutert Karl Rahner die katholische Glaubenslehre in Bezug auf das kirchliche Lehramt ganz ähnlich wie Drey, indem er sagt: Es gibt nur *eine* höchste Gewalt in der Kirche, nämlich „die Einheit des Bischofskollegiums, in und unter dem Papst zur Einheit verfasst".[16] Und: „Dieser *eine* oberste Träger hat entsprechend dem Wesen eines Kollegiums die Möglichkeit in *verschiedener* Weise handelnd aufzutreten"[17]: Entweder in dem als Haupt des Kollegiums handelnden Papst oder in einer Weise, in der die Kollegialität des Kollegiums unmittelbarer und greifbarer zur Erscheinung kommt. Eine dieser Formen ist das Konzil. Auf dem Konzil tritt nicht eine neue Körperschaft zusammen, „sondern es versammelt sich das oberste kollegiale Subjekt der Vollgewalt, die in der Kirche immer existiert (...) und diese Gewalt immer schon ausübte"[18]. Es entsteht also kein neues Subjekt, sondern das alte übt seine bleibende Gewalt; es ist immer das eine und gleiche Subjekt, das entweder in *ordentlicher* oder, wie beispielsweise im Konzil, in *außerordentlicher* Weise handelt.

Rahner folgert: „Von da aus ist sowohl verständlich, warum *der Zusammentritt eines Konzils eine reine Frage des Ermessens* ist, warum ein Konzil nicht regelmäßig abgehalten werden muß, warum es lange Zeiten in der Kirche gab und vermutlich geben wird, in denen kein Konzil abgehalten wurde oder wird, wie auch, warum ein Konzil, wenn es zusammentritt, die höchste Vollmacht in der Kirche innehat: Was auf dem Konzil erscheint und handelt, gibt es auch sonst und handelt auch sonst: der eine Gesamtepiskopat als das eine kollegiale Führungsgremium der Kirche in Einheit mit dem und unter Führung durch den Papst."[19]

Allerdings betont Rahner gleichzeitig den wesenhaft ekklesialen Charakter des Konzils als eine mögliche Form der Repräsentanz des ganzen Volkes Gottes, wenn er sagt: „Natürlich ist durch ein solches konziliares Zusammentreten, d. h. durch ein örtliches Zusammenkommen der Mehrheit des Gesamtepiskopats zu der Weise des gemeinsamen Handelns,

16 K. Rahner SJ, Zur Theologie des Konzils, in: Schriften Bd. V (1962), 278-302; hier 285.

17 Ebd.

18 Ebd., 289.

19 Ebd., 290 (Hervorhebung von mir).

die durch die unmittelbare örtliche Versammeltheit bedingt und möglich ist, das von Christus eingesetzte Amt in der Kirche auch auf dem Konzil *Repräsentant der Kirche überhaupt, also aller Gläubigen* in der Weise, wie das Amt dies auch sonst ist: nicht als die von der Gesamtheit der Gläubigen demokratisch beauftragten Repräsentanten der Menge des Kirchenvolkes, sondern als dessen mit Christi Auftrag und Vollmacht versehene Hirten der Gläubigen. Dadurch werden aber diese Hirten, die den Gesamtepiskopat bilden, nicht weniger, sondern mehr die wahren und echten Repräsentanten des Volkes Gottes."[20]

Neben dieser verfassungsrechtlichen Seite der Kirche („concilium oecumenicum universalem ecclesiam repräsentans") ist für Rahner, ekklesiologisch gesehen, nun aber ein zweiter Aspekt nicht weniger wichtig: „In dieser institutionellen, hierarchischen Verfaßtheit der Kirche im *Amt*", so betont der Theologe, „erschöpft sich jedoch ihr Wesen nicht, da zu ihm auch das eigentlich Charismatische (...) gehört"[21]. Die Ansicht, Gott wirke in Christus auf seine Kirche allein durch die Vermittlung der Hierarchie, wäre laut Rahner schlicht eine Häresie. „Gott hat in seiner Kirche nicht zugunsten der Hierarchie abgedankt", so schreibt er, und fährt fort: „Es gibt die charismatischen Wirkungen des Geistes in Gestalt von neuen Erkenntnissen, von neuen Formen des christlichen Lebens für neue Entscheidungen, von denen das Geschick des Reiches Gottes abhängt, Wirkungen des Geistes, die dort in der Kirche ansetzen, wo der Geist selbst es will. Er kann auch den Armen und Kleinen, den Frauen und Kindern, den Unbeamteten, kurz, jedem Glied in der Kirche und nicht nur den Hierarchen, einen großen oder kleinen Auftrag im Reich Gottes, für die Kirche und an sie geben."[22]

Obwohl vom Konzil als *amtlicher* Einrichtung nicht erwartet werden kann, dass es das handelnde Subjekt und die Repräsentanz alles Charismatischen in der Kirche sein, oder dieses gar ersetzen könnte, hat das Konzil natürlich auch „*das Charismatische in der Kirche gebührend zu berücksichtigen, es vorauszusetzen, es zu fördern, Anregungen, wenn sie reif geworden sind, von ihm her aufzugreifen*"[23]. Es besteht nämlich eine „innere Zuordnung und gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen der institutionellen und der charismatischen Struktur der Kirche"[24]. Insofern kann Rahner nun völlig zurecht das „*Konzil als Ausdruck der Struktur der Kirche*" betrachten.[25] Von daher ist er der Ansicht, „dass ein Konzil vom Wesen der Kirche her keine so außerordentliche Sache ist, wie es zunächst erscheinen könnte"[26].

---

20 Ebd.

21 Vgl. ebd., 279 und 286.

22 Ebd., 287.

23 Ebd., 295.

24 Vgl. ebd., 289.

25 Ebd.

26 Ebd., 279.

Auch Hans Küng hat im unmittelbaren Vorfeld des II. Vatikanums die Frage aufgeworfen: Gibt es eine christentumsgeschichtlich fundierte „Theologie des ökumenischen Konzils?"[27] Ähnlich wie Rahner lautet auch bei ihm die Antwort: Eine Theologie des Konzils gibt es nur im Kontext der Theologie der Kirche; sie ist und muss sein, „eine Funktion der Ekklesiologie und umgekehrt"[28]. Küng betrachtet „das ökumenische Konzil *aus menschlicher Berufung*" als Repräsentation „des ökumenischen Konzils *aus göttlicher Berufung*".[29] Das Konzil repräsentiert die Kirche („ekklesia" und „concilium" haben dieselbe sprachliche Wurzel: „kalo" - berufen)[30]. D. h.: Es ist *nur* Repräsentation der Kirche, nicht diese selbst; aber auch: Es ist *wirklich* deren Repräsentation; seine Beschlüsse, sind Ausdruck der ecclesia una, sancta, catholica et apostolica.[31]

Wenn nun aber „das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung" in besonderer Weise „das ökumenische Konzil aus göttlicher Berufung" ist, und somit die Repräsentation des gesamten königlichen und priesterlichen Gottesvolkes, dann darf nach Küng gesagt werden: „Es können keine streng theologischen, dogmatischen Gründe angeführt werden, um auf dem ökumenischen Konzil aus menschlicher Berufung die Teilnahme der Laien a priori auszuschließen."[32]

Die Grundlage für eine mögliche Teilnahme der Laien an einem Konzil ist für Küng „das allgemeine Priestertum aller Gläubigen"[33]. Zwar hängt die konziliare Repräsentation der Kirche als „ecclesia apostolica" entscheidend an den das ganze Gottesvolk repräsentierenden Amtsträgern, aber eben nicht nur. Anders als Rahner, der vom Konzil als primär amtlicher Institution handelt, welche das Charismatische in der Kirche zwar zu berücksichtigen und aufzugreifen (d. h. indirekt zu repräsentieren) hat, nimmt Küng die Dualität von „Amt und Charisma", von „Apostolischem Amt und allgemeinem Priestertum", d. h. sowohl die *amtliche* als auch die *charismatische Struktur* der Kirche mit in die theologische Wesensbestimmung des Konzils selbst auf: „Die Hirten", so schreibt Küng, „repräsentieren die Kirche auf dem ökumenischen Konzil aus menschlicher Berufung also in besonders qualifizierter Weise. Sie repräsentieren die Laien mit (indirekte Repräsentation der Laien durch die Hirten), währenddem die Laien allein die Hirten als solche nicht mitrepräsentieren. Doch sind wir in der heutigen Stunde der Laien wieder entschieden hellhörig geworden für die Tatsache: das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung ist Repräsentation der *Kirche*, die ebenso wesentlich

---

27 Vgl. H. Küng, Strukturen der Kirche (QD 17), Freiburg-Basel-Wien 1962, 11.

28 Ebd.

29 Vgl. ebd., 25.

30 Vgl. ebd.,19f.

31 Vgl. ebd., 25-35; 73 ff; 105ff.

32 Ebd., 97.

33 Vgl. ebd.

(wenn auch nicht auf gleiche Weise) aus *Laien* wie aus Amtsträgern besteht; deshalb ruft eine *vollkommene* Repräsentation der Kirche auch nach einer direkten und nicht nur indirekten Repräsentation der Laien."[34]

Man sieht: Zwischen „den Römern" Rahner und Küng besteht in Sachen „Konzi"l und „Synode" eine ganz ähnliche Meinungsverschiedenheit wie einst zwischen „den Tübingern" Drey und Hirscher.

3 Kirche in der globalen Diaspora – existentiale Basis einer künftigen Theologie des Konzils?

Die Nützlichkeit von Konzilien („utililtas"), wenn auch je nach Zeit und Situation in unterschiedlicher Weise, wurde nirgendwo in der Christentumsgeschichte bestritten, ihre dogmatisch-ekklesiologische Notwendigkeit („necessitas") jedoch sehr wohl. Sofern nun aber aus heutiger pastoraltheologischer Sicht unter den Bedingungen der neuzeitlichen Dynamisierung der Christentumsgeschichte und angesichts gewachsener Einsicht in die Geschichtlichkeit sowohl der Offenbarung als auch des christlichen Lebensvollzugs die *essentiale Ekklesiologie* (der Dogmatik) für die *existentiale Ekklesiologie* (der Praktischen Theologie) brauchbar sein soll[35], kann *unter den gegebenen Umständen* eine *situative Notwendigkeit* von Konzilien entstehen, die sich in Zukunft für den Selbstvollzug der Kirche in der je jetzigen Situation geradezu als *wesenhaft* herausstellen könnte.

Die globale Diasporasituation der Kirche als „heilsgeschichtliches Muß" (nach Karl Rahner)

Bereits 1954 vertrat Karl Rahner in seinem Aufsatz „Theologische Deutung der Situation des Christen in der modernen Welt" die These: „Die christliche Situation der Gegenwart ist, soweit sie wirklich von heute und für morgen gilt, charakterisierbar als Diaspora, welche ein heilsgeschichtliches *Muß* bedeutet, aus dem wir für unser christliches Verhalten Konsequenzen ziehen dürfen und müssen."[36] Die Faktizität der, wie Rahner sie nennt, „planetarischen Diaspora"[37] – wir würden heute vielleicht eher von „globaler Diaspora" sprechen – kann heute, da das Christentum „*überall* in der Welt und überall auf der Welt" in die Minderheit geraten ist, nicht mehr bestritten werden. „Diese planetarische Diaspora ist aber", so argumentiert Rahner weiter, „nicht nur eine bloße Tatsache, die wir rein aposteriorisch und erschreckt feststellen müssen. Sie ist etwas, was wir im Sinne eines heilsgeschichtlichen Muß aus Gründen des Glaubens zu erwarten hatten, sie ist vorausgesagt, wenn natürlich auch

---

34 Ebd., 198.

35 Vgl. dazu K. Rahner, Ekklesiologische Grundlegung,in: F. X. Arnold u. a. (Hgg.), Handbuch der Pastoraltheologie Bd. I (1964), 117-148; hier 118.

36 K. Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: Ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck-Wien-München 1961, 13-47; hier 24.

37 Vgl. ebd., 27.

nur implizit in einer Implikation, die nur im Blick auf gewisse Tatsachen der heutigen Weltsituation expliziert werden kann, sie ist ein theologisches Datum, das einer glaubensmäßigen Sinndeutung zugänglich ist."[38]

Im Gegensatz zu anderen irdischen Institutionen, so sagt Rahner, sei dem Christentum und der Kirche „von seinem Stifter nicht bloß die Verheißung eines Bestandes bis zum Ende der Zeiten mitgegeben, sondern die ebenso deutliche Verheißung, daß sein Werk immer ein Zeichen des Widerspruchs und der Verfolgung, des erbitterten, ja, weltlich gesehen, hoffnungslosen Kampfes sein werde, daß die Liebe erkalte, daß man im Namen Gottes ihn in seinen Jüngern verfolgen werde, daß dieser Kampf in eine immer kritischere Situation hineintreiben werde, daß der Sieg des Christentums nicht die Frucht immanenter Entwicklung und Ausbreitung des Christentums und der stetig fortschreitenden Durchsäuerung der Welt durch es sein werde, sondern das Ergebnis der Tat Gottes, der zum Gericht kommt und die Weltgeschichte in ihr unberechenbares, unerwartetes Ende hinein aufhebt. Dieses dauernde Stehen im Widerspruch, das der Kirche und dem Christen als Muß vorausgesagt wird, darf nicht verharmlost werden. Es ist nicht einfach bloß damit gegeben, daß jede Generation neu verchristlicht werden muß und daß dies jedem Menschen schwerfällt. Es handelt sich nicht bloß um Widerspruch und Reibung in der privaten Existenz des Einzelnen, der als Sünder der Botschaft des Evangeliums widerstehen kann. Der Widerspruch ist in der Schrift gesehen als Faktum der öffentlichen und allgemeinen Geschichte, der Völker und der Politik. So ist dieser Widerspruch ein heilsgeschichtliches Muß."[39]

Rahner ist davon überzeugt: Wir haben zur Kenntnis zu nehmen, dass sich in dieser Situation der globalen Diasporasituation die öffentliche Form des Daseins der Kirche in der Welt von heute wandelt und dass daraus auch Konsequenzen für die Offensive und Defensive der Kirche und ihrer Seelsorge zu ziehen sind.[40] Rahner erörtert in diesem Zusammenhang zwar nicht die Rückwirkung dieser Einsicht auf den Selbstvollzug der Kirche, soweit es ihre amtliche Struktur und Verfassung sowie deren konkrete Ausgestaltung betrifft. Wenn er jedoch (an anderer Stelle) sagt, das Konzil sei „Ausdruck der Struktur der Kirche"[41], dann wird eine „existentiale Ekklesiologie", welche die Diasporasituation als „heilsgeschichtliches Muß" versteht, zweifellos neue Akzente gerade auch in der Theologie des Konzils setzen und setzen müssen.

---

38 Ebd.

39 Ebd., 28f.

40 Vgl. ebd., 32.

41 Vgl. Rahner, Zur Theologie des Konzils, 289 (vgl. oben Anm. 16).

„Ecclesia tum dispersa – tum in concilium congregata" – Das „Volk Gottes unterwegs" im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung

Das alte Theologoumenen „ecclesia *una* in toto mundo *dispersa*" nähert sich offensichtlich wieder seinem altkirchlich-heilsgeschichtlichen Sinn an; es lässt sich in seiner praktischen Bedeutung nicht länger allein formal betrachten und bloß auf Fragen des Lehramts und das Zusammenwirken seiner Glieder beschränken, vielmehr muss es sich material vor allem auch auf die existentielle Struktur der Kirche in ihrer amtlichen *und* charismatischen Dimension auswirken. Gerade wenn die Diasporasituation eine neue situative Pluralität des Christseins in der modernen Welt begründet, welches gerade auch ein *prophetisches* Miteinander der Charismen (von Amtsträgern Bischöfen, Priestern und Laien) verlangt, erfordert dies künftig notwendigerweise ein Verständnis des Konzils, welches in ihm nicht nur eine außerordentliche, vielmehr eine *ordentliche* Form der Sammlung der Diaspora-Kirche zur Einheit und der Vergewisserung ihrer Sendung sieht. Eine lebhafte Reisetätigkeit des Papstes in alle Welt, häufige Besuche von einzelnen Bischöfen „ad limina Apostolorum" und disziplinierte kontinentale Bischofssynoden in Rom werden künftig so nicht mehr genügen.

Meine These, die ich zur Diskussion stelle, lautet also: Die Kirche in der globalen Diaspora wird die existentiale Basis einer künftigen Theologie des Konzils als Wesensmoment der Kirche bilden und bilden müssen: Kirche lebt heute mehr denn je in der Spannung zwischen Sammlung und Sendung. Ihre „Mission" in der Welt von heute wird sie nur im zweifachen Modus ihres Selbstvollzugs angemessen erfüllen können: „Ecclesia tum dispersa – tum in concilium congregata".[42]

---

42 Die Formel „magisterium ecclesiae tum dispersae, tum in concilium congregatae" wurde von einer Gruppe neapolitanischer Bischöfe auf dem I. Vatikanischen Konzil geprägt und – damals leider vergeblich – ins Spiel gebracht; vgl. Mansi 51, 823 (siehe H. Küng, Strukturen der Kirche, 32).

Pastoral und Gesellschaft

Hadwig Müller

Im Dienst eines besseren Zusammenlebens aller Glieder der Gesellschaft

Zur „laïcité à la française"

Spätestens seit der Debatte um die Aufnahme des Gottesbezugs bzw. um eine Referenz an das Christentum in der Europäischen Verfassung gilt Frankreich als das Paradebeispiel eines laizistischen Staates. Dabei erscheint die „europäische ‚Ausnahme' in Bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche den Laizisten im übrigen Europa als nachahmenswertes Modell einer gelungenen staatlich-rechtlichen Säkularisierung, den Befürwortern einer partnerschaftlichen Beziehung zwischen der staatlichen und den religiösen Institutionen hingegen als abschreckendes Muster einer antireligiösen Aufklärungspolitik"[1]. Hier gerade von deutschsprachiger Seite her einen genaueren Blick auf die Realität der Laizität in Frankreich und auf die politischen Kontroversen zu werfen – einen Blick, der das dort gelebte Verhältnis von Kirche und Staat in seiner wirklichen Originalität und entsprechenden möglichen Attraktivität für Europa erkennen lässt, halte ich für das Verdienst der Arbeiten von Alois Müller[2]. Diese erleichtern mir, meinen Beitrag einzugrenzen: Ich werde nicht oder kaum auf die Etappen der politischen Debatte in Frankreich zu sprechen kommen, die sich in vielen Modifikationen des Gesetzes von 1905 bis 2003 niedergeschlagen haben; im Dezember 2003 markiert der „Rapport Stasi" – so genannt nach dem Leiter der mit dem Bericht beauftragten Kommission, Bernard Stasi – die vorläufig letzte Ergänzung zum Gesetz. Auch der Übergang „von der „kämpferischen zur offenen Laizität" (Alois Müller) wird mich hier nicht als solcher, sondern nur im Spiegel der wechselseitigen Beziehungen von Staat und Kirche und deren radikalem Wandel interessieren. Jedes Nachdenken über das Konzept von „Laizität" hat es mit den Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft zu tun und fordert daher, wie René Rémond zu Recht feststellt, eine Vielfalt von Zugängen. Ich werde den juridischen und politischen außer Acht

---

1 Alois Müller, Allmähliche Entspannung statt Neuauflage des „Krieges der beiden Frankreich" – Über den Platz der Religionen im öffentlichen Raum in Frankreich, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa, 44 (2003), 73-83, hier 74.

2 Außer der in der vorausgehenden Fußnote gemachten Angabe vgl. Alois Müller, Wie laizistisch ist Frankreich wirklich? Von der kämpferischen zur offenen Laizität, in: Manfred Brocker / Hartmut Behr / Mathias Hildebrandt (Hgg.), Religion–Staat–Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden 2003, 69-82; ders., Laizität und Zivilreligion in Frankreich. Zur Debatte über die „laïcité ouverte", in: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 142-171.

lassen und den soziologischen und historischen im Zusammenhang mit dem theologischen berücksichtigen.

Zum hundertsten Geburtstag der „laïcité française" (1905-2005) erschienen in Frankreich zahllose Analysen und Reflexionen. Unter ihnen haben mir besonders Arbeiten von René Rémond, Émile Poulat, Claude Dagens, Jean-Pierre Ricard, Jean Joncheray, Christoph Theobald[3] und Jean-Marie Donegani als Grundlage gedient. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Klärung, was „laïcité" in Frankreich überhaupt meint, dann geht es um die heutigen Positionen der katholischen Kirche in Frankreich zur Laizität, schließlich stellt der multireligiöse Kontext westeuropäischer Gesellschaften heute Anfragen an die Laizität, mit denen sich die Frage nach der Relevanz der „laïcité à la française" für Europa verbindet.

Mehrere Unterscheidungen werden beim Thema „Laizität" zu machen sein – auf eine möchte ich hier schon im Vorhinein hinweisen, weil sie unsere Ausdrucksweise betrifft. Im Deutschen sollten wir darauf achten, nicht von „Laizismus", sondern von „Laizität" zu sprechen, wenn wir die „laïcité" in Frankreich meinen, d. h. das Regime sowohl im Sinne seines institutionellen Rahmens als auch im Sinne seines Geistes und seiner Praxis. „Laizität" ist zwar ein Neologismus, genauso wie im Französischen das Wort „laïcité"; aber der Begriff „Laizismus" kann nicht verwendet werden, es sei denn, um – genauso wie im Französischen der Begriff „laïcisme" – die Ideologie anzuprangern, das heißt die „totalisierende Steigerung der Idee der Laizität", die aus der antirepublikanischen Opposition stammt[4].

Hundert Jahre französische Laizität

Was meint eigentlich die französische Laizität? Die Neutralität des Staates gegenüber jeder Religion? Die Verarmung der katholischen Kirche, die ihre Monopolstellung als religiöse Institution in Frankreich verliert? Die Achtung der Freiheit aller Bürgerinnen und Bürger hinsichtlich ihrer individuellen religiösen Überzeugungen sowie die Achtung ihrer Freiheit zur Religionsausübung durch Kulte (*cultes*)? Welche historischen Ereignisse, welche Dokumente und welche Geschichte, welche Werte und welche Auseinandersetzungen um diese Werte sind gemeint, wenn in Frankreich von „Laizität" gesprochen wird?

---

3 Christoph Theobald verdanke ich auch die Motivation zu einer intensiveren positiven Auseinandersetzung mit dem für Frankreich charakteristischen Verhältnis von Kirche und Staat, besonders durch seine Einführung in das deutsch-französische Praxis-Seminar im Mai 2004, die von den deutschen Teilnehmenden am Seminar übereinstimmend als maßgeblich für ihren Zugang zu den französischen Verhältnissen beurteilt wurde.

4 Vgl. Alois Müller, Laizität und Zivilreligion in Frankreich, a.a.O., 142, s. Anm. 2.

Das Gesetz von 1905

Der erste und grundlegende Bezugspunkt ist das Gesetz von 1905. Das zeigen die ungezählten Kongresse und Feiern, die Manifestationen und Würdigungen – unter ihnen auch die von Papst Johannes Paul II. kurz vor seinem Tod, am 11. Februar 2005 – zu denen das Jubiläum im Dezember 2005 Anlass gab. Das Gesetz vom 9. Dezember 1905 ist der Schlussstein einer ganzen Reihe „religionsneutraler Gesetze" (*lois laïques*) vorangegangener Jahrzehnte, die den Begriff der „laïcité" allerdings noch nicht kannten. Nach der französischen Revolution hatte sich im 19. Jahrhundert ein katholisches und ein republikanisches Frankreich herausgebildet. Die Trias Kirche-Pfarrer-Friedhof und der nationale Feiertag des 15. August (Aufnahme Mariens in den Himmel) steht für das eine – die Trias Rathaus-Bürgermeister-Schule und der nationale Feiertag des 14. Juli (Ausbruch der Revolution mit dem Sturm auf die „Bastille") steht für das andere Frankreich. Wenn es auch 1890 durch die diplomatischen Bemühungen des Papstes Leo XIII. von Seiten der französischen Bischöfe zu einer kirchenpolitischen Geste der Aussöhnung der Katholiken mit der Republik kam, so blieb doch der „Krieg der beiden Frankreich" (Émile Poulat) bestimmend, und damit die frontale Opposition zwischen „dem Frankreich, das leidet" und „dem Frankreich, das Leiden zufügt" (so der Prälat und Theologe in Lille, Louis Baunard, 1828-1919). Am 9. Dezember 1905 wurde das Gesetz der Trennung von Kirche und Staat erlassen. Mit Christoph Theobald zitiere ich aus den ersten Artikeln des Gesetzes und übersetze:

Article 1: « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. »

Article 2 : « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence [...] sont supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites aux dits budgets les lycées, collèges, hospices, asiles et prisons. »

Artikel 1: „Die Republik gewährleistet die Gewissensfreiheit. Sie garantiert die freie Ausübung der Kulte, wobei nur die folgenden Einschränkungen gelten, die hier im Folgenden im Interesse der öffentlichen Ordnung erlassen werden."

Artikel 2: „Die Republik anerkennt keinen Kult, sie zahlt auch kein Gehalt oder sonstige Unterstützung. Folglich (...) werden alle Haushaltsausgaben des Staates, der Departements und der Gemeinden, die mit der Ausübung von Kulten zu tun haben, abgeschafft. Mit diesen Haushaltsausgaben können jedoch weiterhin Gymnasien, Schulen, Krankenhäuser, Heime und Gefängnisse berücksichtigt werden."

Gegensätzliche Interpretationen: Von der „Kriegserklärung" zum Basistext des Gesellschaftsfriedens

Die Beschäftigung mit diesem Gesetz muss zugleich dem extremen Wandel in seiner Bewertung Rechnung tragen: Derselbe Text, der als Kriegserklärung verstanden wurde, wird heute als Text der Aussöhnung gelesen und als Übereinkunft für ein friedliches Zusammenleben interpretiert. Während dieses Gesetz von der katholischen Kirche in Frankreich zunächst als eine Aggression wahrgenommen wurde, darauf gerichtet, sie zu zerstören, und seine Anwendung mit der Weigerung, Vereine für Kultpflege (*associations cultuelles*) zu bilden, boykottiert wurde, während Buchstabe und Geist des Gesetzes in den folgenden Jahren mehrfach von den Päpsten verurteilt wurden, akzeptiert die französische Kirche das Gesetz heute nicht nur, sondern würde auch kaum seine Revision oder gar Annullierung fordern[5]; und Papst Johannes Paul II. nannte in seinem im Februar 2005 an die französischen Bischöfe gesandten Brief die Trennung von 1905 zwar ein schmerzliches und traumatisierendes Ereignis, würdigte aber im selben Atemzug die französische Laizität als eine Ermutigung der Katholiken dazu, mit der ihnen eigenen religiösen Dimension einen dynamischen Beitrag zum Aufbau einer Gesellschaft zu leisten, in der alle friedlich zusammenleben können[6].

Der Wandel in der Bewertung des Gesetzes von 1905 durch die katholische Kirche in Frankreich und in Rom (bei der evangelischen Kirche lässt sich ein umgekehrter Wandel erkennen[7]), dem von Seiten des Staates der Übergang von einer kämpferischen zu einer offenen Laizität[8] entspricht, bringt unweigerlich zwei Fragen mit sich: die Frage nach den Faktoren, die einen solchen Wandel zu erklären vermögen, und die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Wandels, die das Gesetz selber enthält.

René Rémond macht aus der Geschichte der Französischen Revolution und deren unmittelbaren Folgen heraus verständlich, warum die französischen Katholiken das Gesetz von 1905 als weiteren Akt der Aggression und Gewalt empfinden mussten. Diese Verletzung der Gläubigen sowie ihre Weigerung, sich dem Gesetz durch die Bildung von Vereinen zur Kultpflege zu unterwerfen, denen der Kirchenbesitz übertragen würde, dürfen nicht darüber vergessen werden, dass der Text heute als versöhnlicher Text gelesen wird. Zugleich darf jedoch auch nicht vergessen werden, dass die französischen Behörden auf den Widerstand der katholischen Kirche damit reagierten, dass sie selber für den Unterhalt der nicht mehr im Besitz der Kirchen befindlichen Gebäude aufkamen. Diese indi-

---

5 Vgl. René Rémond, Cent ans de laïcité française, in : Études N° 4001 (2004), 55-66. Vgl. Émile Poulat, Église catholique et société civile en régime de laïcité, in : Documents Épiscopat N° 14/15 (2003), Foi chrétienne, Église catholique, laïcité, 7-10.

6 Vgl. Isabelle de Gaulmyn, Le Saint-Siège apprécie l'harmonie française retrouvée, in : La Croix (9-12-2005).

7 Vgl. René Rémond, a.a.O., 56.

8 Vgl. Anm. 2.

rekte Hilfe durch den Staat stellt bis heute einen unschätzbaren Dienst dar, der maßgeblich dazu beigetragen hat, eine friedliche Praxis der Laizität zu begründen. Als ein weiterer Faktor dürfen die beiden Weltkriege gelten – Christoph Theobald erinnerte daran in seiner Einführung zu dem deutsch-französischen Praxis-Seminar 2004: Mit den Erfahrungen der von der Wehrpflicht betroffenen Priester trugen ausgerechnet die beiden Weltkriege dazu bei, dass die katholische Kirche die Laizität positiv zu sehen begann – so wie die Entblößung der katholischen Kirche von ihren Privilegien umgekehrt dazu führte, dass der aggressive Antiklerikalismus immer weniger Angriffsfläche hatte.

Diese Andeutungen lassen zumindest ahnen, dass nicht wenige Faktoren der Geschichte vor und nach 1905 den Wandel in der Wirkung des Gesetzes von 1905 verständlich zu machen vermögen. Aber das Gesetz selber enthält auch die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Wandels. Es vereint die Gewalt eines negativen Schnitts – Schluss mit dem alten Regime – und eine positive liberale Sinngebung, wobei für Émile Poulat im Gedächtnis der Katholiken sich eher die Gewalt eingeschrieben hat, während die Geschichte der französischen Gesellschaft im Sinn des Liberalismus weitergegangen ist – so dass Poulat in diesem Zusammenhang von einer Geschichte und zwei Weisen des Gedächtnisses spricht. Auf jeden Fall markiert das Gesetz von 1905 nicht nur das Ende des alten, bekannten Regimes sondern zugleich den Beginn eines neuen, noch völlig unbekannten Regimes[9]. Die Mehrheit, die sich das Gesetz zu Eigen machte, träumte keineswegs vom Verschwinden des Katholizismus und wünschte nicht, dass er beseitigt würde. Beim Durchschneiden der (allzu) fest geschnürten Beziehungen zwischen Kirche und Staat ging es den meisten um ein Ende der mit der Anwendung des Konkordats verbundenen Streitigkeiten. Sie erhofften eine wirkliche religiöse Freiheit und nicht nur die individuelle Gewissensfreiheit. Legte der erste Artikel des Gesetzes nicht vertragsmäßig fest, dass die Republik die freie Ausübung der Kulte garantiert? Zudem enthielt das Gesetz Hinweise auf Zugeständnisse an das Realitätsprinzip – etwa mit einer Bestimmung, aus der abzulesen war, dass die Republik die Religionen keineswegs in einen einheitlichen Rahmen hineinzwingt. Dem Gesetz selber inhärente Elemente führten dazu, dass die Weiterentwicklung der Praxis der Laizität und ihrer Interpretation weniger durch ideologische Betrachtungen vorangetrieben wurde als durch die Anerkennung der Realitäten.[10]

Drei Pfeiler der „laïcité à la française"

Wichtiger Bestandteil der Realität ist der Wandel, von dem die drei Pfeiler der Laizität, die sie zu einer typisch französischen Sache machen, selber betroffen sind. Auf dem Höhepunkt der Opposition zwischen Katholizismus und Republik, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, ist das Prinzip der

---

9 Vgl. Émile Poulat, a.a.O., 8. (Hier wie im Folgenden stammen die Übersetzungen aus dem Französischen von mir.)

10 Vgl. René Rémond, a.a.O., 58f.

Laizität zugleich untrennbar verbunden mit einem bestimmten Begriff von gesellschaftlicher Einheit oder Einheit der Nation, mit einer bestimmten Konzeption der Rolle des Staates und mit einer bestimmten Haltung gegenüber der Zivilgesellschaft. Eben diese drei Pfeiler unterliegen einem Wandel – wie René Rémond zeigt –, der erlaubt, dass im Verlauf von hundert Jahren eine konfliktive oder schlechthin negative Interpretation der Laizität einer anderen, sehr viel positiveren Verstehensweise Platz macht. So schließt die Vorstellung von der Einheit der Nation heute die von der Unterschiedlichkeit der Gruppierungen, die sie konstituieren, nicht mehr aus; im Gegenteil, die Vielfalt wird nicht nur nicht für störend, sondern für einen Faktor der Bereicherung gehalten; seit dem Zweiten Weltkrieg wird von geistlichen Familien im Plural gesprochen, aus denen sich die Nation zusammensetzt. Die Rolle des Staates wird nicht mehr puristisch im Sinn der liberalen Doktrin definiert; so werden beispielsweise der Ausgleich sozialer Ungleichheit und die Unterstützung von Aktivitäten, die dem Ganzen der Gesellschaft zugute kommen wie etwa Schulbildung in privater Trägerschaft, zu seinen Verantwortlichkeiten gezählt. Und die Beziehung zwischen Staat und Zivilgesellschaft hat sich dadurch stark verändert, dass sich der Staat immer mehr in der Anerkennung der Zivilgesellschaft und der Unterschiedlichkeit der Gruppierungen, aus denen sie sich zusammensetzt, engagiert. In dieser Entwicklung ist es zur Einrichtung von regelmäßigen Begegnungen zwischen Regierung und französischer Bischofskonferenz gekommen, und deren Dialog verletzt nicht etwa die Grundidee der Laizität, sondern befindet sich gerade in Übereinstimmung mit der modernen Interpretation der drei Säulen, auf denen die Laizität ruht.[11]

Während eine Ideologie eher zur Verhärtung der Positionen der Konfliktparteien führt, bringt die Anwendung des Realitätsprinzips eine gewisse Flexibilität mit sich und kann zu einem Wandel der Positionen führen, weil neue Situationen neue Antworten erfordern. Dabei wird im Fall der Laizität deutlich, dass das Gesetz der Trennung die Chance enthält, eine völlig neue Weise des Zusammenlebens zu erkunden. Diese Chance allerdings tatsächlich zu ergreifen ist für beide Seiten ein Lernprozess, der Zeit braucht. Das Nachdenken über das Jahrhundert der Trennung von Staat und Kirche zeigt, dass diese Zeit genutzt wurde.

Verschiedene Ebenen – zugrunde liegende Werte

Was ist Laizität? Auch bei einer kurzen Beantwortung der Frage, wie ich sie hier versuche, darf nicht übersehen werden, dass verschiedene Ebenen gemeint sein können. Laizität kann den institutionellen oder juridischen Rahmen meinen und damit die öffentliche Laizität oder sie kann den zugrunde liegenden Geist der Bestimmungen des Gesetzes meinen, so etwas wie eine allgemeine Laizität oder auch eine Kultur der Laizität. Der institutionelle, juridische Rahmen ist entwicklungs- und anpassungsfähig; die geistige Kultur der Laizität ist durch bleibende Werte bestimmt,

[11] Vgl. René Rémond, a.a.O., 63-65.

die zentrale Werte der Französischen Revolution sind: „Die Laizität verweist uns auf die republikanischen Werte der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit. Diese Werte sind zutiefst die unsrigen, auch wenn wir selber ihnen das Gewicht der Erfahrung des Evangeliums verleihen." So der Präsident der französischen Bischofskonferenz, Erzbischof Jean-Pierre Ricard, in seiner Rede zum Abschluss der Vollversammlung der französischen Bischöfe im November 2003[12], bei der die Bischöfe zum Verhältnis der katholischen Kirche zu Staat und Gesellschaft im gegenwärtigen Frankreich gearbeitet hatten.

Heute – stellt der Soziologe Jean-Marie Donegani klar – geht es gerade um die Verständigung über diese Werte, weil sie als indiskutable und gewissermaßen sakralisierte Regeln des allgemeinen Austauschs und Zusammenlebens die Grundlagen der Demokratie bilden: „Die Laizität ist – so sagt man – dem Pluralismus zugeordnet, der sie begründet. Aber die Anerkennung des Pluralismus ist die Grundlage der Identität eines jeden Gesprächspartners überhaupt." Interessanterweise ist es der Soziologe, der auf die Frage, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang der Wahrheit zukommt, eine deutliche Antwort gibt: „Die liberale Gesellschaft steht der Wahrheit nicht indifferent gegenüber; sie betrachtet jedoch den Wert der Wahrheit als dem der Freiheit zugeordnet."[13]

„Laïcité à la française" meint also ein ganzes Bündel an Werten – zu denen an erster Stelle die Freiheit des Gewissens gehört. Spätestens nach dem Ende des Algerienkrieges (1962), als vier Millionen Algerier nach Frankreich kommen, lässt die stark werdende Präsenz des Islam die Frage nach der Laizität neu stellen. Der Staat reagiert mit dem „Rapport Stasi" vom Dezember 2003, der an die grundlegenden Werte der Laizität erinnert. Mit Christoph Theobald zitiere ich aus dem im Internet zugänglichen umfangreichen Bericht hier drei kurze Passagen und übersetze:

« La défense de la liberté de la conscience individuelle contre tout prosélytisme vient aujourd'hui compléter les notions de séparation et de neutralité centrales dans la loi de 1905. »

« L'enseignement peut aider à la découverte des textes révélés des diverses traditions et à réfléchir sur leur significations, sans s'immiscer dans l'interprétation sacrée. La laïcité crée une responsabilité à la charge de l'État. Favoriser l'enrichissement de la connaissance critique des religions à l'école peut permettre de doter les futurs citoyens d'une formation intellectuelle et critique. Ils peuvent ainsi exercer la liberté de pensée et de choix dans le domaine des croyances. »

---

12 Jean-Pierre Ricard, Archevêque de Bordeaux, Président de la Conférence des Evêques de France, 11-11-2003, Discours de clôture, http://www.zenit.org/french/visualizza.phtml?sid=44384, 3.

13 Jean-Marie Donegani, Auto-compréhension ecclésiale et débat public, in : Transversalités : Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux, (Janvier-Mars 2005), 93-108 ; hier 106.

« Dans la conception française, la laïcité n'est pas un simple 'garde-frontière' qui se limiterait à faire respecter la séparation entre l'État et les cultes, entre la politique et la sphère spirituelle ou religieuse. L'État permet la consolidation des valeurs communes qui fondent le lien social dans notre pays. Parmi ces valeurs, l'égalité entre l'homme et la femme, pour être une conquête récente, n'en a pas moins pris une place importante dans notre droit. »

„Die Verteidigung der individuellen Gewissensfreiheit gegen jeden Proselytismus erweitert heute die Aussagen über die Trennung von Staat und Kirche und die Neutralität des Staates, die im Gesetz von 1905 an zentraler Stelle stehen."

„Der Unterricht kann dazu beitragen, die Offenbarungstexte der verschiedenen Traditionen zu entdecken und über ihre Bedeutung nachzudenken, ohne sich jedoch in die religiöse Interpretation einzumischen. Die Laizität beinhaltet für den Staat eine Verantwortung. Im Schulunterricht die kritische Kenntnis der Religionen zu bereichern kann zur intellektuellen und kritischen Bildung der zukünftigen Bürgerinnen und Bürger beitragen. Sie können so besser von der Freiheit des Denkens und der Entscheidung im Bereich der Glaubensinhalte Gebrauch machen."

„In der französischen Konzeption hat die Laizität nicht nur die Funktion einer Grenzwache, die sich darauf beschränken würde, die Achtung vor der Trennung zwischen Staat und Kultgemeinschaften, zwischen politischem und spirituellem oder religiösen Bereich zu gewährleisten. Der Staat trägt vielmehr auch dazu bei, die gemeinsamen Werte, in denen der soziale Zusammenhalt in unserem Land gründet, zu festigen. Unter diesen Werten hat die Gleichberechtigung von Mann und Frau keine geringere Stellung in unserem Recht, auch wenn ihre Anerkennung aus jüngerer Zeit stammt."

Es geht um die Verteidigung der individuellen Gewissensfreiheit – damit erinnert der jüngste staatliche Bericht zur Laizität an ihre Wurzeln, die in der historischen Bewegung der Befreiung der Gewissen von jeder Form der Bevormundung liegen. Von der Aufklärung bis zum II. Vatikanum und bis heute steht die Gewissensfreiheit im Zentrum der Polemik um die Laizität. Diese meint also nicht zuerst, dass der Kirche, die vorher das gesamte Terrain beherrscht hat, ein Freiraum gegeben wird. Die Laizität bedeutet vielmehr Freiraum für jeden Menschen, gleich welche Beziehung er oder sie zur Kirche hat. Damit muss sie aber zwei widersprüchliche Anforderungen möglichst harmonisch zusammenbringen: die Freiheit, die jedem Einzelnen zuerkannt wird, in allem seinem Gewissen als letzter Instanz zu folgen, und die Notwendigkeit, den zivilen Frieden und die nationale Einheit in einer Gesellschaft zu gewährleisten, die eine Anarchie der Überzeugungen religiöser oder anderer Art nicht überleben würde. „Die Kirche" – so Émile Poulat in seinem Vortrag vor der französischen Bi-

schofskonferenz im November 2003 – „braucht in dieser Freiheit keineswegs das Ideal für jede menschliche Gesellschaft zu sehen noch braucht sie allem zuzustimmen, was im Namen dieser Freiheit gedacht, gesagt oder getan wird. Es genügt, dass sie auf ihre Lehre von der menschlichen Freiheit zurückkommt und akzeptiert, dass sich ihr Ausübung und Kontrolle dieser Freiheit seither entziehen – in einer Gesellschaft, in der sie selber vom Recht der allen zuerkannten Freiheiten Gebrauch machen kann, allem voran der vollen Freiheit dazu, öffentlich zu sagen, was sie glaubt, was sie denkt und was sie ablehnt. Ihr wirkliches Problem ist, sich zu Gehör zu bringen."[14]

Heutige Positionen der katholischen Kirche in Frankreich zur Laizität

Die Vollversammlung der französischen Bischöfe im November 2003 hinterließ bei Journalisten den Eindruck, dass die Bischöfe ein politikwissenschaftliches Seminar machten[15]. In seiner eben schon zitierten Schlussrede hob der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Erzbischof Jean-Pierre Ricard, drei Punkte hervor: (1) „Wir anerkennen die Laizität des Staates". (2) „Wir wünschen die Praxis einer wachsamen und einer gastfreundlichen (*accueillante*) Laizität." (3) „Wir wollen, als katholische Kirche, unseren Beitrag zum Bemühen um ein besseres Zusammenleben leisten." Aus dem Abschnitt zum zweiten Punkt zitiere ich und übersetze: „Die Laizität ist nicht nur ein institutioneller Rahmen. Auch von Seiten des Staates aus ist sie eine Praxis und ein Geist. Diese scheinen mir durch zwei Worte charakterisiert werden zu können: Wachsamkeit (*vigilance*) und Gastfreundschaft (*accueil*). Wachsamkeit: Es gehört zur Verantwortung des Staates, die Gewissensfreiheit zu verteidigen und auf eine friedliche soziale Koexistenz aller Mitglieder der Gesellschaft zu wachen. [...] Diese Wachsamkeit darf aber nicht zu einer Haltung des Misstrauens führen. Im Gegenteil: Sie muss von einer Gastfreundschaft für die in unserer Gesellschaft präsenten unterschiedlichen geistlichen und religiösen Familien[16] begleitet werden. Diese leisten ihren Beitrag zu einem Zusammenleben der Franzosen. Denn wenn der Staat auch religionsneutral (*laïc*) ist, so ist es deswegen nicht die bürgerliche Gesellschaft. Wir Katholiken bezeugen, in welchem Maß eine der Religionsausübung günstige Verwaltungs-, Ordnungs- und Rechtspraxis ein wichtiger Faktor für eine friedliche Integration im demokratischen französischen Leben im letzten Jahrhundert war. Die Begegnung, der Dialog, die Praxis einer wechselseitigen Annäherung tragen ebenso zu dieser Integration bei. Wir fragen uns, ob heute

---

14 Émile Poulat, a.a.O., 9.

15 Vgl. Claire Lesegretain, Les évêques réfléchissent à une nouvelle laïcité, in : La Croix (7-11-2003), 16.

16 Es ist interessant, dass eben dieses Wort – aus kirchlichem Mund – von den unterschiedlichen geistlichen und religiösen Familien einen Monat später in dem – staatlichen – „Rapport Stasi" zu den Schlüsselworten gehört. Hierin scheint mir ein schöner Hinweis darauf zu liegen, was heute in Frankreich „laïcité" heißt.

dieses Gleichgewicht zwischen Wachsamkeit und Gastfreundschaft nicht zum Schaden der letzteren verloren ging. Der Vorschlag, Schülerinnen im Rahmen des Unterrichts das Tragen jeglicher Zeichen religiöser Zugehörigkeit zu verbieten, erscheint uns als ein Zurücknehmen der religiösen Freiheit. (...) Die wahre Laizität ist jene, die dazu beiträgt, ein besseres Zusammenleben aller Mitglieder einer Gesellschaft zu erleichtern."[17]

Claude Dagens, Bischof von Angoulême und Endredaktor der drei Schriften, die vor zehn Jahren die Gesprächsinitiative „Proposer la foi dans la société actuelle" in die Öffentlichkeit brachten, trug mit einem Vortrag zu dem „Politikseminar" der französischen Bischöfe im November 2003 bei und stellte seine Positionen in einem Zeitungsinterview am hundertsten Jahrestag des Gesetzes von 1905 vor. Für ihn bestätigt das friedliche Klima der nationalen Gedenkfeiern den erreichten Konsens, wobei er die weit engagierteren Diskussionen bei lokalen Gesellschafts- und Kirchenvertretern findet, weil diese noch dringender genötigt sind, gemeinsam Lösungsversuche für eine äußerst zerbrechlich und gewaltbereit gewordene Gesellschaft zu finden. „Wir brauchen einander wechselseitig, um dieses im Grunde immer noch wenig bekannte Gesetz von 1905 in die Praxis umzusetzen, das heißt, um in seinen Geist einzutreten, der nicht ein Geist der Aggression ist." Die Herausforderungen, die sich der Laizität gegenwärtig stellen, sind für Dagens nicht so sehr institutioneller oder juridischer Natur, in einer vielfach verunsicherten Gesellschaft liegen sie vielmehr im Bereich der Bildung. Das Gesetz selber sollte auf keinen Fall verändert werden. Es gehört zu „unserem konstitutionellen Sockel". Auf die Frage, ob die französischen Bischöfe Angst haben, Revisionsvorschläge zu machen, antwortet Dagens: „Wir sind noch viel zu zurückhaltend, viel zu vorsichtig. Unser Horizont begrenzt sich oft darauf, ja nichts in Bewegung zu bringen, und daraus macht uns niemand einen Vorwurf. Ich würde wünschen, dass wir ein gelasseneres und zugleich ein engagierteres Bewusstsein von unserer Fähigkeit zur Präsenz in der französischen Gesellschaft hätten, was im Übrigen die Politiker erwarten. Wenn uns dieses Gesetz einen Rahmen gibt, so ist meine Sorge eher eine verbreitete Meinung, das Gesetz müsste alle schwierigen und komplexen Situationen lösen. Dieser Hyperlegalismus beruhigt mich nicht. Er erscheint mir als Flucht oder Alibi."[18]

Diese positive konstruktiv-kritische Einstellung zur Laizität findet ihre Entsprechung in der gründlichen Analyse der philosophischen, moralischen und politischen Dimensionen der für die Kirche durch die Laizität auferlegten „Prüfung", die Claude Dagens im November 2003 seinen in Lourdes versammelten Bischofskollegen vorträgt; hier spart er nicht mit Selbstkritik: „Die herrschende Haltung der katholischen Kirche in Frankreich gegenüber dem siegenden Rationalismus (der philosophischen

---

17 Jean-Pierre Ricard, ebd.

18 Claude Dagens, „ La question posée est celle de l'engagement de l'État " . L'évêque d'Angoulême s'inquiète d'un État qui confierait aux religions un rôle d'encadrement de la société. Recuilli par Jean-Marie Guénois, in : La Croix (9-12-2005), 5.

Dimension des Gedankens der Laizität) war vom Widerstand bestimmt, vom Rückzug auf defensive Positionen, was zur Krise des Modernismus und zur Verurteilung der im Bereich des Glaubens angewandten Methoden des Rationalismus führte. Das hatte in der katholischen Kirche in Frankreich eine hartnäckige Neigung zu einem gewissen Anti-Intellektualismus zur Folge, der die Reflexion verachtete und das Handeln oder die geistliche Erfahrung allein bevorzugte. Verständlicherweise kam es dadurch im öffentlichen Unterricht bei Katholiken zu einem zweigleisigen Verhalten: Den Ausdruck ihres Glaubens behielten sie ihrem Privatleben vor, während sie in ihren jeweiligen Fächern ganz und gar den Regeln der Rationalität folgten."[19]

Anfragen an die Laizität durch den gegenwärtigen zunehmend multireligiösen Kontext

Im Jubiläumsjahr der Laizität, 2005, stand die erste Ausgabe der vom *Institut Catholique* herausgegebenen Vierteljahresschrift unter dem Thema „Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux". Die Auflösung (*décomposition*) und Neu-Zusammensetzung (*recomposition*) religiöser Wirklichkeit im Zeichen einer Ausstreuung des Religiösen (*dissémination du religieux*) und die damit gegebenen Anfragen an die Laizität und das Verhältnis von Glauben und Kirche zu dieser Laizität werden hier von dem Soziologen Jean Joncheray[20] und dem Theologen Christoph Theobald unter Aspekten analysiert, die auch für den europäischen und deutschen Kontext relevant sein können.

Anfragen in soziologischer Sicht

Der Soziologe Jean Joncheray spricht von einer pluralen, nicht unbedingt pluralistischen Situation. Pluralistisch wäre sie für ihn, wenn die verschiedenen religiösen Gruppen ihre Vielfalt für normal und wünschenswert halten würden, was nicht unbedingt der Fall ist. Die Pluralität als solche ist nun keineswegs neu. Schon das napoleonische Konkordat anerkannte verschiedene Kulte. Aber die massive Präsenz der katholischen Kirche bestimmte noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Gemüter, die Debatten und die Gesetzgebung so sehr, dass nur zwei Lager im Blick waren und Émile Poulat für diese Zeit vom Krieg der beiden Frankreich sprechen konnte. Die anderen Kulte wurden nicht als Angriff auf die Laizität wahrgenommen; umgekehrt garantierte die Laizität ihnen gerade die Existenzbedingungen, die sie brauchten. Diese religiöse Pluralität hat sich

---

19 Claude Dagens, Conscience catholique et laïcité – Mise à l'épreuve et approfondissement, in : Documents Épiscopat N° 14/15 (2003), Foi chrétienne, Église catholique, laïcité, 11-21, hier 12.

20 Jean Joncheray, Pluralisme religieux, nouveaux mouvements religieux, dissémination du religieux et laïcité, in : Transversalités : Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux, (Janvier-Mars 2005), 61-72. Christoph Theobald, Recomposition du religieux dans le cadre de la laïcité, nouveau défi pour la foi et pour l'Église, in : Transversalités : Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux, (Janvier-Mars 2005), 73-82.

im Lauf des 20. Jahrhunderts stark verändert. Es kamen nicht nur große Religionsgruppen hinzu, wie Islam und Buddhismus, sondern auch und immer zahlreicher Gruppen und Bewegungen, die an keine der großen religiösen Traditionen oder nicht nur an eine von ihnen anknüpfen. Sie sind in ihrem Funktionieren weit schwieriger zu umschreiben. Weil sie scheinbar keinen „klaren und deutlichen Ideen" folgen und nur lockere Netzwerke bilden, werden sie gern als charismatische oder mystische Gruppen oder auch als Sekten eingestuft, ohne dass hierfür präzise Kriterien angeführt werden können.

Es ist also ein doppelter Wechsel: Auf der einen Seite geht die Laizität nicht mehr nur zwei Gesprächspartner an, hinter denen andere Gesprächspartner keine Bedeutung haben; vielmehr muss heute einem echten Pluralismus und damit vielen Gesprächspartnern Rechnung getragen werden. Auf der anderen Seite unterscheiden sich die neuen religiösen Ausdrucksweisen, die heute in Frankreich existieren, erheblich von denen, an die man gewöhnt ist, wenn man an die katholische Kirche, aber auch an das Judentum und an die protestantischen Bekenntnisse denkt. Daher sind für Jean Joncheray „Religion" und „Religionen" nicht mehr die adäquaten Begriffe, weil damit organisierte religiöse Institutionen gemeint sind. Für das neue Phänomen der Auflösung und Neu-Zusammensetzung religiöser Wirklichkeit ist der unbestimmte Begriff „das Religiöse" eher zutreffend. Im Grund kann man bei den beobachteten Phänomenen mit ihrer starken Tendenz zur Individualisierung nicht einmal mehr genaue Kriterien angeben, die sie als religiös einstufen lassen oder nicht.

Auch beim Begriff der Neu-Zusammensetzung religiöser Wirklichkeit muss man kritisch fragen, wieweit hier doch noch klassische religiöse Institutionen die Bezugspunkte bilden. Die von Weber und Troeltsch stammende bis heute benutzte soziologische Typologie, die „Kirche", „Sekte" und „Mystiker" als Organisationstypen unterscheidet, genügt heute gerade nicht, um dem Gesamt all der gesellschaftlichen Phänomene Rechnung zu tragen, die in irgendeiner Weise auf Religiöses Bezug nehmen. Die klassische Typologie geht von der Frage der Zugehörigkeit aus. Als unterscheidendes Merkmal dient die Art und Weise, wie ein Individuum zu einer religiösen Gruppe gehört: Die Zugehörigkeit, die man sich nicht aussuchen kann, macht den Typ „Kirche" aus; die selbst gewählte Zugehörigkeit ist typisch für die „Sekte"; und die vage oder lockere Form der Zugehörigkeit kennzeichnet den „Mystiker" oder die „Spirituelle". Dabei steht nicht in Frage, eine religiöse Position überhaupt durch eine Zugehörigkeit zu definieren. Heute muss jedoch in Rechnung gestellt werden, dass eben dieses Definitionskriterium nicht gilt. Der Bezug auf Religiöses spielt für den Aufbau der Identität der einzelnen Menschen eine entscheidende Rolle, ohne dass diese damit die Zugehörigkeit zu einer Institution verbinden. Dieser Tatsache Rechnung zu tragen, ist schwer. Denn auch wer von Teil-Zugehörigkeiten spricht, bleibt noch in der Optik der Zugehörigkeit. Die Frage der Zugehörigkeit kann sicherlich nicht ausge-

klammert werden, aber sie genügt nicht, um die Komplexität der möglichen Bezüge zu Religiösem zu erfassen.

Die erste Frage, die sich für Jean Joncheray von diesem Kontext her für die Laizität von 1905 stellt, betrifft das Verhältnis der beiden Freiheiten, Gewissensfreiheit (*liberté de conscience*) und Freiheit der Religionsausübung (*libre exercice des cultes*): Wie kann angesichts einer sehr viel unübersichtlicher gewordenen religiösen Landschaft diese doppelte Freiheit, wie sie im ersten Satz des ersten Artikels von 1905 artikuliert wird, funktionieren? Die erste Freiheit, die des Gewissens, ist eine individuelle Freiheit, und das Religiöse wird hier als eine persönliche Angelegenheit betrachtet. Sie wird durch die öffentliche Hand gegen einen möglichen Eingriff durch eine religiöse Organisation garantiert. Der zweite Satz, bei dem es um die Freiheit der Religionsausübung oder des Kultes, geht, betrifft die soziale Dimension des Religiösen. Diese beiden Freiheiten werden klar unterschieden. Auf der einen Seite wird die Entscheidung der Einzelnen respektiert, auf der anderen Seite wird den religiösen Institutionen implizit das Recht zuerkannt, den Ausdruck religiöser Überzeugungen durch die Organisation eines Kultes etwa zu regeln. Diese Verbindung der beiden Freiheiten auf der Basis ihrer klaren Trennung gilt für den „Rapport Stasi" nicht mehr. Hier werden die beiden Freiheiten in einer einzigen zusammengefasst, indem nämlich den „spirituellen Optionen", die eher in den Bereich der persönlichen Gewissensfreiheit fallen, das gewährt wird, was vorher den „Kulten" gewährt wurde. Wenn dabei sogar von einer als Freiheit zum Kult durchbuchstabierten Freiheit des Gewissens gesprochen wird, so ist ganz deutlich, dass das, was 1905 in zwei Zugänge differenziert wurde, jetzt in einem einzigen größeren Ganzen zusammengefasst wird. Dies ist sicher eine Art und Weise, wie man der veränderten religiösen Landschaft gerecht zu werden sucht. Können aber die „spirituellen Optionen" tatsächlich als Entsprechung zu dem betrachtet werden, was man 1905 „Kulte", also Akte der Religionsausübung nannte?

Die weitere Frage des Soziologen gilt den Gesprächspartnern: Wer sind die implizit anerkannten Gesprächspartner? Als die Republik 1905 festlegte, dass sie keinen Kult subventioniert, um so die freie Ausübung der Kulte zu gewährleisten, setzte sie implizit voraus, dass man wusste, was ein „Kult" oder was „die Kulte" sind, die im Sinn einer freien Religionsausübung verstanden werden. Das heißt, um „keinen Kult" anzuerkennen, muss die Republik die Kulte kennen! Das Gesetz von 1905 funktioniert auf der Basis organisierter Kulte, die bekannt sind und damit kontrollierbar. Der Staat braucht dafür immer Gesprächspartner – diese müssen geschaffen werden, wenn sie noch nicht existieren – so wie es Napoleon mit dem Judentum tat. Aber heute liegt die Schwierigkeit genau hier: Die verschiedenen spirituellen Optionen, aus denen Gesprächspartner konstituiert werden könnten, sind dafür zu wenig organisiert, zu wenig klar definiert, zu kurzlebig. Das Religiöse entzieht sich immer mehr bekannten Formen von Institutionalisierung. In diesem Zusammenhang muss eine

Frage auch diese neuen Formen einer Institutionalisierung betreffen und genauer die Frage, ob das in Frankreich seit 1901 bzw. 1905 geltende Vereinsrecht hier noch passend ist. Eine andere Frage von Jean Joncheray zielt auf die Werte der Laizität. Der „Rapport Stasi" benennt die Werte der Laizität in aller Klarheit: Freiheit des Gewissens, Gleichheit des Rechts zu spirituellen und religiösen Optionen, Neutralität der öffentlichen Gewalten. Diese Werte werden heute jedoch nicht unbedingt von allen Bürgerinnen und Bürgern anerkannt.

Als Soziologe sieht es Jean Joncheray als seine Aufgabe, sich auf Fragen zu konzentrieren, ohne Vorschläge zu deren Beantwortung machen zu können. In der Reaktion des Theologen zeichnet sich eine Perspektive ab, in der Antworten gesucht werden können.

Anfragen in theologischer Sicht

Der Theologe Christoph Theobald macht sich die soziologische Analyse der Veränderungen der religiösen Landschaft sowie deren Auswirkungen im Rahmen des Gesetzes von 1905 und seiner Neudefinition durch den „Rapport Stasi" zu eigen und fragt, was sie für Glauben und Kirche und für ihr Verhältnis zur Laizität bedeuten.

Für Glauben und Kirche liegt die Schwierigkeit nicht mehr darin, wie noch zur Zeit des II. Vatikanums, die Religionsfreiheit als ein vom Glauben selbst gefordertes und im öffentlichen und religionsneutralen Raum eingeschriebenes Recht anzuerkennen, sondern die Kirche findet sich jetzt im öffentlichen Raum Seite an Seite mit neuen Gesprächspartnern – „Vertretern unterschiedlicher geistlicher Optionen" wie der „Rapport Stasi" sagt – die schwieriger zu identifizieren sind und von denen einige durchaus Schwierigkeiten mit der „laïcité à la française" haben. Die Präsenz der neuen Gesprächspartner lässt die Kirche entdecken, dass es in ihr selber zu einer ähnlichen Ausdifferenzierung der Bezüge zum Religiösen gekommen ist. Und diese Ausdifferenzierung bedroht die Kirche in ihrem Bild von sich selber als einer auf genaue Regeln der Zugehörigkeit gebaute Institution, und stellt zugleich auch das Verhältnis von Glauben und Kirche zur Laizität von 1905 in Frage.

Damit dieser Zusammenhang verständlich wird, muss man sich die Neuheit der gegenwärtigen Situation vergegenwärtigen. Die Laizität selber bleibt noch in einer kulturellen Matrix verwurzelt, die „christlich" zu nennen ist, soweit sie mit einer Ordnung der Unterscheidung oder Nicht-Vermischung der Gewalten – formalisiert in der christologischen Definition von Chalkedon – die Gemüter für eine Trennung von Staat und Kirche vorbereitet hatte. Zwischen Laizität und Katholizismus lässt sich ein grundlegendes Einverständnis in Bezug darauf feststellen, dass ihnen die christliche Offenbarung auf der einen Seite und auf der einen Seite der westliche Humanismus als absolute Größen gelten. Die Institutionen „Kirche" und „Staat" setzen beide dieses selbe kulturelle Universum voraus und ordnen es, wobei sie beide ihre Legitimität aus ihrem Respekt eines Abso-

luten und aus ihrer Kraft zur gesellschaftlichen Ordnung schöpfen. Die neuen Gesprächspartner und vor allem ihre Unübersichtlichkeit, die durch sie ins Spiel gebrachten Phänomene der Individualisierung, Pluralisierung und Des-Institutionalisierung erschüttern damit die kulturelle Matrix, die beiden – Laizität und Katholizismus – bisher gemeinsam war. Auf der einen Seite fordern Auflösung und Neu-Zusammensetzung des Religiösen die Ordnungskraft des Staates heraus oder überfordern sie sogar[21]. Auf der anderen Seite hält der Katholizismus noch in jüngerer Zeit in den lehramtlichen Äußerungen zur Moral am Absoluten einer einzigen Wahrheit fest.

Die neue Herausforderung für Glauben und Kirche liegt also darin, die durch die Auflösung und Neuzusammensetzung des Religiösen für sie und für die Laizität entstandene Situation neu zu durchdenken und auf das zu setzen, was sich dadurch neu von ihrer eigenen Identität offenbart. Die für die Laizität entstandene Situation verdeutlicht Christoph Theobald, indem er die Herausforderung in Begriffen der politischen Philosophie ausdrückt: „Jeder der Teilnehmer an der Debatte der Gesellschaft über ihren religionsneutralen Status (*son statut laïc*) muss in diese Debatte von seiner eigenen Identität und seinen eigenen Quellen her eintreten können, wobei er jedoch zugleich verpflichtet ist, im Augenblick seines Eintritts die Grundregeln jeder Kommunikation zu akzeptieren."[22] Die Herausforderung für Glauben und Kirche formuliert der Theologe in der Frage: „Kann der christliche Glaube sich, von der Mitte dessen her, was er als seine Identität ansieht, mit dieser ‚agnostischen' Bedingung einer politischen Philosophie in Einklang bringen? Mehr noch: Kann er sich durch die gegenwärtig vorgefundene Situation im Herzen einer religionsneutralen Kultur zu einer neuen Einsicht in seine eigenen theologalen und ethischen Ressourcen führen lassen?"[23]

Die Perspektive, in der Christoph Theobald eine Antwort sieht, hat eine theoretische und praktische Seite. Die theoretische Seite wiederum hat zwei Momente: In erster Linie geht es darum, das Sprechen von „Wahrheit", so wie es der christlichen Tradition bis in die jüngsten Verlautbarungen hinein eigentümlich ist, in Begriffen von Kommunikation zu übersetzen. Gerade die religiöse und spirituelle Situation, so wie sie heute gegeben ist, erfordert dringend die Beachtung des Unterschieds zwischen der inneren und äußeren Perspektive eines jeden Gesprächspartners. Die Fremdheit des anderen kann zur Quelle von – nicht nur religiöser – Gewalt werden, sie kann auch einfach gegenseitige Gleichgültigkeit begründen; sie kann aber auch zum Ort vielfacher Lernprozesse werden. Hier spielt für Christoph Theobald die so genannte „goldene Regel" eine Rolle: Als Maß einer grundlegenden Wechselseitigkeit ist sie nicht nur eine

---

21 In diesem Zusammenhang spricht die Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger von einer „laïcité en panne": vgl. Danièle Hervieu-Léger, Le pèlérin et le converti, la religion en mouvement, Paris 1999, 202-252.

22 Christoph Theobald, a.a.O., 77.

23 A.a.O., 80.

Maxime von Respekt und Gerechtigkeit, die unsere menschlichen Beziehungen regelt, vielmehr setzt sie implizit auch eine „maßlose Haltung" insofern voraus, als es sich um die paradoxale Fähigkeit handelt, sich an die Stelle des anderen zu versetzen, ohne den eigenen Ort zu verlassen.[24] „In zweiter Linie geht es darum, zu zeigen, dass die Heiligkeit des Jesus von Nazareth, Selbstoffenbarung oder Selbstmitteilung Gottes – in der Rahner'schen Terminologie – keineswegs die Autonomie der Kulturen und menschlichen Optionen erdrückt; dass sie vielmehr im Gegenteil – und zwar aufgrund dessen, was sie im Herzen unserer hin und her spielenden Beziehungen ist – darin besteht, die zutiefst eigenen Ressourcen all dieser Traditionen zu wecken."[25]

Für die Praxis einer Kultur der Laizität oder eine neue Kunst des Zusammenlebens bringt dieses Argument als erstes eine Entscheidung: Christlicher Glaube und Präsenz der Kirche sind nicht so sehr für jene öffentliche Laizität von Bedeutung, in der Émile Poulat die eigentlich französische Errungenschaft sieht; ihr Feld ist vielmehr die Laizität als allgemeine Kultur. Hier besteht die praktische Übung der Kirche darin, nicht müde im „Übersetzen" dessen zu werden, was sie glaubt und feiert, und nicht müde darin zu werden, Christinnen und Christen und ihre Gemeinschaften sensibler zu machen für das, was sich an der Grenze unserer inneren und äußeren Perspektiven abspielt: Hierin sieht Christoph Theobald den besten Dienst, den Glauben und Kirche im Dienst einer religionsneutralen Kultur leisten können. „Die Kirche würde damit anderen Religionen und spirituellen Optionen zeigen, dass es möglich ist, in einen gemeinsamen Prozess der ‚Selbst-Entzifferung der Gesellschaft' einzutreten, ohne auf die eigenen Quellen zu verzichten; dass es vielmehr möglich ist, die eigenen Quellen in diesem Prozess noch weiter zu entdecken und in der Achtung ihrer erst nach und nach als begrenzt erkennbaren Kommunizierbarkeit geltend zu machen."[26]

Können wir auf diese Weise von einer Laizität als öffentlicher Ordnung „à la française" zu einer gemeinsamen Kultur der Laizität kommen, die als solche für Europa und damit auch für Deutschland relevant ist? Argumente, die in diese Richtung weisen, deuten sich bei den zuletzt zitierten Autoren an. Bei ihnen wurde auch klar, dass die Voraussetzung, um in dieser Richtung weiterzugehen, das gründliche Bemühen um ein erneuertes Verständnis von Laizität innerhalb unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation ist. Mein Beitrag möchte zumindest dazu motivieren, in diese Auseinandersetzung einzutreten.

---

24 Vgl. ebd.

25 A.a.O., 81.

26 A.a.O., 81-82.

Karl Bopp

Feier der Sakramente oder kulturelle Diakonie?

Notwendige Neuorientierungen in der Sakramentenpastoral im Kontext der modernen pluralen Gesellschaft

1 Kein „Appeasement" in der Sakramentenpastoral!

Wenngleich es um die Praxis der Sakramentenpastoral innerkirchlich in letzter Zeit etwas ruhiger geworden ist, ist ein „appeasement"[1] nicht in Sicht; denn gerade die postmoderne kulturelle wie religiöse Pluralisierung aller Lebensbereiche fordert die Sakramentenpastoral ganz neu heraus.

Prominente Vertreter einer anspruchsvollen philosophischen Postmoderne wie Jean-François Lyotard oder Wolfgang Welsch weisen vor allem auf die beiden folgenden Tendenzen hin, die aus ihrer Sicht für die Gegenwart typisch sind: Die großen Einheitstheorien („Großen Erzählungen"[2]) der Moderne wie Emanzipation im Sinne der Aufklärung oder des Sozialismus und das lineare Fortschrittsdenken im Sinne der modernen Naturwissenschaften sind heute fragwürdig geworden. „Postmoderne Gesellschaften sind durch eine Gemengelage diverser Sprachspiele ohne letzten gemeinsamen Nenner gekennzeichnet. Die Postmoderne beginnt, wo die Sehnsucht nach dem einen und Ganzen der Anerkennung des Vielen Platz macht."[3]

Anstatt aber einer völligen Beliebigkeit und Gleichgültigkeit das Wort zu reden, heißt die neue ethische Herausforderung: Gerechtigkeit für das Andere und Fremde. Dazu gilt es eine Sensibilität für Pluralität, vor allem für bestehende „Widerstreits-Phänome"[4] – z. B. für unterschiedliche Diskursregeln, Lebensformen oder Handlungslogiken – zu entwickeln und falsche Monopolansprüche aufzudecken, um so eben tatsächlich dem „Anderen" und „Fremden" Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.[5]

---

1 Vgl. Alexander Foitzik, Appeasement in der Sakramentenpastoral?, in: Herder Korrespondenz 55(2001), H. 9, 433-435.

2 Vgl. Jean-François Lyotard, La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979 (dt.: Das postmoderne Wissen, Wien ⁴1999).

3 Wolfgang Welsch, Art. Postmoderne. I. Philosophisch, in: LThK³, Bd. 8, Freiburg 1999, Sp. 455f., hier 455.

4 Jean-François Lyotard, Le différend, Paris 1983 (dt.: Der Widerstreit, München 1987).

5 Vgl. zum Ganzen auch Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987.

Unter den Bedingungen einer volkskirchlichen Religionsgemeinschaft war Pluralität für die kirchliche Pastoral im so genannten christlichen Abendland lange Zeit kein Thema; denn solange das kulturell und religiös „Andere" und „Fremde" innerhalb der christentümlichen Gesellschaften ein Minderheitsphänomen war, wurde es ganz einfach vernachlässigt oder als unkultiviert-rückständig abgewertet bzw. als heidnisch-ungläubig-unsittlich ausgegrenzt.

Ein erster Einbruch stellte hier zwar schon die Reformation dar, die zumindest in einigen europäischen Gesellschaften seit dem 16. Jahrhundert den Umgang mit *anderen* christlichen Konfessionen und deren religiösen Überzeugungen erzwang. Eine wirklich radikale Änderung kam aber erst mit dem „Modernisierungsschub der späten sechziger und siebziger Jahre" des 20. Jahrhunderts. Dieser Modernisierungsschub hat nicht nur die bisherige einheitliche „Sozialform der Religion" weitgehend aufgelöst, sondern auch kulturell eine nie da gewesene Pluralisierung im Innern der Gesellschaft erzeugt. Mit „dem Abschmelzen der Milieus und der Auflösung traditionaler Lebensformen treten heute die kirchlich verfaßte Religion, die individuellen Religiositätsstile und die gesellschaftlichen Kulturmuster von Religion wie nie zuvor auseinander."[6] Dabei bewirkt vor allem der Prozess der so genannten „Individualisierung", dass die Biographie des Einzelnen immer stärker „aus traditionellen Vorgaben und Sicherheiten, aus fremden Kontrollen und überregionalen Sittengesetzen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes einzelnen gelegt" wird. „*Normal*biographie verwandelt sich in *Wahl*biographie – mit allen Zwängen und ‚Frösten der Freiheit'".[7]

Diese neue Situation verlangt von den Mitgliedern moderner Gesellschaften und damit auch von der Kirche, dass die vielfältigen fremden, nicht-christlichen Lebensentwürfe Anspruch auf Respekt und Gerechtigkeit haben und nicht länger *einem einzigen* dominierenden Bewertungsmaßstab unterworfen werden dürfen. Im Hinblick auf die Pastoral im Allgemeinen und die Sakramentenpastoral im Besonderen ist die Kirche damit vor einen paradigmatischen Beziehungswechsel gestellt. Sie kann in der modernisierten bzw. postmodernen Gesellschaft allein aus soziologischen Gründen nicht mehr damit rechnen, dass weiterhin die ganze Gesellschaft gleichsam kollektiv die kirchliche Glaubenstradition zur eigenen religiös-kulturellen Identitätsbildung übernimmt. Insofern können auch die kirchlichen Sakramente nicht mehr einfach weiterhin problemlos entlang der Normalbiographie gespendet[8] werden. Die Kirche muss vielmehr von pluralen kulturellen wie religiösen Identitätsbildungen in der

---

6 Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg-Basel-Wien 1992, 67.

7 Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M. 1990, 12f; vgl. dazu auch (mit dem treffenden Titel!) Paul M. Zulehner u.a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Freiburg-Basel-Wien 1991.

8 Hier sei nur kurz angemerkt, dass Sakramente nach der offiziellen Sprachregelung des II. Vatikanums nicht gespendet, sondern *gefeiert* werden!

Gesellschaft ausgehen und daher mit der freien Beziehungswahl der Menschen in Sachen „Religion" rechnen – also auch mit der Auswahl oder Abwahl der kirchlich-religiösen Angebote.[9]

In dieser neuen Situation muss die Kirche bzw. die jeweilige christliche Koinonia vor Ort aber dennoch ihrer Sendung treu bleiben, für *alle* Menschen „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1) zu sein. Diese Herausforderung hat als einer der ersten Karl Rahner erkannt und eine Bekehrung der Kirche gefordert; er plädierte damals unter anderem für eine dienend besorgte Kirche, „der es nicht um sich, sondern um die Menschen, um alle Menschen geht."[10] Aber wie soll gerade in der Sakramentenpastoral die Spannung zwischen universaler Heilssorge für alle Menschen und der Bewahrung der kirchlichen Identität, die gerade in den sakramentalen Feiern zum Ausdruck gebracht wird, richtig aufgelöst werden?

2 Sakramentenpastoral zwischen Religions- und Pastoralgemeinschaft – die Frage nach der richtigen Verortung

In den letzten Jahren ist im Hinblick auf eine zeitgemäße Sakramentenpastoral viel nachgedacht worden[11] und in der Praxis ist Vieles im Wandel[12]. In seinem Geleitwort zur Erklärung der Pastoral-Kommission der deutschen Bischöfe mit dem Titel „Sakramentenpastoral im Wandel" vom Juli 1993 schreibt Erzbischof Oskar Saier, der damalige Vorsitzende der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz: „‚Zwischen Laxismus und Rigorismus' – so wird oft schlagwortartig die Situation unserer Sakramentenpastoral gekennzeichnet. Die Schere zwischen unserer Praxis von Feier und Spendung der Sakramente und dem Rückgang von Glaube und Glaubensleben ist weit geöffnet und wird immer mehr zu einer bedrückenden Last.

Einfache Alternativen freilich verbieten sich im Blick auf die Wirklichkeit unseres gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens. Die vielfach zutreffende Feststellung vom Verlust der sogenannten ‚Volkskirche' ist bei nähe-

---

9 Vgl. dazu auch Rainer Bucher, Pluralität als epochale Herausforderung, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 91-101.

10 Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg-Basel-Wien 1972, 66.

11 Vgl. als kleine Auswahl Dieter Emeis, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral, Freiburg 1991; Norbert Scholl, Sakramente – Anspruch und Gestalt, Regensburg 1995; Theodor Schneider / Martina Patenge, Sieben heilige Feiern. Eine kleine Sakramentenlehre, Mainz 2004.

12 Vgl. dazu Albert Biesinger, Gott in die Familie. Erstkommunion als Chance für Eltern und Kinder, München 1996; Franz-Peter Tebartz-van Elst, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland, Altenberge 1993; Werner Tzscheetzsch, Eingliederung oder Identifizierung: Taufe im Jugendalter, in: Katechetische Blätter 128 (2003), H. 2, 92-96.

rem Zusehen nicht so eindeutig. Was zwischen beträchtlichen Ungleichzeitigkeiten unserer kirchlichen Realität heute jedoch sicher ansteht, das ist der Weg zu vertiefter Glaubensentscheidung und verbindlicher, kirchlich-gemeindlicher Glaubenspraxis. Dieser Weg führt weder zu einer letztlich resignativen Annahme des Status quo noch zu extremen und in der Tendenz isolierenden Lösungen. Vielmehr geht es um konkrete, in der jeweiligen pastoralen Situation verantwortbare Schritte."[13] Was aber sind heute „verantwortbare Schritte" in der Sakramentenpastoral?

Bevor konkrete Schritte geplant und gegangen werden können, scheint mir eine grundsätzliche Unterscheidung notwendig; nämlich die kirchengeschichtlich bedingte und ekklesiologisch notwendige Unterscheidung zwischen Religionsgemeinschaft und Pastoralgemeinschaft.[14] Das sakramentale Handeln kann nämlich nur dann eine pastoral stimmige und theologisch verantwortbare Form annehmen, wenn es richtig verortet ist.

2.1 Christliche Koinonia im Wandel: Vom biblischen Volk Gottes zur volkskirchlichen Religionsgemeinschaft

Der historische Ursprung der Kirche liegt in den kleinen Haus- und Ortsgemeinden, die am Ende des 1. Jahrhunderts in Palästina, Kleinasien und im südlichen Mittelmeerraum entstanden. Hier lebten Männer und Frauen die Jesusnachfolge in der Erwartung der (nahen!) Wiederkunft Christi in einer Pluralität von Organisationsformen – in der Regel als kleine Personalgemeinden, die entweder kollektiv von Gemeinde-Ältesten (Presbyter-Kollegium) geleitet oder mehr charismatisch gelenkt oder mehr monarchisch durch einen Episkopus geführt wurden.[15] Der politisch-gesellschaftlich riskante Eintritt in diese Lebensform wurde insofern als radikale Veränderung erfahren, als durch die Taufe die in der damaligen Gesellschaft bestehenden kulturell-sozialen Unterschiede aufgehoben waren[16]: Ab nun gehörte man zu einer „geschwisterlichen" Gemeinschaft, dem Volk Gottes von gleichen Schwestern und Brüdern, die sich regelmäßig als Gemeinschaft der Heiligen zum Herrenmahl (Eucharistiefeier) versammelte und auf deren Solidarität man sich verlassen konnte.

Zu einem gravierenden Wandel kam es ab dem 4. Jahrhundert, als durch die „Konstantinische Wende" aus den kleinen, politisch und gesellschaftlich am Rande stehenden christlichen Gemeinden allmählich die römische Reichskirche entstand. Dabei verwandelten sich die kleinen Personalgemeinden in territorial begrenzte kirchliche Verwaltungsbezirke:

---

13 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Sakramentenpastoral im Wandel, Bonn 1993, 5.

14 Die Begriffe „Religionsgemeinschaft" bzw. „Pastoralgemeinschaft" sind übernommen von Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, hier 11-27.

15 Vgl. Hermann Josef Venetz, So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament, Zürich 1981; Thomas Söding, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien 1997.

16 Vgl. etwa die Aussage in Gal 3,27-28.

Als Pfarreien (vom Lateinischen „parochia") sind sie nun rechtlich eingebunden in die bischöflich verwaltete Reichskirche und umgeben von einer christlich beherrschten Gesellschaft. Neue Mitglieder gewinnen sie kaum noch durch missionarische Verkündigung, sondern fast ausschließlich durch die christliche Sozialisation von bereits in christliche Familien hineingeborenen Kindern. Als soziale Größe wird die Kirche zudem immer mehr zu einer wichtigen Stütze der politischen Macht – und diese gibt dafür der christlichen Religion eine privilegierte Position in der Gesellschaft. So gewinnt die Kirche als politisch wie kulturell machtvolle Religionsgemeinschaft schließlich ein gesellschaftliches „Monopol an Lebenswissen", das sie in Form einer „obrigkeitliche(n) Pastoral"[17] verwaltet und weitertradiert.

Im Verlauf dieser volkskirchlichen Phase[18] wird das religiöse Leben der christentümlichen Gesellschaft immer weniger von der Botschaft des Evangeliums, sondern weitgehend von der so genannten „Leutereligion" bestimmt, die nach Paul M. Zulehner „ein Teil des menschlichen Unterfangens" ist, „zu einem einigermaßen guten und befriedigenden Leben zu finden. (...) Bevorzugter Wahrnehmungsort der Religion sind also die wichtigen Übergänge des privaten oder kollektiven Lebens. Die nachweislich stärkste religiöse Erwartung entwickeln die Menschen rund um die Lebensknotenpunkte Geburt und Tod. Religiös werden viele Menschen auch anläßlich der Heirat, in Krankheit und anderen persönlichen Lebenskrisen, in Alter und Sterben. Religiös werden Leute zum Jahreswechsel, in Kriegs- und Krisenzeiten, zur Jahrhundert- oder Jahrtausendwende."[19]

Als Volkskirche präsentierte sich die christliche Religionsgemeinschaft in Europa jahrhundertelang als politisch machtvolle Institution, die ganze Gesellschaften und Völker nach ihren kulturellen und moralischen Vorstellungen formen konnte. Die Bedingung dafür, die eigenen religiösen Überzeugungen mit politischer Macht durchsetzen zu können, war jedoch eine gravierende innere Veränderung: Seit dem Früh-Mittelalter übernahm nämlich die ursprünglich „geschwisterliche" und freiheitliche Koinonia der in Christus Gleichen[20] zunehmend profane politische Herrschaftsformen und Sozialstrukturen und wurde so schließlich selber zu einer feudal-hierarchischen Gesellschaft von Ungleichen, eine Standeskirche aus Klerikern, Ordensleuten und Laien.

---

17 Vgl. dazu Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie, Band 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989, 159-166.

18 Vgl. die historische Übersicht in Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 2: Durchführungen, Mainz 2000, 291-293; vgl. weiter Erich Garhammer, Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindearbeit, Graz-Wien-Köln 1996, 71.

19 Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie, Band 1, 115f.

20 Diese ursprüngliche Gleichheit wurde rechtlich erst wieder nach dem II. Vatikanischen Konzil hergestellt; vgl. dazu Canon 208 im aktuellen CIC: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken."

Dies jedoch brachte die Kirche spätestens mit der europäischen Aufklärung im 18. Jahrhundert und der Durchsetzung der Menschenrechte in eine „prekäre Lage"[21]; denn innerhalb der nun neuen politischen Ordnung von freiheitlichen Gesellschaftsformen im 19. und 20. Jahrhundert wird diese Art von Kirche immer mehr zur ohnmächtigen Hüterin einer vergangenen Weltordnung. Unter den Bedingungen der entfalteten (post-)modernen Gesellschaft[22] in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verschwindet zwar die Kirche nicht, sie wird aber als Religionsgemeinschaft zunehmend auf das religiöse Teilsystem innerhalb der ausdifferenzierten freiheitlichen Gesellschaft zurückgedrängt und verliert infolge der kulturellen und religiösen Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse an sozialpolitischer Gestaltungsmacht. Ihre Relevanz muss sie nun vor allem dadurch beweisen, dass sie neben ihren diakonischen Leistungen im sozialen Bereich von der Geburt bis zum Tod hilfreiche Rituale und spirituell-religiöse Wahrheiten zur Kontingenzbewältigung bereitstellt[23] – also eine kundenfreundliche Kirche wird.

2.2 Christliche Koinonia auf dem Weg zur Pastoralgemeinschaft

Sowenig die Kirche heute die Erwartungen der „Leutereligion" einfach vernachlässigen oder gar diskreditieren darf und insofern immer auch eine Religionsgemeinschaft bleiben wird, so darf sie doch ihre biblisch vorgegebene Identität und Sendung als Pastoralgemeinschaft nicht aus den Augen verlieren. Ja, sie wird ihre religionsgemeinschaftlichen Funktionen nur dann adäquat ausüben können, wenn sie sie richtig mit ihrer pastoralgemeinschaftlichen Identität verbindet.

Von ihrem biblischen Ursprung her ist Kirche zweifellos eine Pastoralgemeinschaft, deren Sendung in der Evangelisierung der Welt besteht.[24] In diesem Verständnis hat der Begriff „Kirche" bzw. „Gemeinde" mehrere Bedeutungsebenen und Verwirklichungsformen[25]:

- Kirche ist zunächst die Zusammenkunft der Getauften, die sich regelmäßig zur Liturgie, vor allem zum Herrenmahl (Eucharistiefeier) ver-

---

21 Vgl. Hans-Joachim Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002, bes. 90-98.

22 Vgl. Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg-Basel-Wien 1992.

23 Vgl. Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie, Band 1, 122f.

24 Vgl. dazu Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi" Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, Bonn 1975; Ottmar Fuchs, Evangelisierung: Prinzip der Hoffnung für Christ und Kirche in der Welt, in: Diakonia 18 (1987)19-27.

25 Vgl. Peter Byeng-Hun Lim, Leben aus der Communio mit Gott und untereinander. Zur ekklesiologischen und praktischen Bedeutung des Communio-Prinzips für eine evangelisierende Pastoral, Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge - Bd. 5, Würzburg 1991; Ottmar Fuchs, Die Communio der Kirche, in: Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Communio - Ideal oder Zerbild von Kommunikation?, Quaestiones disputatae - Bd. 176, Freiburg-Basel-Wien 1999, 209-234.

sammeln und dabei als Gottesdienstgemeinde das Gedächtnis von Tod und Auferstehung (Pascha-Mysterium) Jesu Christi feiern.

- Kirche ist die Gemeinschaft der Getauften an einem konkreten Ort (z.B. in Korinth oder Rom). Als Ortsgemeinde verwirklicht sich Kirche nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (vgl. Apg 4,32-35), indem sie in Einmütigkeit und Gütergemeinschaft die Botschaft der Auferstehung verkündet, den Reichtum der gottgeschenkten Gnadengaben zur Entfaltung bringt und Diakonie übt.

- Kirche bedeutet weiter die Gemeinschaft der verschiedenen Ortsgemeinden einer Region untereinander, die durch die Glaubensverkündigung der apostolischen Lehrer und durch gegenseitige Solidarität und Gastfreundschaft in Verbindung miteinander sind; heute verwirklicht sich diese Form der Kirche als Ortskirche in der Struktur einer vom Bischof geleiteten Diözese.

- Kirche meint darüber hinaus die weltweite Gemeinschaft der bischöflich geführten Ortskirchen im Sinne der Weltkirche – geleitet vom Kollegium der Bischöfe mit dem Papst an ihrer Spitze.

- Kirche bedeutet in heilsgeschichtlicher Perspektive aber auch die Gemeinschaft der Lebenden und Toten als Gemeinschaft der Heiligen; in dieser Bedeutung sprengt die Kirche ständig ihre eigene Geschichte nach rückwärts und vorwärts auf – und überschreitet in der Erwartung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde" letztlich alle geschichtlichen Grenzen. Aus dieser eschatologischen Perspektive überwindet die Kirche sogar ihre soziologischen Grenzen; denn zur wahren Kirche Gottes gehören nicht nur die getauften Gläubigen, sondern letztlich „alle Menschen guten Willens", die als Gemeinschaft der Gerechten aller Völker die „ecclesia ab Abel" bilden und so den universalen Heilswillen Gottes bezeugen.

Die Rückbesinnung auf diese biblisch vorgegebene Identität der Kirche als umfassende Communio[26] und Heilssakrament für die Welt gehört zu den wichtigsten Leistungen des II. Vatikanischen Konzils. Als Pastoralgemeinschaft dient danach die Kirche dem Kommen des Reiches Gottes in der je aktuellen Weltsituation; und daher muss sie stets neu die „Zeichen der Zeit" erforschen und sie im Licht des Evangeliums deuten (GS 4). Bei dieser Aufgabe bleibt aber die Kirche als Pastoralgemeinschaft der konsequenten Jesus-Nachfolge verpflichtet und kann zu keiner anderen Macht ihre Zuflucht nehmen als zu der im Kreuz sichtbar gewordenen Ohnmacht Jesu selber, in der die ganz andere Macht der Liebe Gottes offenbar wurde.

---

[26] Vgl. dazu auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt, Bonn 1985, bes. 13.

Diese riskante Kenosis kann die geschichtliche Kirche letztlich nur wagen, weil sie sich in ihren Sakramenten immer neu der rettenden Nähe Gottes[27] versichert und in den sakramentalen Feiern, besonders der Eucharistie, Gott real und heilsmächtig gegenwärtig erfährt. Im Zentrum aller sakramentalen Feiern steht dabei jeweils die Memoria des Pascha-Mysteriums von Tod und Auferstehung Jesu: Wer nämlich dieses Geschehen authentisch feiert, der bekennt sich voll Vertrauen zu dem riskanten Lebensprogramm, dass man – wie damals Jesus – auch heute das Leben gewinnt, wenn man es aus Liebe für die anderen riskiert.

Die sakramentalen Feiern bilden also einerseits die entscheidende spirituelle Kraftquelle für die Identität der Pastoralgemeinschaft; als binnenkirchliche Feiern setzen sie allerdings den Glauben an das Paschamysterium voraus und sind insofern keine passenden Kommunikations- und Begegnungsformen mit Nichtglaubenden. Andererseits aber bleiben diese Feiern nur dann wahrhaftig, wenn sie mit diakonischer Weltsorge und universaler Solidarität mit der ganzen Menschheit einhergehen.

Diese doppelte Praxisrelevanz einer sich sakramental verstehenden Kirche wurde vom II. Vatikanischen Konzil in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" neu zur Sprache gebracht. So heißt es hier unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den sakramentalen Charakter der Kirche: „Was das Gottesvolk in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, fließt letztlich daraus, daß die Kirche das ‚allumfassende Sakrament des Heiles' ist und das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und *verwirklicht*." (GS 45)

Für die Sendung der kirchlichen Pastoralgemeinschaft lassen sich daraus zwei fundamentale Aufgaben ableiten, die sich unmittelbar aus ihrem sakramentalen Charakter ergeben:

1. Die christliche Koinonia muss sich selber immer wieder neu der Botschaft des Evangeliums aussetzen. Das nachkonziliare Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute formuliert das so: „Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren." (EN 15) Diese Selbstevangelisierung geschieht vor allem in den regelmäßigen gemeindlichen Feiern der Liturgie (memoria) – besonders der sonntäglichen Eucharistiefeier – und in der innergemeindlichen Katechese: „Als Volk Gottes, das mitten in dieser Welt lebt und oft durch deren Idole versucht wird, muß die Kirche immer wieder die Verkündigung der Großtaten Gottes hören, die sie zum Herrn bekehrt haben, von neuem von ihm gerufen und geeint werden, wenn sie ihre Lebendigkeit, ihren Schwung und ihre Stärke bewahren will, um das Evangelium zu verkünden." (EN 15; vgl. auch EN 14)

---

[27] Vgl. Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie, Mainz ^{8}2005.

2. Kirche muss für alle Menschen – Glaubende wie Nichtglaubende – heilsame und menschenwürdige Lebensräume anbieten und hilfreiche Beziehungen ermöglichen; denn nur so kann über die Kirche die heilende und befreiende Liebe Gottes tatsächlich erfahren werden. Kirche dürfte sich demnach nicht nur als theologisch kompetente „Mutter und Lehrmeisterin"[28] der Menschen präsentieren, sondern vielmehr als Sozialraum der Liebe und Barmherzigkeit für alle – gerade auch für die Unvollkommenen und Sünder.[29]

Damit ist praktisch-theologisch das Programm einer mystischen, d. h. gottverbundenen, wie diakonischen Kirche vorgezeichnet, „die sich zugunsten notleidender Menschen selbst entäußert und gerade darin sich selbst (als Kirche) zu gewinnen glaubt."[30]

3 Sakramentales Handeln zwischen Feier des Pascha-Mysteriums und kultureller Diakonie – die elementare Unterscheidung zwischen Bekennen und Bezeugen

Sakramentales Feiern des Paschamysteriums und solidarische Diakonie sind also nicht voneinander zu trennen – und dennoch müssen die beiden Handlungsformen in der konkreten Praxis unterschieden werden, damit nicht einerseits Sakramente zu semantisch beliebigen Übergangsritualen werden und andererseits Diakonie unter der Hand zu einem kirchlichen Rekrutierungsinstrument verkommt.

Diese notwendige Unterscheidung hängt mit den Grundbedingungen einer freien und kulturell wie religiös pluralen Gesellschaft zusammen. Im Kontext von tatsächlich zugestandener und nicht nur behaupteter (Religions-)Freiheit entsteht nämlich für das Handeln der Kirche als Pastoralgemeinschaft ein grundsätzliches Problem: Der binnenkirchliche Glaube an das Paschamysterium und die eschatologische Hoffnung auf das Kommen der Gottesherrschaft mit ihrer ganz neuen Gerechtigkeit sind gesamtgesellschaftlich alles andere als plausibel und konsensfähig. Und dies wirft die Frage nach den angemessenen Sprachformen und Sozialgestalten einer Überzeugungsgemeinschaft auf, die einerseits ihre Überzeugungen nicht unsichtbar oder beliebig machen will, andererseits die Religionsfreiheit der Anderen positiv zu akzeptieren hat.

---

28 Vgl. dazu den problematischem Beginn der päpstlichen Enzyklika „Mater et Magistra" von 1961: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche." (Hier zitiert nach: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer- Bewegung (KAB) Deutschlands [Hg.], Texte der katholischen Soziallehre, Kevelaer ⁴1977, 201).

29 Vgl. dazu etwa Lk 15,1-32.

30 Ottmar Fuchs, Heilen und befreien, Düsseldorf 1990, 229.

3.1 Bekennen nach Innen und Bezeugen nach Außen

Wenn die Pastoralgemeinschaft für eine freie Glaubensüberzeugung steht, dann kann die eigene Binnenkommunikation im Kontext einer pluralen Gesellschaft nicht mehr mit der Außenkommunikation identisch sein; sonst wäre entweder die eigene Überzeugung völlig unbestimmt und profillos – oder die Nicht- bzw. Andersgläubigen würden subtil oder gewaltsam vereinnahmt und gleichgeschaltet. Wo Kirche und Gesellschaft nicht mehr deckungsgleich sind, dort gewinnt die Einsicht neue Relevanz, dass es zwei elementare Handlungen des Glaubens gibt, nämlich das Bekennen und Bezeugen. Beide Handlungsformen beziehen sich auf religiöse Überzeugungen im Sinne verbindlicher Wahrheiten, aber nur im Akt des Bekennens drückt das Subjekt eine Selbstverpflichtung aus, während der Akt des Bezeugens dem Adressaten die Freiheit lässt, wie er sich zur bezeugten Wahrheit verhalten will.

Ganz in diesem Sinn hat Edmund Arens das „Bekennen" als die Kommunikationsform nach Innen und das „Bezeugen" als die Kommunikationsform nach Außen bestimmt.[31] Während sich im gottesdienstlichen, lehrenden und situativen *Bekennen*[32] die gemeinsame Überzeugung der Glaubenden, also ein innerer Glaubenskonsens artikuliert, zielt die Handlungsform des *Bezeugens* grundlegend „auf Überzeugen"[33]: Die Inhalte der Reich-Gottes-Botschaft sollen in kommunikativer Absicht als entscheidende Lebenswahrheiten gerade für Außenstehende *überzeugend* vorgelebt und auch kognitiv plausibel gemacht werden. Neben dem mehr worthaften *kerygmatisch-missionarischen* Bezeugen[34] kommt auch dem *diakonischen, prophetischen* und *pathischen* Bezeugen[35] eine große und unverzichtbare Bedeutung zu; denn die Reich-Gottes-Botschaft verlangt von ihrem Wesen her sowohl nach konkreten Taten der Liebe und Solidarität (=Diakonie), wie auch nach kritischer Gegenwartsansage und entsprechend zur Umkehr rufenden und anklagenden Worten und Symbolhandlungen (=Prophetie), was nicht selten in die Nähe des Martyriums, d. h. des Leidens (= Pathie) führt.

Die Handlungsformen des Bekennens, wozu speziell die Sakramente gehören, setzen also eine grundlegende Initiation in die christliche Koinonia voraus; sie sind nur sinnvoll unter „Überzeugten", also unter glaubenden Christen. Im Bekennen artikuliert sich ein „Einverständnis"[36] nach Innen. Dieses Einverständnis wird vor allem über „memorativ orientierte Handlung(en)"[37] in Form liturgisch-sakramentaler Feiern gefestigt und in Bekenntnistexten für die jeweilige Gegenwart verbindlich formuliert – mit

---

31 Vgl. Edmund Arens, Christopraxis, Freiburg/Br. 1992, 131ff.
32 Vgl. ebd., 138-147.
33 Vgl. ebd., 107.
34 Vgl. ebd., 131-133.
35 Vgl. ebd., 133f.
36 Ebd., 108.
37 Vgl. ebd., 148.

der Absicht, je neu Konsens und Identität unter den Glaubenden zu stiften.

Die passende Kommunikationsform nach Außen ist dagegen das Bezeugen. Dieses gewinnt seine Glaubwürdigkeit vor allem durch die Erfahrung der Liebe in der tätigen Diakonie oder durch den Mut seiner prophetischen Rede gegen Ungerechtigkeit und Gewalt.

3.2 Zeitgemäße Sakramentenpastoral als differenzierte Praxis: pastoralgemeinschaftliche Feier des Paschamysteriums und kulturelle Diakonie im religionsgemeinschaftlichen Horizont

Im Kontext der traditionellen Volkskirche, etwa im Rahmen der Gemeindepastoral, gehen das Bekennen und Bezeugen meist eine unreflektierte Mischung ein, weil religiös-kulturelle Selbstverständlichkeiten[38] innerhalb der gemeindlichen Religionsgemeinschaft die theologisch notwendige Differenzierung verdecken. Sakramente und Sakramentalien werden hier weitgehend als Übergangsrituale für bestimmte Lebenswenden wie Geburt, Heirat oder Tod verstanden und entsprechend vollzogen. Das spezifisch christliche Bekenntnis zum Paschamysterium spielt dabei in der Regel für die Beteiligten existentiell kaum eine Rolle, selbst wenn entsprechende Texte formal nachgesprochen werden. So ist etwa die Taufe im Bewusstsein der mitfeiernden Eltern und Angehörigen meist eher ein familienbezogenes Geburts- und Segensritual und weniger die Feier des neuen Lebens in Christus.[39] Dasselbe gilt analog für die anderen Sakramente wie Erstkommunion, Firmung oder Ehe.

Weil nun aber in der pastoralen Praxis die religionsgemeinschaftlichen Erwartungen der „Leutereligion" nicht nach abstrakten theologischen Unterscheidungen beurteilt und abgewertet werden dürfen, sondern respektvoll aufgegriffen und kompetent wie einfühlsam erfüllt werden müssen, daher werden wohl auf unbestimmte Zeit gerade in der Sakramentenpastoral Kompromisse hingenommen werden müssen. Die jeweiligen Bedingungen im Umfeld einer sakramentalen Handlung geben meist keine Gelegenheit, die mitgebrachten Erwartungen der Beteiligten theologisch zu klären und dann gegebenenfalls zwischen sakramentaler Taufe und Geburtsritual zu unterscheiden. Schon allein um zu vermeiden, dass sich Menschen wegen dogmatischer Defizite zurückgestoßen oder verletzt fühlen, ist jeder pastorale Rigorismus fehl am Platz; denn dieses Verhalten würde letztlich zu einem theologisch fatalen Gottes-Zeugnis führen – zumindest in der Wahrnehmung der betroffenen Menschen! Der von Jesus bezeugte Gott liebt nämlich alle Menschen gleich und schließt niemand aus seiner Heilssorge aus; und diese Erfahrung müssen Men-

---

38 So ist es in vielen gesellschaftlichen Milieus auch heute noch eine kulturelle Selbstverständlichkeit, dass Neugeborene eben kirchlich getauft werden oder Kinder in einem bestimmten Alter zur Erstkommunion bzw. zur Firmung gehen.

39 Vgl. dazu Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie, Band 3: Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden, Düsseldorf 1990, 211-246, bes. auf den Seiten 228-230 finden sich aufschlussreiche statistische Angaben zu den Taufmotiven.

schen auch mit der Kirche machen können, die sich als Heilssakrament Gottes versteht.

Auf der Basis dieser theologisch gebotenen positiven Annahme der „Leutereligion" und einer großzügigen sakramentalen Praxis ist es aber dennoch angebracht, für die Zukunft neue Weichenstellungen vorzunehmen. Der immense pastorale Aufwand an Zeit und Ressourcen, der für die herkömmliche Sakramentenpastoral betrieben wird – vor allem im Hinblick auf Erstkommunion und Firmung ganzer Jahrgangsgruppen von Kindern und Jugendlichen, muss kritisch überdacht und vor allem theologisch überprüft werden. Ich plädiere hier auf der Grundlage der oben angestellten Überlegungen dafür, die traditionellen Formen der gemeindlichen Sakramentenpastoral schrittweise zurückzufahren und dafür zwei neue Schwerpunkte in der Sakramentenpastoral zu setzen:

a) Binnenkirchliche sakramentale Bekenntnisfeiern zum Aufbau der Pastoralgemeinschaft

Ihren spezifischen Weltauftrag kann die Kirche nur sachgemäß erfüllen, wenn sie sich ständig neu im Dialog mit Gott ihrer Identität als Pastoralgemeinschaft versichert. Für diesen Gottes-Dialog braucht es den geschützten Raum binnenkirchlicher Glaubensgemeinschaften; wenngleich hier ausdrücklich betont werden muss, dass sich dieser Dialog nicht als hermetisch geschlossene Binnenkommunikation vollziehen darf, sondern als von den Fragen und Nöten der Welt herausgeforderte Suche nach dem Willen Gottes im Hier und Heute.

Um diesen gemeindlichen Gottes-Dialog lebendig zu halten, braucht die jeweilige Ortsgemeinde Kristallisationspunkte, die sie immer wieder mit Kernthemen ihres Glaubens in Berührung bringen. Neben den großen Feierzyklen im Kirchenjahr wie Ostern oder Weihnachten wären dafür gerade die Initiationsprozesse neuer (erwachsener!) Gemeindemitglieder eine hervorragende Chance.[40] Die dabei ablaufenden *gegenseitigen* katechetischen Lernprozesse und die *gemeindliche* Feier der Initiationssakramente Taufe-Firmung-Eucharistie könnten dem gemeindlichen Glauben neue Dynamik verleihen. Dasselbe gilt analog für die Ehepastoral bzw. die Kranken- und Berufungspastoral, wenn sie im Kontext von lebendigen Pastoralgemeinschaften entsprechend kommunikativ gestaltet werden.

Die je konkrete Koinonia könnte so zum geistlichen Lernraum werden, in dem die einzelnen Gemeindemitglieder ihre in der Taufe von Gott geschenkten Charismen neu entdecken und entfalten können, um so dann gemeinsam einen qualifizierten Weltdienst leisten zu können.

---

40 Vgl. dazu auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats (Reihe: Arbeitshilfen 160), Bonn 2001.

b) Kulturelle Diakonie an den religiösen Bedürfnissen der pluralen Gesellschaft

Nachdem die christlichen Kirchen das Monopol in Sachen „Religion" innerhalb der modernen Gesellschaft weitgehend verloren haben, passen die Sakramente gerade bei Kirchenfernen oder Nichtglaubenden nicht bzw. nicht mehr, um deren religiösen Bedürfnisse zu erfüllen und wichtige Lebenswenden wie Geburt, Heirat oder Tod entsprechend zu deuten und zu feiern. Gerade das oft unpassende Spannungsverhältnis zwischen dogmatisch-kirchenrechtlichen Vorgaben und konkreten lebensgeschichtlichen Verhältnissen führt dann nicht selten in der Praxis der Sakramentenpastoral zu Dilemma-Situationen, aus denen pastoral Verantwortliche nur schwer einen Ausweg finden. Die Frage nach passenden Ritualen und Symbolfeiern stellt sich aber auch im Hinblick auf individuelle Schicksalsschläge wie Krankheit, Scheitern in der Ehe, Arbeitsplatzverlust oder Sterben und Tod. Auch hier passen heute nicht immer die traditionellen Sakramente bzw. Sakramentalien – und dabei brauchen Menschen gerade hier hilfreiche Rituale und Deutungen, um solche Lebenssituationen (besser) bewältigen zu können.

Die hier wirklich angemessenen Feiern können, im strikten theologischen Sinn verstanden, vielfach keine Sakramente mehr sein, sondern müssten, gerade von den Bedürfnissen der Betroffenen her, mehr die Form kultureller Diakonie[41] annehmen, wenngleich – wie schon betont – in einer Übergangszeit solange Sakramente gespendet werden sollten, solange getaufte Menschen aus religionsgemeinschaftlichen Motiven zurecht danach verlangen.

Was meint nun kulturelle Diakonie? – Der bisher in der Pastoraltheologie wenig benützte und auch wenig geklärte Begriff kann im bildungstheoretischen Sinn[42] spezifische Erziehungs- und Bildungsmaßnahmen bezeichnen, die zur Verbesserung der Lebenschancen benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen angeboten werden. Solche kulturelle Diakonie kann in Kindergarten, Hort und Schule und im Rahmen der Jugend- und Erwachsenenbildung stattfinden und soll benachteiligten Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen mehr Handlungs- und Sozialkompetenz verleihen und ihnen so zu mehr sozialkultureller Beteiligungs- und Befähigungsgerechtigkeit[43] verhelfen.

Im Kontext einer religionsgemeinschaftlich verorteten „Sakramentenpastoral" kann der Begriff in zweifacher Weise verstanden werden:

---

41 Zum Begriff „kulturelle Diakonie" in einem ganz allgemeinen Sinn vgl. Gotthard Fuchs, Kulturelle Diakonie, in: Concilium 24 (1988) 324-329.

42 Vgl. dazu etwa Martina Blasberg-Kuhnke, Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen, St. Ottilien 1992, hier 232-237.

43 Vgl. dazu Ulrike Kostka, Jeder Mensch hat Talente – er muss sie nur entfalten können, in: neue caritas 106 (2005), H. 21, 16-20; Martha Nussbaum, Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt a. M. 1999.

1. Im Sinne hilfreicher Rituale zur Gestaltung von freudigen bis schwierigen Lebenswenden bzw. kritischen Lebensereignissen von der Geburt bis zum Tod: Nach Isidor Baumgartner vertritt die Diakonie „die Option der Subjektwerdung des Menschen – unter den Augen Gottes – in verdankter Existenz – mit der Erlaubnis zum Fragment – zusammen mit anderen – für andere – im Reich Gottes".[44] In Anlehnung an diese diakonische Kurzformel könnte die gemeindliche Pastoral für die unterschiedlichen modernen Lebenswenden und Lebensereignisse hilfreiche und passende Rituale bzw. offene Lebensdeutungen anbieten – wie z. B. Feiern der Lebenswende im Jugendalter, Partnerschafts- und Verlobungsfeiern, Segnungsgottesdienste für kranke und alte Menschen, Trennungsrituale, Gedächtnisfeiern für Tote und vieles andere mehr.[45] Gute Ansätze wurden hier bereits im Bistum Erfurt durch Reinhard Hauke gemacht – z. B. im Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe in Form einer „Feier der Lebenswende" für junge Nichtchristen.[46] Weitere Möglichkeiten bieten sich auch im Umfeld der traditionellen Kasualpraxis,[47] also bei Taufe, Trauung oder Beerdigung, wo man nur die kirchlichen Rituale teilnehmerbezogen öffnen und biographie-orientiert modifizieren müsste, damit sie auch von Nichtgläubigen als hilfreich und zukunftseröffnend erfahren werden können.

Entscheidend wird dabei vor allem sein, dass diese Rituale für die entsprechende biographische Situation passend sind und die Teilnehmer nicht für kirchliche Positionen vereinnahmen, sondern ihnen solche Deutungen anbieten, die Kraft zum eigenen Leben und zur Zukunftsgestaltung vermitteln.

2. Im Sinne hilfreich-deutender und kritisch-anamnetischer Rituale und Feiern zur kollektiven Bewältigung von gesellschaftlichen Notfällen und zur Gestaltung von nationalen Gedenktagen: Das gesellschaftliche Leben wird immer wieder von öffentlichen Unglücksfällen und Notlagen heimgesucht, die nach Deutung rufen. Darunter fallen Katastrophenereignisse mit vielen Toten – etwa nach terroristischen Anschlägen bzw. nach Industrie- oder Verkehrsunfällen. Daneben gibt es nationale Gedenktage, an denen der Opfer der vergangenen Weltkriege gedacht oder an wichtige Ereignisse der eigenen nationalen Geschichte erinnert

---

44 Isidor Baumgartner, Auf der Suche nach einer überzeugenden Form der kirchlichen Diakonie, in: Walter Fürst (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2002, 221-234, hier 226.

45 Vgl. dazu Reinhard Hauke, Mit Christen und Nichtchristen das Leben feiern. Traditionelle und neue Anlässe zu „menschenfreundlichen" Feierformen, in: Klaus Arntz u. a. (Hgg.), Mittendrin statt nur dabei. Christentum in pluraler Gesellschaft, Regensburg 2003, 187-207; weiter vgl. dazu auch Hans Bauernfeind / Richard Geier (Hgg.), Leben braucht Segen. Segensfeiern, Freiburg/Br. 2002.

46 Vgl. Reinhard Hauke, „Feier der Lebenswende". Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe, in: Diakonia 32 (2001) 132-138.

47 Vgl. etwa Ulrike Wagner-Rau, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft. Stuttgart 2000.

wird. In beiden Fällen erwartet die Gesellschaft gerade von den Kirchen die Gestaltung von entsprechenden Feiern, die die Opfer ehren, die trauernden Angehörigen trösten und den Ereignissen Sinn geben. Diese Herausforderung verlangt von den Kirchen, passende, einfühlsame und zugleich religiös offene Feiern zu gestalten, die aber dennoch für alle Teilnehmenden hilfreiche Deutungen anbieten und dabei die notwendige Trauer- bzw. Erinnerungsarbeit leisten.

4 Kirche als Heilssakrament in der modernen Zivilgesellschaft

Wo die Kirche so zu einer stimmigen Sakramentenpastoral findet, die sie einerseits als Pastoralgemeinschaft in der Nachfolge Jesu profiliert und andererseits für die Nöte der Gesellschaft kulturdiakonisch qualifiziert, dort kann sie gerade im Kontext der modernen Zivilgesellschaft[48] eine ganz neue Relevanz gewinnen und auch wieder missionarische Kraft entfalten.

Wenn man die kulturdiakonische Aufgabe noch um die politikdiakonische Dimension erweitert, dann ergibt sich hier ein weites Handlungsfeld. Nach Heinrich Bedford-Strohm kann sich die Kirche etwa „als unabhängige und kritische Stimme an den Debatten in der Zivilgesellschaft (..) beteiligen".[49] Auf „der Gesprächsgrundlage des Evangeliums und seiner gemeinschaftsstiftenden und orientierenden Kraft" könnte sie „Konsense vorbereiten, die für die Gesellschaft insgesamt zukunftsweisende Bedeutung haben."[50] „Ein ganz spezifischer Beitrag (...) speist sich aus einem Kernaspekt ihrer Botschaft: der befreienden Kraft der Vergebung. Daß Fehlverhalten ohne Beschönigung als ‚Sünde' benannt, dann aber auch vergeben werden kann, ist eine Vorstellung, die in ihrer Relevanz weit über den individuellen Bereich hinausgeht."[51] Und schließlich tragen die Kirchen „in all den Begrenztheiten kirchlicher Alltagsrealität die Verheißung in sich, Verbindlichkeit zu repräsentieren, ohne in Enge zu verfallen, Pluralismus zu pflegen, ohne in Beliebigkeit zu diffundieren, im Partikularen verwurzelt zu sein, ohne sich dem universalen Horizont zu verschließen, sich an den Bedürfnissen der anderen zu orientieren, ohne die eigenen Bedürfnisse zu verleugnen."[52]

Die theologisch anspruchsvolle Feier der Sakramente und die Heilssorge für die Welt bedingen sich also gegenseitig. Die Weltsorge wird die Kirche jeweils nur dann qualifiziert und evangeliumsgemäß tun können, wenn

---

48 Vgl. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft, Paderborn u. a. 1999; Michael Reder u. a. (Hgg.), Zivilgesellschaft, Stuttgart-Berlin-Köln 2005.

49 Heinrich Bedford-Strohm, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag, Gütersloh 1999, 455.

50 Ebd., 455.

51 Ebd., 458.

52 Ebd., 460.

sie nicht vergisst, dass sie das geschichtliche Sakrament eines Gottes ist, der will, „dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim 2,4), der aber für dieses Ziel ganz auf die Ohnmacht der Liebe gesetzt hat.

Es darf also in Treue zu diesem Gott nicht heißen: „Feier der Sakramente *oder* kulturelle Diakonie", sondern es kann nur heißen: „Feier der Sakramente *und* kulturelle Diakonie"!

Gottfried Bitter

Von der Schwäche und von der Stärke des christlichen Glaubens

Ein religionspädagogischer Ortstermin

Rolf Zerfaß zu Ehren

Hinführung zum Thema

Glauben, das ist eine Alltagspraxis, geübtes, geschicktes Balancieren zwischen Sicherheit und Wahrscheinlichkeit; die Daten, die man eigentlich kennen müsste, um wissen zu können, sind einfach nicht zu haben, darum muss man glauben, sich mit Glauben begnügen. Spieler und Bänker, Psychologen und Philosophen glauben viel. Glauben als Umgangsform mit Wahrscheinlichkeiten.

Glauben schenken, das tun Leute, die sich gegenseitig vertrauen, Eltern ihren Kindern, Kindern ihren Eltern, Freunde ihren Freunden; sie finden ihre Glaubensbegründung, ihre Glaubenssicherheit nicht in Daten, sondern in vertrauenswürdigen Personen. Hier ist Glauben Vertrauen.

Glauben wagen, das tun religiös orientierte Menschen auf ein fernes, nahes Geheimnis hin, das sie „das Erste und das Letzte" nennen, „das Göttliche" oder sogar „Gott"; sie glauben um ihrer Gotteserwartung, vielleicht sogar um ihrer Gottesentdeckung willen: sie glauben Gott „um Gottes willen". Gott ist Motiv und Grund, Inhalt und Ziel ihres Glaubens[1]. Auch und gerade den *Christen* sagt man solches Glauben nach. Angetrieben von ihrem israelitisch-jüdischen Wurzelgrund[2] wagen Christen ganz freundschaftlich, ganz vertraulich mit Gott umzugehen, denn sie erinnern sich glaubend an seine lange Bundesgeschichte, sie trauen ihm die Begleitung des Befreiungszuges zu, den Mose aus dem Knechtsland in das Freiheitsland anführte, vor allem aber setzen Christen auf die Jesus-Geschichte, Gottes Wort und Gottes Liebe in Menschengestalt; diese

---

1 Vgl. dazu: Johann Baptist Metz, Art. „Credo Deum, Deo, in Deum", in: LThK² III (1959) 86-88; hier wird auch auf die geschichtlichen Entwicklungslinien der Theologie des Glaubensaktes hingewiesen.

2 Zur Theologie und Praxis des Glaubens im neutestamentlichen und christlichen Sinn hier nur einige weiterführende Autoren bzw. Titel: Thomas Söding, Glauben bei Markus (SBB 12), Stuttgart 1985; ders., Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus (SBS 150), Stuttgart 1992; Jürgen Werbick, Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens, München 1989.

Jesus-Geschichte als Christus-Geschichte ist den Christen Glaubensgrund und Glaubensziel.

Darum bezeichnet christliche Theologie das, was Glauben tut: das bedingungslose, alles umfassende Vertrauens-Ja der Glaubenden zum Gott Israels, zum Gott Jesu Christi, zu dem Gott, der durch Jesus Christus alle Menschen – und jetzt auch mich – einlädt in die Gemeinschaft mit ihm. Darum heißt *christlich Glauben* ganz knapp: *Leben in Gottesgemeinschaft durch Jesus Christus aus pfingstlicher Kraft.*

Dieses menschliche Ja ist das ganz persönliche Ja des Herzens, des Geistes und des Willens des Menschen; dieses Ja wird ausdrücklich ausgesprochen im Glaubensakt, und es wird nachdrücklich gelebt im Alltag als Glaubenspraxis. Im feierlichen Glaubensakt wie in der fast selbstverständlichen Glaubenspraxis wird ein solches Ja erfahren als göttliches Geschenk, als *Stärke*, als Glück (vgl. Ps 27,1f). Denn das überraschende Ja Gottes (vgl. 2 Kor 1,20) zum Menschen-Ja gibt diesem sein Profil und seinen Glanz und seinen Felsengrund (vgl. Pss 18,3; 73,26). Aber dieses Felsen-Ja Gottes zum Menschen und dessen Vertrauens-Ja auf Gott zu, auf Jesus Christus hin, schließen ein, dass solches Sich-auf-Gott-Gründen (vgl. Gen 15,6; Jes 7,9) seine ganz eigene *Schwäche* hat, sogar eine doppelte Schwäche, eine göttliche und eine menschliche Schwäche. Die *göttliche Schwäche* ist in der geheimnisvollen Vorliebe Gottes zu erkennen, die Schwachen und das Schwache zu wählen, um sich mitten in der Welt der menschlichen Stärken zu zeigen: Der geschlagene Hiob und der ratlose Jeremia sind seine bevorzugten Propheten, Kinder und Sünder seine besonderen Freunde und endlich der gottverlassene Jesus am Kreuz ist *die* Offenbarung der göttlichen Macht in Ohnmachts-Gestalt. Der Apostel Paulus hat diese Schwäche Gottes erkannt und in seiner Glaubensgeschichte sogar lieb gewonnen (2 Kor 12,1-10). Die *menschliche Schwäche* ist weniger geheimnisvoll, sie wächst aus der Angst der Glaubenden vor den Risiken der angedeuteten Schwäche Gottes, aus dem Unwillen über die Strapazen des Glaubens (vgl. Mk 8,32f par) auf dem kleinen Weg Jesu.

Die Schwächen und die Stärken dieser personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen den Christen und ihrem Christus, die hier Glauben genannt wird, wirken sich in der Unansehnlichkeit des gelebten Glaubens, in der Glaubenspraxis, im *Glauben als Lebensform* aus. In der Unauffälligkeit des alltäglich gelebten Glaubens[3] wird erkennbar, was die Stärke des Glaubens bewegt und bewirkt und was die Schwäche des Glaubens umgeht und verschweigt.

Wer nun heute auf die Christen und ihre Glaubenspraxis schaut – solches Hin-Schauen und Nach-Denken ist die ausdrückliche Aufgabe

[3] Ausführlich dazu: Armin Bettinger, Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die christliche Spiritualität (SThPS 16), Würzburg 1995.

christlicher Theologie, insbesondere der Praktischen Theologie – der wird gewisse Veränderungen, vielleicht auch Verfärbungen oder sogar Verwerfungen entdecken, und zwar solche, die eher von Innen aus den Glaubensfiguren der christlichen Gemeinden aufkommen, und solche, die den Christen und Gemeinden eher von Außen aufgedrängt werden. Diese Veränderungen und Verwerfungen in den Glaubenspraxen der Christen und Gemeinden heute treiben aufs Neue die Fragen an: „Christliches Glauben - wie geht das? Wie geht das heute?" eingeschlossen die didaktische Frage: „Wie kann man andere anlocken, einladen, so etwas zu leben wie christliches Glauben?" - Kurz: Diese beobachteten, angedeuteten Veränderungen in der Glaubenspraxis der Christen und Gemeinden heute bestimmen die *Gliederung* dieses katechetischen Beitrags. Denn in einem *ersten Abschnitt* sollen eben diese Veränderungen angeschaut werden und zwar umso aufmerksamer, als hier m. E. noch breitere Auseinandersetzungen anstehen[4]. In einem *zweiten Block* sollen einige biblisch-christliche Stimmen angehört werden, hier aus dem 1. Thessalonicher-Brief, ob und wie Stärken und Schwächen eines Lebens aus der Inspiration des christlichen Kerygmas vernehmbar sind. Der *dritte Abschnitt* versucht – gleichsam als *Zielpunkt* – halb zaghaft, halb keck die Umrisse einer alternativen Praxistheorie einer Glaubensdidaktik zu skizzieren, als einer Einladung und Begleitung in die Stärken und Schwächen von Lebensversuchen, die dem Gott Abrahams und dem Gott Jesu Christi seine Menschenliebe glauben wollen, und zwar unter den Bedingungen des heute anstehenden Mutes, in einer radikalen Diasporasituation zu leben, ja noch mehr: „das Exil zu leben" (Rolf Zerfaß).

Zugegebenermaßen ist diese Gliederung nicht sonderlich originell, aber vielleicht stellt sie sich dem *fälligen Ortstermin*, zu dem unsere gegenwärtige postsäkulare Gesellschaft hier und die Christen und Gemeinden mit ihrer veränderten Glaubenspraxis dort die Theologie, die Praktische Theologie, heute rufen.

1 Aktuelle Stimmen zu Stärken und Schwächen der christlichen Glaubenspraxis[5]

Wenn wichtige politische oder juristische Entscheidungen anstehen, werden Mandatsträger oder Richter zu einem „Ortstermin" geladen, um

---

4 Zu aktuellen religions- und kirchensoziologischen Trends: Detlef Pollack / Gert Pickel, Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, in: KZfSS 55 (2003), 447-474.

5 In der Regel werden praktisch-theologische Erörterungen zu praxisnahen Gegenwartsfragen eingeleitet mit empirisch belegten Befunden und sozialwissenschaftlich fundierten Diagnosen; an deren Stelle treten hier „Stimmen", Gesprächserinnerungen, Alltagszeugnisse. Aus der Fülle der religions- und kirchensoziologischen Arbeiten zu unserem Themenbereich verweise ich nur auf: Klaus-Peter Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997 und Carsten Wippermann, Religion, Identität und Lebensführung. Typische Figurationen in der fortgeschrittenen Moderne mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998.

sich auf dieser Baustelle oder an jenem Tatort ein sachgerechtes Bild machen zu können. Ähnlich ergeht es heute denjenigen, die sich für die aktuelle Glaubenspraxis der Christen interessieren: Sie sind aufgerufen, sich „vor Ort" ein Bild zu machen. Üblicherweise werden nun religions- und kirchensoziologische Untersuchungen herangezogen und ausgebreitet. Hier wird der etwas riskantere Weg eingeschlagen: Einige Stücke aus persönlichen Gesprächen werden angeführt, so wie sie sich in der letzten Zeit ergaben – im Religionsunterricht, in der Sakristei, beim Umgang mit Firmanden, bei einem Trauerbesuch; vielleicht haben diese Gesprächsfetzen eine Aha-Qualität; den Anspruch einer zuverlässigen Zeitdiagnose erheben sie selbstverständlich nicht.

1.1 Frau Michaela M. ist Erzieherin in einem katholischen Kindergarten. Anlässlich des Wiederbeginns der Kindergartenarbeit im neuen Jahr findet – auf Betreiben einiger Mütter – vorbereitet von Frau M. ein spezieller Kindergottesdienst statt. Es ist ein fröhliches Singen und Spielen, Hüpfen und Tanzen in der noch weihnachtlich geschmückten Kirche. Auch das Jesuskind in der Krippe macht mit. In der Sakristei bedankt sich Frau M. für die wachsende Aufmerksamkeit der Gemeinde für ihre Kinder, für ihre religiöse Kinderarbeit. Dann aber beklagt Frau M. die allgemeine Enge und Ängstlichkeit: „Immer die gleichen Geschichten von Elia und Paulus, vom Kreuz Jesu und von der Umkehr der Christen." Sie beklagt die Feigheit der Kirche ganz allgemein, so wenig Farbe und Bewegung, Körper und Spaß zuzulassen bzw. ausdrücklich zu fördern. Wörtlich: „Das Schöne ist gut und wahr, es braucht keinen rechtfertigenden Bezug, keinen religiösen, christlichen Rahmen. Das Schöne ist selbst verständlich!"

Von meiner Betroffenheit über solche Glaubens- und Kirchenerfahrungen will ich jetzt nichts erzählen, stattdessen von der Vermutung, dass sich hier Enttäuschungen mit der alltäglichen Praxis des Glaubens der Christen aussprechen, die auf Schwächen in der katechetischen, homiletischen Glaubenspräsentation hinweisen. In den Klagen der jungen Frau sind *ästhetische Desiderate* angesprochen, die vielfach zur Signatur spätmodernen Lebensgefühls gezählt werden: Erlebnis steht für Identitätserfahrung; Erregung ist schön; Erinnerung gilt als phantasielos. Aber ist mit dieser schablonisierten Diagnose die Trauer der jungen Frau aufgenommen? Ist eine offensichtlich defiziente Glaubenspräsentation zur Rechenschaft gezogen? Wohl kaum. – Ein nächstes Beispiel!

1.2 Martin ist einer der eifrigsten im Religionsunterricht der 3. Klasse. „Licht" ist unser Thema. Mit Licht-Zeichen können wir einen Bogen, einen Licht-Bogen, einen Christus-Bogen schlagen um die drei großen christlichen Feste: Ostern, Pfingsten, Weihnachten. Es war in den letzten Tagen des Januar, der 2. Februar, das Fest der Darstellung des Herrn, eine Lichtfestbrücke zwischen Weihnachten und Ostern, steht vor der Türe. Ich werbe für den Besuch der Lichtmessfeier am 2. Februar. 16 Schülerinnen und Schüler aus dieser 3. Klasse werden bald zur Erstkommunion gehen. Martin ist der einzige, der sich zum 2. Februar einladen lässt. Und Martin

wird enttäuscht. „Ich war ganz allein in der Kirche; ich war das einzige Kind. Niemand hat etwas zu mir gesagt, niemand hat mir eine Kerze gegeben. Nur mich angeschaut haben viele, ganz verwundert mich angeschaut!"

Martin erlebt sich als Fremder in einer fremden Welt. Ist eine große liturgische Tradition mystagogisch impotent geworden, wörtlich: „unfruchtbar", unfähig zum Bezeugen ihrer Lebenskraft? Unfähig zum Heranführen an das Gottesgeheimnis? Zündet das Glück des christlichen Glaubens nicht mehr? Ist es vielleicht als eine negative Zeichenhandlung zu deuten, dass niemand Martin eine Lichtmesskerze in die Hand gibt, „das Licht, das den Völkern leuchtet" (Lk 2,32?) – Eine weitere Stimme!

1.3 Herr Sch. ist gestorben im Alter von 84 Jahren. Herr Sch. ist 60 Jahre Mitglied des Kirchenchores gewesen, aktiv und passiv. Seine Frau ist 19 Jahre jünger. Der Tod wirft sie schier aus ihrer Lebensbahn. Auch sie ist begeistertes Chormitglied, noch bis vor kurzem war sie Vorsängerin in den Altstimmen. Das Trauergespräch und die Vorbereitung des Requiems sind von seltener Kälte. Eigentlich keine Trauer um den Toten, sondern eher Wut über das drohende Allein-Sein. Das Selbstmitleid ist unüberhörbar. Nur das Leben jetzt zählt, mein Leben jetzt. Der Tod, der eigene und der fremde Tod, ist das Ende des Lebens. Ein möglicher Gott hat weder an den Toten noch an den Lebenden ein wirkliches Interesse. Das Requiem empfindet Frau Sch. als eine Gedächtnisfeier, nicht mehr, nicht weniger. Ein Suchen nach Sinn, nach Chancen der Hoffnung tut Frau Sch. als unseriös ab, denn es gibt keine Geschichte und schon gar keine Heilsgeschichte, nur eine zufällige Folge von Einzelschicksalen. Darum zählt nur das Einzelleben.

1.4 Christoph ist gerade 15 geworden; im Sommer will er sich firmen lassen. Christoph ist der Vormann in der Firmgruppe. Sein kritischer Kopf und seine pfeffrige Sprache scheuchen alle auf. – Die thematische Spitze in unserem Firmkurs ist die Transformation und die Ratifikation des Taufbekenntnisses. Satz für Satz des Apostolicums versuchen wir uns gemeinsam zu erobern. Christoph ist voll dabei. Aber kürzlich war höchst Bedenkenswertes von ihm zu hören: „Also, das alles mit Bibel und Jesus und Kirche ist ja gut und schön, da ist tatsächlich viel drin. Aber dass ich in diesem Spiel kaum vorkomme, das ist hart, kein Abenteuer, kein Spaß, kein Brennpunkt, in dem ich vorkomme, ich wichtig bin. Ich vermute: ‚Christlich Glauben bringt mir nichts'."

Christophs Klage trifft mich sehr, denn sie beklagt den Verlust eines Herzstücks des christlichen Glaubens: die Konvergenz von Selbstentdeckung und Gottesentdeckung, von Gottes Suche nach dem Menschen, nach diesem Menschen Christoph und Christophs Suche nach seinem Gott. Selbstaufklärung und Gottesoffenbarung treffen sich in einem einzigen Punkt: Gott bei diesem Menschen und Christoph bei seinem Gott – und diese Doppelbewegung ist bei Christoph nicht angekommen. Oder an-

ders gesagt – in Richtung auf die gegenwärtige katechetische Praxis: Christoph beklagt unsere, meine blinde und ungelenke Mystagogie, keinen lockenden Glaubenszugang zu bahnen[6], denn sie vermag keine auch noch so schwächelnde Glaubenspraxis aufzurichten.

Wie schon angedeutet melden sich aus dem Echo dieser alltäglichen Gesprächsstücke – verdeckt und offen – jene bekannten Indices, die zusammengenommen die Signatur unserer Tage ausmachen: Individualisierungs- und Privatisierungsprozesse, Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse[7]. Aber mit ihrer bloßen begrifflichen Zähmung sind die Botschaften dieser Prozesse noch nicht vernommen, vielmehr wird damit oftmals ihre fremdprophetische Qualität und ihre konstruktive Attacke abgewiesen. Ich möchte darum hier gerne andersherum denken: Ich möchte diesen genannten Prozessen ernsthafte geistliche, religionsrelevante, glaubenspraktische Bedeutsamkeit zusprechen. Sie haben eine polare Qualität: die Qualität eines Vorzeichens der Selbstauflösung des christlichen Glaubens und zugleich die Qualität einer vox populi christiani, eines „Zeichens der Zeit" (GS 4,11), eines Fotonegativs der christlich-gemeindlichen Praxis. Selbstverständlich gibt es zahlreiche systematisch-theologische und praktisch-theologische Auseinandersetzungen, die einzelne Denkprovinzen der späten Moderne neu aufnehmen und exakt kartographieren. Aber mir scheint, die aktuellen Herausforderungen an die Plausibilität, an die Humanität des christlichen Lebens und Glaubens in unseren Tagen sind weniger argumentativer Art, sondern eher funktionaler Art. Nicht ein Gott-Bestreiten setzt heute Christen und Gemeinden zu, sondern ein Gott-Verlieren, ein Gott-Vergessen. Christlich inspirierte Lebensprojekte scheinen häufig zu scheitern, Glaubensbiographien zu misslingen. „Glauben, das geht nicht mehr!", so stellen viele Eltern am Ende einer offensichtlich vergeblichen religiösen Sozialisationsgeschichte ihrer Kinder fest. Auch unsere Gesprächsstücke weisen m. E. vielfach in diese Deutungsrichtung. Darum gilt es, die Praxisfrage „Christlich Leben und Glauben – wie geht das?" neu zu stellen und zu beantworten – geleitet von der biblisch-christlichen Überlieferung und herausgefordert von der lautlosen Unterstellung: „Christlich Glauben, das geht nicht mehr!" Im Hintergrund steht die konzeptionelle Verlegenheit der Glaubensdidaktik: „Heute einladen zur Lebensgemeinschaft mit dem Gott Jesu Christi, wie geht das?"

---

6 Vgl. dazu Karl Rahner, Art. „Glaubenszugang", in: SM II (1968) 414-420 und als Kontrast und Ergänzung: Klaus Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube?, in: ders., Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77-100.

7 Eine kleine Phänomenologie jener Prozesse, die sich einstellen, wenn sich religiöse Lebensformen durch die sanften Bäder der konsequenten Privatisierung und Deinstitutionalisierung spülen lassen, legt vor: Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

2 Von der Schwäche und von der Stärke christlichen Glaubens: Stimmen aus dem 1. Thessalonicherbrief

Der 1. Thessalonicherbrief gilt als der älteste Brief des Apostels Paulus und damit als das älteste erhaltene Schriftdokument der Christengemeinden. Der Brief spiegelt die schwierige Entstehungsgeschichte einer kleinen Gemeinde in der römischen Hafen- und Provinzstadt Thessalonich im Norden Griechenlands, in Makedonien (vgl. 1 Thess 2,1-11! Apg 17,1-15) wieder. Von Korinth aus will Paulus in seinem Brief um 50 mit der jungen Gemeinde seine Freude teilen über den positiven Bericht, den Timotheus ihm aus Thessalonich übermittelt hat (1 Thess 3,6-10); darum wird auch der Prooemiums- und Dankteil des Briefes (1 Thess 1,2-3.13), ehe der parakletisch geprägte Briefteil beginnt (1 Thess 4,1-5.24), die alltägliche Gestalt eines Lebens aus dem Glauben ausbreiten. – Wir hören hier nur auf einige Stimmen aus dem Prooemium (1 Thess 1,2-10); sie können uns – gleichsam als „Ortstermin" in der Christentumsgeschichte – durchaus anstiften zu einer neuen Praxistheorie unserer glaubensmittlerischen, glaubensdidaktischen Versuche.

2.1 Glaubensverkündigung, ein Motiv „eucharistischen" Betens (1 Thess 1, 2 und 3)

> „Wir danken Gott für Euch alle, sooft wir in unseren Gebeten an Euch denken. Unablässig erinnern wir uns vor Gott, unserem Vater, an das Werk Eures Glaubens, an die Opferbereitschaft Eurer Liebe und an die Standhaftigkeit Eurer Hoffnung auf Jesus Christus, unseren Herrn."

Es ist eines kleinen Nachdenkens wert, dass das erste, sicher überlieferte Wort aus der christlichen Glaubensverkündigungspraxis dieses „eucharistoumen" ist, der Verweis auf ein immer wiederholtes Dankgebet: „Wir danken Gott für Euch alle" (vgl. 1 Thess 1,2; 2,13; 3,9). Das Dankgebet ist die Reflexionsebene, auf der Paulus sein kerygmatisches Tun anschaut. Dass Paulus betet und dabei auch an seine Arbeit denkt und fürbittend vor Gott für seine Gemeinden eintritt, ist wohl nicht sonderlich verwunderlich. Verwunderlich ist das Motiv und die Gestalt des Danks: Paulus sieht in der kleinen Gemeinde in Thessalonich Gott am Werk, längst ehe er als Apostel in Thessalonich wirkte. „Gott kommt früher als der Missionar", heißt das bei Leonardo Boff[8]. Diese Einsicht in das „Früher Gottes" verändert jedes kerygmatische, katechetische Unternehmen: Ein göttlich-menschliches Projekt kommt in den Blick, ein synergetisches Projekt, dessen Schwachheiten und Stärken von beiden Seiten zu tragen sind.

Die Wirkungen solchen Zusammenwirkens zählt der nächste Vers (1 Thess 1,3) auf, wörtlich:

---

[8] Leonardo Boff, Gott kommt früher als der Missionar, Düsseldorf 1991.

- das Wirken im Glauben,
- das Mühen in der Liebe,
- die Geduld in der Hoffnung.9

Man muss sich wohl daran erinnern, dass der von Paulus gern gebrauchte Ternar „Glaube – Liebe – Hoffnung" (1 Thess 5,8; Gal 5,5f; 1 Kor 13,13; Röm 5,1ff) nicht den einzelnen Christen in die Pflicht nehmen will, sondern von der Gemeinde insgesamt gesagt wird, es ist ihr Ausweis für ihr Leben aus der Berufung Gottes.

Offenkundig wird von den Strapazen des Glaubensalltags gesprochen, von der Not und dem Glück gelebten Glaubens[10]. Und trotzdem winkt die entscheidende Einsicht aus neutestamentlicher (vgl. 1 Kor 3,5-17)[11], aus frühchristlicher[12] und aus hochmittelalterlicher[13] Ferne das glaubensdidaktische Prinzip herüber: Gott ist der Herr und Gärtner seiner Pflanzung, der Kirche/der Gemeinde, er ruft die Menschen in sein Wirken. „Die Arbeit der Verkünder ist daher selbst gänzlich ein Tun Gottes, der die Verkündiger als Diener in sein ‚Arbeiten' einbezieht"[14]. Dieser Ruf Gottes ist gleichermaßen die Ehre der Verkündiger und die Ehre derer, die sich Gottes Verkündigung gefallen lassen.

2.2 Glaubensverkündigung, ein An-Sprechen der längst von Gott Erwählten (1 Thess 1,4)

Nur ein kleiner Satz vertieft das von Paulus hier angeschlagene Thema: das Zueinander, das Miteinander Gottes und der Menschen im Heranwachsen von Gottes Pflanzung, der Gemeinde.

„Wir wissen, von Gott geliebte Brüder, daß Ihr erwählt seid."

Dieser knappe Vers hat eine thematische Scharnierfunktion zwischen der ersten Begründung des Dankgebets (vgl. 1 Thess 1,2f) und dem

---

9 Sprachlich korrespondiert das dreifach ausgesprochene Danken für Gottes Wirken in Thessalonich mit dem dreifach ausgesprochenen Danken für das Wirken der kleinen Gemeinde in ihrer Glaubensbereitschaft.

10 Gerade das Wortfeld „kopiao/kopos" (sich mühen, sich plagen, sich abrackern) benennt bei Paulus (19 x) die Herausforderungen der Gemeindearbeit und zwar ihre Last wie ihr Glück (vgl. 1 Thess 2,9f). „Keine Mühe ist vergeblich" (1 Kor 15,58), denn österliche Erfüllung ist versprochen (1 Kor 3,8). Vgl. zum Ganzen: ThWNT III, 827-829!

11 Ausführlich dazu Helmut Merklein, Der erste Brief an die Korinther (ÖTK 7/1), Gütersloh 1992, zu 1 Kor 3,5-17, 252-277.

12 Schon in der Spätantike verliert sich das Bild von Gott als Gärtner, stattdessen wird Jesus Christus nun im Bild des Gärtners dargestellt: als Schöpfer der Welt und als Seelengärtner (nach Joh 20,15).

13 Thomas von Aquin bindet das geglaubte göttliche Wirken innerhalb und außerhalb der göttlichen Pflanzung „Kirche" (vgl. LG 6) lehrsatzartig zusammen: „gratia facit fidem"; ausführlich dazu: Bernhard J. F. Lonergan, Gnade und Freiheit, Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas von Aquin, Innsbruck-Wien 1998, bes. 147-167 und neuestens: Karl Heinz Menke, Das Kriterium des Christseins, Grundriß der Gnadenlehre, Regensburg 2002, 88-105.

14 Helmut Merklein, a.a. O., 263.

gleich nachfolgenden Erklärungsversuch (vgl. 1 Thess 1,5), wie es zum Wunder des Glaubens in Thessalonich kommen konnte. Das Schlüsselwort heißt „Erwählung", (ekloge), „von Gott erwählt". Bei Paulus hat „Erwählung" einen doppelten Klang: einen glaubenspraktischen Klang, näherhin die Verwunderung darüber, dass „Gott das, was vor der Welt töricht ist, erwählt, damit er damit die Welt zuschanden mache" (1 Kor 1,27) – bekommen damit die Schwächen des Glaubens der Glaubenden gar einen gnadentheologischen Rang? – und einen geschichtstheologischen Klang, um die Frage kreisend: Wie können Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in ihrer Entfaltung in der Geschichte zusammengedacht werden (vgl. Röm 9-11), bezogen auf das Heil Israels und das Heil der Heiden? Hier in unserem Vers klingen diese beiden Stimmen zusammen: Als die von Gott Erwählten werden Menschen Glaubende - in der Kraft des Heiligen Geistes *und* durch die apostolische Verkündigung. Insgesamt tut es der Theologie heute und vor allem der Praktischen Theologie gut, sich der geglaubten Praxis Gottes zu erinnern, seiner Praxis der universalen und der ganz persönlichen Erwählung und Berufung[15] der Menschen, denn so kommt der Ernst der Menschenliebe Gottes genauso neu zum Leuchten wie der Ernst seiner Einladungen. Außerdem wird jeder Verdacht des Unpersönlichen, des Unverbindlichen verjagt, der auf dem Handeln der Kirche/der Gemeinde und ihrer bestellten Glaubensverkündiger liegt.

2.3 Glaubensverkündigung: „mit Macht und mit dem Heiligen Geist und mit voller Gewissheit" (1 Thess 1,5)

Eine kreative Spannung tut sich auf im Selbstverständnis des Apostels: hier das staunende Dankgebet für das Handeln Gottes und dort der Verweis auf seinen „machtvollen" Einsatz in der Gemeinde von Thessalonich:

> „Wir haben Euch das Evangelium nicht nur mit Worten verkündet, sondern mit Macht und mit dem Heiligen Geist und mit voller Gewissheit; Ihr wisst selbst, wie wir bei Euch aufgetreten sind, um Euch zu gewinnen."

Jetzt erst, gleichsam im dritten Anlauf, erinnert Paulus die Christen in Thessalonich an das Motiv ihrer Umkehr und den Prozess ihres Gläubig-Werdens: nämlich hier die Gottesherrschaft, die Frohbotschaft vom Leben und Sterben und Auferwecktwerden Jesu Christi, und dort der Einsatz der Glaubensboten. In dieser Spannungs-Einheit von Botschaft und Bote spricht sich die Gewissheit des Heiligen Geistes aus. Das Zum-Glauben-Einladen und das erste Glauben-Wagen werden als geistliche Unternehmungen erkennbar. Oder aus einer kirchentheologischen Rückschau betrachtet, darf gesagt werden: Christliches Zum-Glauben-Kommen ist ein Sich-Annähern an das Geheimnis des dreieinen Gottes,

---

[15] Bei Jürgen Werbick sind Ansätze einer solchen Wiederentdeckung zu finden: Die Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg/Br. 1994, 53-58, 223-235.

der die Menschen erwählt, der ihnen das Evangelium zusagt, der sie bewegt durch den Hauch seines Geistes.

2.4 Glaubensverkündigung erreicht ihr Ziel (1 Thess 1,6)

In der Logik der großen Danksagung, die Paulus gegenüber Gott und der Gemeinde in Thessalonich ausspricht, liegt nun die nähere Beschreibung seiner Thessalonich-Mission.

> „Und Ihr seid unserem Beispiel gefolgt und dem des Herrn; Ihr habt das Wort trotz großer Bedrängnis mit der Freude angenommen, die der Heilige Geist gibt."

In knappen Strichen wird von Paulus das Spezifische des christlichen Glaubens skizziert, das Leben aus dem Glauben, das Leben aus der Schwäche und Stärke des Glaubens:

- Glauben ist Mit-Glauben zusammen mit anderen Christen, hier mit Paulus; „denn in dem Apostel hat für seine Gemeinde das Evangelium Gestalt angenommen"[16];
- Glauben ist Mit-Glauben mit dem Kyrios Christus;
- Glauben ist Glauben aus dem Wort um des Wortes willen – trotz der äußeren Widerstände;
- Glauben ist Auf-Nehmen, An-Nehmen, darum im weiteren Sinn auch Empfangen des Evangeliums; es bewährt sich im Werk des Glaubens, in der Opferbereitschaft der Liebe, in der Geduld des Hoffens;
- Glauben kann darum ein Leben unter erschwerten Bedingungen sein – von innen und von außen;
- Glauben ist endlich ein Leben in scheinbarer Antinomie, in aufgelöster Antinomie: „in vieler Bedrängnis mit Freude des Heiligen Geistes".

Schwächen und Stärken in der Struktur und in der Praxis des christlichen Glaubens werden erkennbar: die Stärke der Weisheit Gottes in der Schwäche (1 Kor 1,18-25)[17] des Kreuzes und die Schwäche der Glaubenden, die die paradoxe Stärke Gottes kaum ertragen – ganz zu schweigen von äußeren Bedrängnissen.

Diese vier Stimmen aus dem 1. Thessalonicherbrief und die vier Gesprächsstücke mit Glaubenden heute treiben uns jetzt dazu an, *Rahmenvorstellungen einer alternativen Glaubensdidaktik* zu entwerfen, die einem Glauben-Gewinnen als Leben-Gewinnen „in Bedrängnis mit Freude" förderlich sein will, sein kann.

---

[16] Traugott Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Zürich-Neukirchen 1986, 48.

[17] Unser Erörtern der Schwächen und Stärken des geglaubten und des gelebten Glaubens ist mit dem Geheimnis Gottes im Kreuz Jesu Christi verbunden, vgl. dazu H. Merklein (vgl. Anm. 11), 167-191.

3 Schwächen und Stärken gelebten christlichen Glaubens vorzeigen, Umrisse einer alternativen Glaubensdidaktik

Wenn man mit Amos Comenius (1592-1670) Didaktik als „Lehrkunst", als „Lernkunst" bestimmt, näherhin als eine „Weg-Kunst" – Schüler und Lehrer machen gemeinsam einen Weg und bearbeiten wechselseitig ihre Entdeckungen und Erfahrungen[18] -, dann kann christliche *Glaubensdidaktik* die Praxistheorie jener intentionalen und methodisch organisierten Prozesse genannt werden, die Christen bei Christen und Nichtchristen anstoßen, sich von der zuvorkommenden Menschenfreundlichkeit des Gottes Jesu Christi zu einem anderen Leben einladen zu lassen und darin sich selbst und die Welt, den Anderen und das längst gesuchte Geheimnis des Ganzen zu finden[19]. – Hier soll eine kleine christliche Glaubensdidaktik in vier Schritten vorgestellt werden.

3.1 Erster Schritt: Gott kommt uns entgegen

Seit geraumer Zeit nehmen glaubenseinladende Versuche ihren Anfang beim Anhören, Ausschauen der suchenden, der fragenden Menschen, bei den Erfahrungen der Grenzen ihres Lebens, bei den Fragen nach dem Woraufhin des Strebens und Hastens, bei den Fragen nach den Regeln des Handelns – bei der Vergeblichkeit der kleinen und der großen Träume. Dieses ausdrückliche-unausdrückliche Fragen wird dann Antwortstücken zugeführt, die aus philosophischen und religiösen Traditionen kommen – mit Vorzug aus der jüdisch-christlichen Tradition. Im günstigen Fall wird dann dieses Mosaik der möglichen Antworten gründlich durchgemustert und das distanzierte Erörtern in ein halbwegs engagiertes Wert-Schätzen-Lernen überführt. Oftmals jedoch unterbleibt dieser letztgenannte Schritt aus Respekt vor den schon vorhandenen oder auch nur vermuteten, religiös kolorierten oder ausdrücklich religiös argumentierenden Optionen der Adressaten, also Schülerinnen und Schüler dieser 8. Klasse oder der TeilnehmerInnen eines Firmkurses oder dieser Mitglieder in einem biblisch-theologischen Arbeitskreis.

Damit kein Missverständnis entsteht: Diese angedeutete, durchaus diskutable Praxis soll hier nicht verunglimpft werden, sondern an den Kontrast zum 1. Thessalonicherbrief soll erinnert werden: seine Emotionalität („von Gott geliebte Brüder"), seine Positivität („Ihr seid erwählt", „Ihr habt das Wort trotz großer Bedrängnis mit Freude aufgenommen") seine Spiritualität („mit Heiligem Geist wird verkündigt", „Freude, die der Heilige Geist gibt"). Außerdem hat dieser oben angedeutete experientelle, situative „Erste Schritt" seine großen Vorbilder, seine bewährten Erfolge und seine theologische Legitimation, etwa im Aufdecken der transzendenta-

---

[18] Das Einleitungs- und das Schlussbild des Orbis sensualium pictus (Leutschow 1685/Faksimilierter Nachdruck Prag 1989) zeigen den Lehrer und Schüler jeweils vor einem langen Weg durch die Natur und die Welt der Menschen, ausdrücklich sagt der Lehrer zum Schüler: „Ducam te per omnia".

[19] Zur näheren begrifflichen Klärung: Gottfried Bitter, Art. „Glaubensdidaktik", in: LThK³, 707-709.

len Verwiesenheit des Menschen auf Transzendenz, auf ein unendliches Mehr, auf ein mögliches göttliches Geheimnis. Aber – und das ist der Grund, warum ich nach einer glaubensdidaktischen Kehre ausschaue – häufig übersieht der exklusive Erfahrungsansatz „das Vorspiel im Himmel", den hochaktiven Gott der biblisch-christlichen Überlieferung, der längst auf der Suche, auf der Jagd nach den Menschen, nach diesem Menschen ist, ehe ihn eine ausdrückliche Glaubenseinladung erreicht[20]. Nicht von ungefähr heißt ein wichtiger Gesprächsband[21] mit Karl Rahner „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor". Ähnlich wie im Dankgebet des Apostels Paulus für die Glaubensbereitschaft der Christinnen und Christen in Thessalonich wird hier von Gottes Erwählung und Berufung der Menschen gesprochen, von Gottes überraschender Menschenliebe, die größer ist als unser Herz, stärker als mein Gott-Vergessen, als mein Gott-Verdrängen. – Wer anderen von dem Gott Israels, von dem Gott Jesu Christi erzählen will, der muss von diesem liebenswerten Gott erzählen. Und zugleich wird er zeigen können: wenn ein Katechet, wenn eine überzeugte Christin mit diesem (jungen/alten) Menschen über eben diesen Menschen spricht, dann ist Gottes Lächeln nicht weit, dann sprechen diese Beiden schon längst über das Geheimnis Gottes mit diesem Menschen.

Stattdessen ist heute häufig im katechetischen Alltag zu erleben: Auf ein existentielles Fragen wird mit informationsgeladenen Entgegnungen geantwortet; dem Suchenden wird eine Expertise angeboten, anstatt eines stotternden und zugleich mutigen Glaubenszeugnisses. Die entsprechenden Stimmen der Enttäuschung haben wir oben gehört.

Darum möchte ich hier ausdrücklich dafür eintreten, das Ausbreiten der dramatischen Initiative Gottes an den Anfang einer Glaubenseinladung zu stellen und zwar in aller Breite und biographischen Konkretion[22].

Wer diese menschensuchende Liebes-Dynamik Gottes ins Spiel bringt, provoziert in Zeiten der „post-histoire" zwar einiges Kopfschütteln, aber er erinnert dabei auch die heilsgeschichtliche Sinnachse des dreieinen Gottes, der die Wege jedes Einzelnen und aller begleitet. Hier ein Zitat von Klaus Hemmerle, das für unsere Überlegungen tonangebend ist:

---

20 In kraftvollen Bildern erzählen die Propheten Amos und Hosea (Am 5,19; Hos 13,7f), wie Jahwe seinem Volk, den ungetreuen, auflauert, er bedroht und fängt, um es zur Vernunft, zur Umkehr zu bringen; vgl. auch zum Ganzen Hos 11,1-11.

21 Karl Rahner / Paul. Michael Zulehner, Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor, Düsseldorf ²1984.

22 Noch immer beispielhaft: Augustinus in seinen Empfehlungen an den Diakon Deogratias, die Lebensgeschichte des Taufbewerbers mit der Suchgeschichte Gottes nach diesem Menschen zu verknüpfen: Aurelius Augustinus, Vom ersten katechetischen Unterricht, bes. W. Steinmann / O. Wermelinger, München 1985, Nr. 24-28, 52 und 53; ausführlicher dazu: Elisabeth Reil, Aurelius Augustinus, De catechizandis rudibus (SPT 35), St. Ottilien 1989. Aktualisierend dazu : Rolf Zerfaß, Von der Verdrossenheit des Seelsorgers oder von der Last des Taufgesprächs, in: WzM 34 (1982), 85-94.

„Der erste Schritt ist Gottes Schritt auf uns zu, ist Weg, den Gott geht, sich überschreitend, sich verschenkend, sich mitteilend. Er spricht, er handelt. Im Vordergrund von Offenbarung und am Anfang menschlichen Glaubens steht das Handeln Gottes in dieser Welt. Gottes Weg zu uns, der Weg, den Gott macht, die heilsgeschichtliche Dimension ist das erste."[23]

3.2 Zweiter Schritt: Jesus Christus ist der Weg Gottes zu uns

Alle, die in den letzten zweihundert Jahren über die Erneuerung der Glaubensdidaktik nachdenken, rücken Jesus Christus in die Mitte ihrer Überlegungen. Nur einige seien genannt: Sailer und Hirscher, Bultmann und Tillich, Jungmann und Exeler, Newman und Teilhard de Chardin, Arnold und Guardini, Rahner und Hemmerle. Und ihre Bemühungen waren vielfach erfolgreich.

Schaut man jedoch heute in aktuelle Religionsbücher und Glaubensstunden, so tritt die christologische Dimension im Ausbreiten des Lebens und Wirkens Jesu deutlich zurück. Es geht hier nicht um kleinliche Beckmesserei – dazu noch maskiert mit der Larve der Rechtgläubigkeit – sondern um die Einsicht in folgenden Zusammenhang: Bleibt Jesus nur der sympathische Wanderprediger, der liebenswerte Menschenfreund, der Lehrer einer Spiritualität der Sanftheit, der gescheiterte, der tragische Prophet der Gottesherrschaft ohne österliche Ratifikation, aus der Christen gestern und heute leben, sinken seine Relevanz, seine Akzeptanz im glaubensdidaktischen Diskurs in der möglichen Begegnung mit den Fragenden, Suchenden heute auf Null. Das Zurücknehmen der christologischen und – und damit eng verbunden – der konfessorischen Dimension aus glaubensdidaktischem Kalkül ist m. E. ein Irrweg. Ich möchte dagegenhalten und sagen: Die heute gelebte Zustimmung zur Jesus-Geschichte als Grund des Christus-Glaubens macht die Rede von der Philanthropie Gottes erst glaubwürdig. Diese zugegebenermaßen kognitive, diese affektive Zumutung bezeugt dem Fragenden: „Ich bin *die/der* Gesuchte Gottes!" Oder anders gesagt: Was von diesem Gott Israels zu erwarten ist, in Jesus, dem Christus, ist gestern wie heute zu erkennen.

Bevorzugte, person- und sachgerechte Chancen, die neue/alte Christusdimension ins entdeckende und aufklärende Spiel der Glaubensdidaktik zu bringen, bietet z. B. die Arbeit mit synoptischen Gleichnistexten. Hier entdeckt sich der Hörer bald als symmetrischer Partner im offenen Spiel von Ansagen und Einladen, von Abwinken und Mitgehen in die Lebenschancen der Gottesherrschaft[24]. Dass gerade in interreligiösen Gesprächen der Christus-Glaube die Funktion eines „Passworts" übernimmt, sei noch nachgetragen, denn das geglaubte Christus-Ereignis ist

---

[23] Klaus Hemmerle, Glauben, wie geht das? Freiburg/Br. 1978, 18.

[24] Die glaubensdidaktischen Chancen der Gleichnisse Jesu breitet aus: Michael Wolter, Interaktive Erzählungen. Wie aus Geschichten Gleichnisse werden und was Jesu Gleichnisse mit ihren Hörern machen, in: Glaube und Lernen 13 (1998), 120-134.

der Erweis der herannahenden Gottesherrschaft in der Dynamik des pfingstlichen Geistes.

3.3 Dritter Schritt: Glauben als Identität stiftendes Leben

Schon seit geraumer Zeit werden christliches Glauben-Leben und Identität-Suchen aus psychologischer, aus theologischer Perspektive zusammengerückt, zusammengedacht, zusammengeübt. Entsprechende Arbeiten liegen vor: von Fraas und Peukert, von Schweitzer und Werbick, von Luther und Grom, von Mette und Englert. Strittig in der Religionspsychologie und in der Religionsdidaktik ist allerdings die Frage: Wie viel Entdeckungs- und Bewegungsfreiheit bieten die religiösen Vorstellungsmuster dem Identitätssuchenden an? Bleibt ihm günstigenfalls eine relativ fixierte Rollenidentität? Auf der anderen Seite ist zu erkennen:

> „Gerade angesichts der für spätmoderne Gesellschaften charakteristischen, höchst prekären Bedingungen für eine gelingende Identitätsbildung hat die Suche nach persönlicher Reife und sozialer Relevanz einen dermaßen hohen Stellenwert gewonnen, dass die Frage nach dem eigenen Selbst zum religiösen Problem geworden ist".[25]

Welches klärende Licht aus unseren Überlegungen zum ersten und zweiten Schritt einer alternativen Glaubensdidaktik fällt auf diesen komplexen Fragebereich „Identität und Religion"? Die grundsätzliche Ambivalenz religiöser Einweisungen und Prägungen erinnernd können wir sagen: Christliches Leben aus dem Glauben an den menschenfreundlichen Gott Israels und Jesu Christi, der sich so entschieden

> „auf die Andersheit des Anderen einlässt und so, wie es in Jesus Christus erfahrbar ist, dessen Identität grundlegt, lässt die je eigene Identität als Geschenk erfahren und befreit damit von der Last, sich ständig selbst verwirklichen zu müssen"[26].

Wenn wir noch die biblischen und auch die kritischen Stimmen noch im Ohr haben, vor allem Christophs Klage „Ich komme nicht vor in diesem Spiel!" (s. o.), dann können wir jetzt mit aller Vorsicht sagen:

> „Sich die je eigene Identität grundlegen und zu ihrer Entfaltung kommen lassen", heißt dann dieser göttlichen Dynamik entsprechend, sich hin-kehren, sich um-kehren zu diesem einladenden Gott, „sich auf die befreiende, erlösende Wirklichkeit Gottes einzulassen, sich von ihm prinzipiell gesucht, geliebt und in Freiheit gesetzt wissen zu dürfen und diese Erfahrung – im Mitteilen und im Teilen – anderen zuteil werden zu lassen".[27].

---

[25] Norbert Mette, Art. „Identität", in: LexRP I, 847-854, hier 852.
[26] Norbert Mette, a.a. O., 853.
[27] Norbert Mette, ebd.

Oder negativ formuliert (fast eine Selbstbezichtigung eines alten Katechetikers): Viele Schwächen des gelebten christlichen Glaubens heute sind Schwächen christlicher Glaubensvermittlungsversuche. Noch schärfer: Die Anthro-pologie des Glaubens verdunkelt sich, weil die Theologie des Glaubens kaum noch entzündet wird.

3.4 Vierter Schritt: gemeinsam auf dem Weg zum Gott Jesu Christi

Es ist weder neuartig noch originell, heute glaubensdidaktischen Versuchen an ihren verschiedenen Lernorten und bei verschiedenen Lernsituationen eine konstante *Kirchendistanz* zu attestieren. Viele erklärende und begründende Faktoren können dafür angefügt werden[28]. Ein einziger Motivstrang wird hier aufgenommen, er ergibt sich aus der Logik der ersten drei Schritte der hier angedeuteten alternativen Glaubensdidaktik.

In dem Maß, in dem die eigentlich befreiende, heilende, beglückende Dynamik Gottes heute fast quasi-deistisch verblasst, Jesus eher als ein Prediger und Lehrer, denn als Gottes Wort und als Gottes Hand in Person vorgestellt wird, findet der Gott-Sucher, der Glaubenswillige keinen Partner, vor allem kein göttliches Gegenüber. Er ist so allein, wie Martin und Christoph (s. o.) allein sind. Glauben hat kein Gesicht. Glauben wird unpersönlich angeboten, Glauben-Suchen, Glauben-Üben gerinnt zum Single-Projekt. Der Gott, der sich in den biblischen und christlichen Traditionen hören lässt, ruft Menschen zusammen. Der „gesellige Gott" (K. Marti) lässt eine gesellige Gemeinschaft der Seinen entstehen. „Erwählung" und „Berufung", Gemeinschaft und Geschwisterlichkeit gewinnen einen neuen Klang. Noch einmal ein Hemmerle-Zitat:

> „Jeder muss aufbrechen, jeder persönlich glauben, jeder sich entscheiden, jeder den ersten Schritt tun. Aber dieser Schritt ist als Schritt auf Gott zugleich Schritt aufeinander zu, der das glaubende Miteinander in Gang bringt und von ihm schon in Gang gebracht ist. Gemeinschaft, Kirche ist keine zusätzliche und äußerliche Dimension zum ‚Glauben an sich'. (...) Glauben geht nur, indem wir zueinander gehen und miteinander gehen".[29]

Für dieses ganz selbstverständliche Eintragen der *ekklesialen Dimension* in alle glaubensdidaktischen Unternehmungen wird hier grundsätzlich eingetreten[30], für ein kirchlich geprägtes Christ-Werden.

---

28 Hier aus zwei Stimmen aus jüngerer Zeit: Werner Simon, „Kirchlichkeit" des Religionsunterrichts, in: TThZ 109 (2000), 253-269 und Hans-Joachim Höhn, Kirche – fremde Heimat?, in: Impulse Nr. 66 (2003), II/2-7.

29 Klaus Hemmerle, a.a. O., 15.

30 Kirchliche Texte aus jüngerer Zeit stärken diese Gemeinde- bzw. Kirchenoption: Französische Bischöfe, Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft (Paris 1994), Bonn 2000 und Deutsche Bischöfe, „Zeit zur Aussaat", Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000.

Hier nun einige funktionslogische Argumente zu einer „alternativen Glaubensdidaktik":

- Eine christliche Gemeinde kann mitten im Stimmengewirr der Unverbindlichkeiten sich als ein Raum des Verbindlichen erweisen, selbstverständlich als des nur gebrochen Verbindlichen, aber nichts desto weniger als Raum gelebter Verbindlichkeit (der Gott der biblischen Traditionen ist lebendig, empathisch, menschenfreundlich; im Leben und Wirken Jesu Christi strahlt uns diese Gemeinschaft suchende Liebe an, erleuchtet und wärmt; die Schöpfung insgesamt, die Geschichte insgesamt ist durchwebt vom pfingstlichen Sturmgeist).

- Christliche Gemeinden tun sich einladend auf: Die Fremde, der Neue sind willkommen. Diese Willkommenserfahrung regt die Neugierde an, sogar die Lernbereitschaft. Im Gemeindeleben durchdringen sich – im Idealfall! – Zuspruch und Anspruch, das Performative und das Appellative. Und nicht zuletzt kann die Fremde und der Neue erleben: Kirche/Gemeinde gibt es längst vor uns; wir stehen in einer langen Kette der Mitgliedschaft – vor uns und neben uns.

- Christliche Gemeinden bilden Lebens- und Glaubensgemeinschaften, aber vor allem auch Lerngemeinschaften, denn hier sind eigentlich nicht schon „fertige Christen" versammelt, sondern hier keimen und wachsen Christen heran, folglich steht fast für jeden Grad von Glaubensmut ein Platz bereit: für die Draufgängerin und für den Zögernden, für den Skeptiker und die still Entschiedene.

- Christliche Gemeinden können heute – gerade auch in ihrer Sündigkeit und Heiligkeit – die Gegenwart des österlichen Christus ahnen lernen und so zum Grundsakrament werden, das sich in vielen Gesten und Worten und Geschenken ausfaltet. So können Gemeinden Räume der Erfahrung werden: Ein Hauch der geglaubten Einladung Gottes zur Gegenliebe ist zu vernehmen, ein Impuls zum Glück der Christusgemeinschaft, ein Funken des österlich-pfingstlichen Optimismus ist zu spüren, ein Anstoß wird vernehmbar zu einem „messianischen Lebensstil" (Jürgen Moltmann). Diese undeutlichen, kleinen Signale eines anderen Lebens plausibilisieren in einem Glaubenswilligen die großen Erwartungen an die Versprechen des Evangeliums. Ganz allgemein gesagt: Kirche/Gemeinde hält sich bereit zum Praxistest beim mühseligen und beglückenden Glauben-Lernen. Schade, unberaten, verhängnisvoll, wenn die Glaubensdidaktik auf diese Verifikationschancen des Praxistests verzichtet.

Aus der Rückschau sieht die angekündigte „alternative Glaubensdidaktik" gar nicht mehr so „alternativ" aus, eher etwas bieder, altbacken oder einfach nur selbstverständlich. Sie hat sich vom 1. Thessalonicherbrief anregen und von den klagenden Stimmen ringsum herausfordern lassen, außerdem von der steigenden Dringlichkeit, „die Diaspora als ‚Lernort

des Glaubens' heute zu begründen"[31]. Eine praktisch wie theoretisch begründete Transformation oder besser Konversion der Glaubensdidaktik steht noch aus; auch die Demarkationslinie zwischen „heiligen" und „unheiligen" Schwächen und Stärken des Glaubens ist noch nicht deutlich genug gezogen. Wohl aber sind schon einige glaubensdidaktische Schwächen genannt worden, damit christlich Glauben tatsächlich wieder zur neuen *Lebensofferte* wird: „in Bedrängnis mit Freude", das ist ihre Schwäche, das ist ihre Stärke.

31 Rolf Zerfaß, Volk Gottes unterwegs, a.a. O. 175

Steilpass

Reinhard Schmidt-Rost

Evangelisch sprechen lernen

1 Feststellungen und Festschreibungen

Es könnte ein Lehrstück für die Evangelische Kirche sein: Am 6. Juli 2006 berichteten die Zeitungen nach dem Ausscheiden der Deutschen Fußballnationalmannschaft im Halbfinale der Fußball-WM breit über den neuen Optimismus, den der in Fachkreisen anfangs viel geschmähte Bundestrainer, der Württemberger Jürgen Klinsmann, ausstrahle, selbst in der Niederlage sei die deutsche Nationalmannschaft gewachsen! Wendete der Leser das Blatt, so las er folgende Schlagzeile: „Zahl der Kirchenmitglieder sinkt um ein Drittel". Der Bericht über das neueste Impuls-Papier der EKD „Kirche der Freiheit" bot einen scharfen Kontrast zur euphorischen Sportberichterstattung: Die evangelische Kirche sammelt Daten über Rückgang an Menschen und Mitteln (bis 2030 = sechs Weltmeisterschaften), das DFB-Team strotzt vor Selbstbewusstsein auf schmaler personeller Basis, entflammt durch ein persönliches Charisma, eine auf Kompetenz gestützte Unbeirrbarkeit der Zielsetzung und eine klare Aufgabe: Erfolg im Wettkampf!

Selbst wenn man die in letzter Zeit seltener anzutreffende Häme einiger Journalisten bei der Berichterstattung über „Kirche" gelassen in Rechnung stellt, so muss man doch nach Lektüre des Impuls-Papiers bemerken, dass der Rat der EKD eine Lagebeschreibung voller Bedenklichkeiten mit der Aufzählung von „Chancen" zusammengestellt hat, der schon in seiner sprachlichen Gestalt keine Spielräume öffnet. Das Problem besteht offenkundig nicht in der einen oder anderen Beschreibung der kirchlichen Lage, sondern im Charakter dieses Papiers als eines *Feststellungs*-Dokuments. Es können von einem solchen Papier gar keine Prozesse in Bewegung gebracht oder initiiert werden; das alte Schema von Diagnose und Verordnung von Maßnahmen, oft als Vorschläge oder als Zielvorgaben für 2030 formuliert, nicht selten aber auch als (angedrohte) Einschnitte gefasst[1], werden von Visionen ergänzt, die in ihrer Allgemeinheit überfordern.

Wenn ein Berufssportler wie Jürgen Klinsmann – also ein Württemberger, die Kenner wissen, was in Schwaben an religiöser Grundierung aus Generationen gerade auch in Handwerksbetrieben implizit vorhanden ist –, nun, wenn Jürgen Klinsmann eine Institution wie den Deutschen Fußball-

[1] Rat der EKD, Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006.

bund, der an strukturellen Eigenheiten den Gewerkschaften und Organisationen der EKD durchaus vergleichbar ist, spürbar in Bewegung bringt, so dass die Zeitungen darüber so lebendig berichten, als würde diese Verlebendigung gerade vor den Augen der Journalisten ablaufen, dann stellen sich Fragen:

> Wie ist das Verhältnis zwischen der Organisation und der von ihr verwalteten oder gehüteten Idee (Fußball, Religion/Evangelium)? Lässt sich die seit jeher starke Tendenz des Evangeliums, eine bestehende Kultur zu durchdringen und ihr neuen Sinn und neues Leben zu vermitteln, mit einem solchen Impuls-Papier, mit einer Mischung aus Existenzangst und von oben verordneten Maßnahmen zur Genesung der Organisation auch nur von ferne zutreffend erfassen? Diese Fragen zu stellen, heißt, sie zu verneinen.

Man sehnt sich nach der Lektüre des Impuls-Papiers danach, dass Christen in Leitungsämtern mit ihren Lesern *„evangelisch"* und nicht *„ökonomisch" reden* würden, dass sie den über 25 Millionen „Christenmenschen" (passim) in Deutschland nicht die Gebrauchsanweisung für eine angeblich moderne Kirche zu „essen" gäben, sondern den prophetischen Geist des christlichen Glaubens in ihren Buchstaben wehen ließen, der mindestens so viel Gutes und Mutiges über die schwachen Menschen sagt, wie ein guter Fußballtrainer über seine bis dahin gar nicht so ganz gute Mannschaft, so ist z. B. das „Licht der Welt" doch gerade kein Leuchtturm, sondern hat mit „Verströmen" und der Wärme eines menschlichen Angesichts zu tun.

Unaufgefordert, aber auch unkritisiert geht die Evangelische Kirche seit den späten 60er Jahren des 20. Jahrhunderts von *stetem* Reformeifer erfüllt den Irrweg der sozialempirischen, sozialwissenschaftlichen Analyse ihrer eigenen Existenz als Organisation weiter, den sie schon seit dem Anbruch der Moderne beschritten hat[2]; dafür bietet auch dieses Impuls-Papier wieder drastisches Anschauungsmaterial; man möchte es fast nicht zitieren:

„Die evangelische Kirche in Deutschland steht vor großen Herausforderungen: Demographische Umbrüche, finanzielle Einbußen, die Spätfolgen zurückliegender Austrittswellen, hohe Arbeitslosigkeit, globalisierter Wettbewerb sind gesellschaftliche Entwicklungen, von denen die Kirche entscheidend betroffen ist. Sie nötigen zu einem Wandel der kirchlichen Strukturen, der sehr viel Kraft und Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Die Sorge um die Zukunft der Kirche und um die Arbeitsplätze im kirchlichen Bereich greift um sich; wenn kirchliche Arbeitszweige eingestellt oder

---

2 Vgl. V. Drehsen, Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, Gütersloh1988.
Man könnte im Übrigen die Hypothese erwägen, ob Karl Barth mit seiner Theologie gerade diese sozialwissenschaftlichen Festschreibungen der Praktischen Theologie zu lösen versucht hat.

umgestaltet werden, wenn Gemeinden zusammengelegt oder Kirchengebäude nicht mehr wie bisher genutzt werden, so ist dies stets mit schmerzlichen Erfahrungen verbunden. Weiterer Wandel steht bevor. Wenn die heute erkennbaren Trends einfach fortgeschrieben werden müssten, so würde nach manchen Einschätzungen die evangelische Kirche im Jahre 2030 ein Drittel weniger Kirchenmitglieder und nur noch die Hälfte der heutigen Finanzkraft haben. Eine eigenständige Antwort auf solche Prognosen kann nur darin bestehen, gegen den Trend wachsen zu wollen. Auch dies gehört zu den Zügen unserer Gegenwart: Es wird neu nach Gott gefragt."[3]

Rein äußerlich ist gegen diese Beschreibung schon einzuwenden, dass sie nicht nur den Niedergang nachgerade beschwört, sondern auch noch in dieser programmatischen Einleitung mit unzutreffenden Pauschal-Aussagen arbeitet: So ist z. B. die Reduktion keineswegs „stets" ein schmerzlicher Prozess, so manche organisatorische Nötigung zur Konzentration hat zur Befreiung von unsinnigen Lasten und Ansprüchen geführt. Ein Vergleich mit früheren Zeiten wird erneut strikt vermieden; dass z. B. die Gottesdienstbesucherzahlen nur in Zeiten des staatlichen Zwangs und in Notzeiten groß waren, wird verschwiegen und die Angaben über haupt- und nebenamtliche Mitarbeiter bleiben ungenau. Dass zudem das Aufgeben von Gebäuden auch als Rückentwicklung von einem fehlgeleiteten Gemeindekonzept der 1960er Jahre aufgefasst werden muss, bleibt selbst in einem so hochrangig angesiedelten Dokument unerwähnt.

Hoffnungen auf eine Umkehr des demographischen Trends werden hochgehalten, aber die Antwort auf die Prognosen klingt wie ein „Pfeifen im dunklen Wald", denn nicht das Sendungsbewusstsein des eigenen Glaubens, sondern die allgemeine Stimmung („Es wird wieder nach Gott gefragt!") soll den Funken der Hoffnung auf eine lebendige Kirche am Glimmen halten, als hätten die Verfasser das Wort Christi von der Sorglosigkeit über die eigene Existenz nie gelesen: „Seht die Lilien auf dem Felde, ...!"

Das Feuer der Hoffnung lässt sich nur anfachen, wenn man die Asche der breit gestreuten empirischen ***Beschreibungen*** abschüttelt und sich auf die ***Glut*** konzentriert, ***die im Evangelium in vielerlei Formen von Anfang an und auch weiterhin glüht***, den Geist der Menschen von Anfang an entzündet hat und in Bewegung bringt, und sich in immer neue Gestalten bindet[4]. Pessimistische Beschreibungen eines Ist-Zustandes aber,

---

3 Kirche der Freiheit, 7.

4 Nachgerade rührend wirkt die väterlich klingende Aufforderung zu einer Auseinandersetzung mit dem Diskussionspapier: „In den Gliedkirchen der EKD gibt es vielfältige Reformansätze. Sie müssen zusammengeführt und miteinander verglichen werden. Denn der inhaltlichen und formalen Abstimmung kirchlicher Reformmaßnahmen kommt eine wachsende Bedeutung zu. Dem soll ein Diskussionsprozess dienen, der die in diesem Perspektivtext enthaltenen Anregungen aufnimmt und weiterführt. Dazu werden – ne-

jetzt oder auch 2030 – gerade wenn sie realistisch sind –, stellen fest, erzeugen keine Bewegung.

2 Das unerbittlich wachsende Joch der Sozialwissenschaften

In den ersten Zeiten des großen sozialen und politischen Umbruchs in Europa vor nunmehr über 200 Jahren wuchs das Fach „Praktische Theologie", zuvor lange in Pastorenstuben in einfacher Form als Pastorallehre oder Pastoraltheologie zur Orientierung der Amtsträger gepflegt, auf einem Feld wild-wuchernder Wissenschaften, die das Kaleidoskop der zerfallenden Ständegesellschaft in ihren einzelnen Teilen zu beschreiben versuchten, - und tat es ihnen nach, ohne dass diese Entwicklung groß registriert oder in ihrer Bedeutung gewürdigt wurde.

Schien es zunächst, als könne die „Aufgabe der Kirchenleitung"[5] als Gegenstand einer Theorie der Praxis das Mosaik vielfältigen kirchlichen Lebens konzentrieren, so wurde bald etwas Gegenteiliges deutlich: Indem die Konzentration der Berufsaufgaben nur auf dem Wege der Wissenschaft gesucht wurde, weil man meinte, nur so die Vielfalt der Strebungen in der sich differenzierenden Gesellschaft zu einer Einheitlichkeit bündeln zu können, die ein bewusstes Handeln erlauben oder wenigstens erleichtern würde, wuchs die Bedeutung der Wissenschaften, die sich um eine Erfassung der unbekannten Wirklichkeit bemühten und eine einheitliche Sichtweise versprachen, gewaltig an. Damit wuchs aber zugleich – und das wurde erst in der Retrospektive deutlich –, das Maß an Differenzierung und Pluralisierung auch und gerade in den Wissenschaften und durch ihre eigene Arbeit; so sah sich z. B. die Praktische Theologie genötigt, auf jedem Feld der Betätigung aus christlichem Geist (Kirchenleitung, Homiletik als Halieutik, Apologetik, Publizistik, sowie Innere Mission, Gemeindeaufbau u. a.), eine besondere theoretische Perspektive zu formulieren. Durch diese Differenzierung entstand der unzutreffende Eindruck, es werde durch die wissenschaftliche Beschreibung eine Bewegung auf den Weg gebracht, dabei wurden nur die Facetten der Beschreibung vermehrt, reale Bewegungen der Praxis aber wurden festgeschrieben.

Aus der immer weiter fortgeschriebenen und nach und nach ins Unermessliche wachsenden Fülle wissenschaftlicher Analysen und Interpreta-

---

ben einem allgemeinen Diskussionsprozess, zu dem der Rat der EKD ausdrücklich ermuntert – in einem Konsultationsverfahren Vertreterinnen und Vertreter verschiedener kirchlicher wie nichtkirchlicher Bereiche nach ihrer Einschätzung befragt und um weitere Anregungen und Konkretisierungsvorschläge gebeten." Man spürt deutlich, wie fern von der kirchlichen Basis die Verfasser dieses Impuls-Papiers leben, wie sehr sie nach zusammenfassenden Begriffen und Beschreibungen suchen und wie wenig sie sich in der jüngeren Geschichte orientiert haben.

5 Vgl. die viel zitierte Grundlegung der Praktischen Theologie durch D. F. E. Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums" (1810, 1830).

tionen und dem wachsenden Glauben an die Zuverlässigkeit und Relevanz der Daten hat sich eine solche Vielfalt von Gestalten sozialer und darin auch religiöser Praxis entwickelt, die als Handlungsmöglichkeiten galten und gelten, dass die kirchliche Praxis der großen Konfessionen, hektisch um Modernität bemüht, sich immer weiter fordern ließ, selbst forderte und schließlich überforderte, allerdings so, dass die Beschreibung der Wirklichkeit und die tatsächliche Praxis dann auch nicht mehr übereinstimmten.[6]

Wesentlichen Anteil an der – in Zeiten finanzieller Prosperität überbordenden – Entwicklung dieser Praxis-Beschreibungs-Lawine und des Stroms davon deutlich zu unterscheidender Handlungsformen hatten die Human- und Sozialwissenschaften mit ihren erfindungs- und phantasiereichen Zeichnungen von einer angeblich realen Wirklichkeit der Gesellschaft. Sie hatten sich seit dem 19. Jahrhundert zur dominanten Definitionsmacht in den westlichen Kulturen aufgeworfen und dabei „die Gesellschaft" als zusammenfassend wissenschaftlich formulierten Sachverhalt in die Beschreibung überhaupt erst eingeführt, wie F. H. Tenbruck in einer scharfsinnigen Analyse[7] vor über zwanzig Jahren nachgezeichnet hat. Keiner seiner Schüler oder Leser aber hat es bisher öffentlich wirksam vermocht, Schlüsse für eine Steuerung der Entwicklung der Sozialsysteme in der modernen Gesellschaft durch eine konsequente Relativierung dominanter Deutungen zu ziehen; ein spürbarer Nachdruck in der Kritik – z. B. am Verhältnis von Diagnosen und Handlungsoptionen – hätte allerdings wohl auch deren eigene Positionen als Deuter der Gesellschaft mit den Mitteln eben jener Sozialwissenschaften, insbesondere der Soziologie, erschüttert.

Dass etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, die Frage nach der Stabilität der Kirche sich genauso gut, ja besser positiv, nämlich als Frage nach dem Nutzen von Religion für die Gesellschaft hätte entfalten lassen, kommt nach vierzig Jahren Umfrage-Politik und auf dem Hintergrund der Gesellschaftsanalyse des „späten" Luhmann[8] nur sehr allmählich in den Blick. Auch das Impuls-Papier der EKD verlässt sich wieder überwiegend auf sozialempirische Daten und soziologische Deutungen aus dem Arsenal des Strukturfunktionalismus[9], die sich im Übrigen bestens mit einer

---

6 Vgl. D. Rössler, Das Problem der Homiletik, in: ThPr 1.Jg./1966, 14-28.

7 F. H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen, Graz 1984.

8 Vgl. N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000; vgl. 322-328. Der Systemtheorie Luhmanns ist Religion ein Teilsystem der Gesellschaft; die Kommunikation in diesem Teilsystem funktioniert nach dem Code „transzendent– immanent" und wirkt auf die Gesellschaft dadurch ein, dass es von anderen Teilsystemen aus beobachtet wird.

9 Teilnahmeverhalten im Blick auf die Kernangebote wird als Ausweis von Qualität bestimmt, vgl. Kirche der Freiheit, 52: „Ein verlässlich hohes Qualitätsniveau bietet die größte Chance, die Beteiligung an den evangelischen Kernangeboten zu stabilisieren und zu steigern. Das aber ist eine zentrale Aufgabe. Es muss darum gehen, die Beteiligung der Kirchenmitglieder an den Kernangeboten der evangelischen Kirche deutlich zu er-

hoch individualisierten Rechtfertigungslehre zu einer scheinbar modernen Religionsgestalt verbinden.

Der Autor dieser Zeilen, obwohl mit Schülern F. H. Tenbrucks seinerzeit in Tübingen im Gespräch und an den Vorarbeiten zu D. Rösslers „Grundriß der Praktischen Theologie"[10], einem umfassenden Versuch der Ordnung gerade auch sozialwissenschaftlicher Deutungen neuzeitlicher Christentumspraxis, beteiligt, hat sich seit Mitte der 80er Jahre dem Trend zur weiteren Aufsplitterung christlich-religiöser Praxis in der postmodernen Gesellschaft nicht entzogen, sondern daran bei der Betreuung verschiedenster praktisch-theologischer Forschungsvorhaben – zwischen Gregorianischem Choral und Ökonomisierung der Diakonie, zwischen Thurneysens Seelsorgelehre und Evangelischem Fernsehen, zwischen Kirchlicher Lebensordnung und Religiösen Momenten im schizophrenen Wahn – noch mitgewirkt.

Seine zurückhaltende historische Kritik an der Ausprägung einer therapeutischen Seelsorge unter dem Titel „Seelsorge zwischen Amt und Beruf"[11] wurde von den Häuptern der Klinischen Seelsorgebewegung mit psychologischen Argumenten barsch zurückgewiesen, die Ansätze zu einer an der Sprache des Evangeliums bzw. überhaupt an Sprache orientierten religiös-kirchlichen Praxis des Christentums blieben liegen.

Die Frage stellt sich aber angesichts des Impuls-Papiers zum wiederholten Mal: Ist eine öffentliche Wirksamkeit des Evangeliums auch unter den Bedingungen der Deutungsdominanz der Human- und Sozialwissenschaften überhaupt zu realisieren? Wenn ja, auf welchem Wege?

Und könnte z. B. gerade die wissenschaftliche Reflexion dafür verantwortlich sein, dass der christliche Glaube bei der Gestaltung seiner Praxis in der Reflexion hängen bleibt oder sich in anderen Gruppen und Erdteilen unbekümmert um solche Reflexion eigene Formen von Praxis sucht?

Hat sich damit gerade die praktisch-theologische Reflexion prinzipiell als unfähig erwiesen, Religion zu fördern, weit davon entfernt eine Bewegung hervorzurufen, die Jürgen Klinsmann mit seinen Mitarbeitern – gewiss nicht unreflektiert oder gar spontan – der deutschen Fußball-Welt zugemutet und dadurch vermittelt hat? Hilft also nur eine neue Erweckungsbewegung, die Glut zu entfachen, oder trägt eine praktisch-theologische Reflexion wenigstens dazu bei, die Glut zu bewahren?

Es legt sich der Eindruck nahe, als würde gerade die wissenschaftlich-theologische und kirchlich-praktische Konzentration auf die Kirche als

---

höhen. Was damit gemeint ist, sei an einigen Beispielen verdeutlicht: Die Zahl derjenigen, die regelmäßig von den kirchlichen Kernangeboten Gebrach machen, sollte sich auf ca. 50% verdoppeln. Der durchschnittliche Gottesdienstbesuch am Sonntag sollte – unter Berücksichtigung der kreativen Vielfalt von Angebotsformen – von derzeit 4 Prozent auf 10 Prozent aller Kirchenmitglieder gesteigert werden."

10 Die erste Auflage des „Grundrisses der Praktischen Theologie" von Dietrich Rössler erschien im Frühsommer 1986. Es gilt seitdem als das wichtigste Lehrbuch des Faches. Rösslers Schüler W. Steck hat das Beschreibungsverfahren noch verfeinert und erweitert, die Methode der Wissenschaft „Praktische Theologie" damit aber bestätigt.

11 R. Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, Göttingen1988.

Organisation[12] Sinn und Wirkung des Evangeliums in der Moderne verdunkeln.

Es wird immerhin weiter hingenommen, dass die theologische Ausbildung auf eine Praxis vorbereitet, nämlich die der schriftlich skizzierten und dadurch künstlerisch anspruchsvollen Mitteilung des Evangeliums oder besser: Mitteilungen über das Leben in evangelischer Sprache, eine Leistung, die dann von den „Dienern des Wortes Gottes" in der Praxis gar nicht verlangt, geschweige denn erhofft wird. Die multiple Aktivität, die in der Gemeindearbeit gefordert wird und die vielen Pfarrern sehr liegt, macht eine engagierte und besonnene Praxis der Bildung als Schriftsteller und Lehrer unmöglich.

Spätestens aber über den wachsenden Burn-out-Problemen bei Pfarrern müsste man endlich ins Grübeln kommen und fragen: Erzeugt nicht gerade im Bereich pastoraler Arbeit die human- und sozialwissenschaftliche Deutungsdominanz, die die „Erlebnis- und Dienstleistungsgesellschaft" mit dem organisationssoziologischen Leitgedanken der „Kirchenbindung" und den „Individualisierungs- und Pluralisierungs-Dogmen" einer modernen Soziologie, die zusätzlich eine – in Ansätzen therapeutisch gedachte und gestaltete – Seelsorgepraxis verlangt, eine Belastung des pastoralen Dienstes, die nicht entfernt durch „Supervision" aufgefangen werden kann, zumal diese Deutung praktisch unabhängig von der Zahl der Gemeindeglieder die Ansprüche an Betreuungsintensität hochschraubt?

Es ist an der Zeit, der problematischen Faszination durch das „Individualisierungs-Dogma" nachzugehen.

3 Die Modernisierung der Rechtfertigungslehre als Vertiefung des Individualisierungsproblems

Es klingt im ersten Augenblick bestechend plausibel, wenn W. Gräb schreibt:

„Die Rechtfertigungslehre stellt das Ganze der religiösen Praxis im Christentum auf die individuelle Subjektivität der Glaubenden. Damit beschreibt sie diejenige Formatierung gelebter Religion, mit der der Protestantismus das Christentum gewissermaßen aus den Kräften der Religion zur Religion der modernen, durch Individualismus und Pluralismus gekennzeichneten Kulturverhältnisse gemacht hat. Der Protestantismus ist individualisierungstauglich und pluralismusförderlich, aus seiner Grundauffassung vom christlichen Glauben heraus. Er kann die Entfaltung von Individualismus und Pluralismus in den modernen Kulturverhältnissen des-

12 Vgl. inbesondere E. Herms, Erfahrbare Kirche, Tübingen 1990; ders. / F. Schweitzer (Hgg.), Führen und Leiten im Pfarramt. Der Beitrag von Theologie und kirchlicher Lehre, Norderstedt 2002.

halb auch am ehesten religiös grundieren, ethisch orientieren und für die Wahrung ihres menschlichen Maßes sorgen."[13] Und weiter: „Da ist eine unbedingt gute Vorgabe, sagt die Rechtfertigungslehre. Nenne sie Gott, Liebe, Geschenk des Daseins. Sein Leben von einer unbedingt guten Vorgabe her zu verstehen, heißt christlich glauben."[14]

Dieser individualisierende Rechtfertigungsoptimismus hat vor hundert Jahren keine positiven Folgen gehabt. Die Euphorie um die Persönlichkeit hat vielmehr einen Kulturoptimismus angetrieben, der – gestützt auf den Satz Goethes: „Höchstes Glück der Erdenkinder ist doch die Persönlichkeit" – die kultivierte Menschheit im Ersten Weltkrieg in einen gnadenlosen Vernichtungskampf stürzte. Im Blick auch auf diese Geschichte ist zu fragen, ob die anscheinend so plausible Modernisierung der Rechtfertigungslehre

1.) diese nicht unkritisch ins Zentrum einer religiösen Praxis stellt, die zwar reformatorisch begründet scheint, aber das kritische Moment des Evangeliums von Jesus Christus einer Allgemeinverständlichkeit des Christentums opfert und
2.) nicht wieder ein neues Gesetz aufrichtet: „Wer akzeptiert, dass das Wichtigste im Leben, dieses selbst, sich nicht dem eigenen Tun und Leisten verdankt, der kann gelassener werden. Wer die Einsicht gewinnt, dass nicht alles machbar ist, ich mir gerade das Wichtigste im Lebens schenken lassen muss, dies eben nicht mein Werk ist, dass ich da bin und geliebt werde, der findet auch in eine andere Lebensform, in die der Freiheit."[15]

Wenn ich diese Einsicht aber nicht gewinne und nicht gewinnen kann, wenn ich nicht geliebt werde und – wie so viele leistungsbereite, aber wenig geliebte Kinder der Nachkriegszeit – gar nicht erfahren habe, was das heißt, was dann? Wie können mich die Erzählungen über „Jesus, der sich denen zugewandt hat, die sich selbst nicht mehr helfen, nichts aus sich machen konnten und auch nicht mehr wollten, den Verlorenen, den Verlassenen, Verachteten, den Gescheiterten"[16] stärken, wenn ich in der Tiefe der Trauer wohne?

Mag man Gräbs Ansatz zur Modernisierung des Christentums schätzen und ihm zustimmen, dass man in erfahrener Liebe die Zuwendung Gottes erleben kann, so müssen doch die, denen solche menschliche Liebeserfahrung entzogen oder nie zuteil wurde, fragen, wie das Evangelium in ihrem Leben zur Wirkung komme und wie es in seiner ganzen Tiefe als individuelle *und* soziale Herausforderung in der Moderne wirken könne, ob nicht gerade die individualisierende Rechtfertigungslehre von der

---

13 W. Gräb, Sinn für das Unendliche, Gütersloh 2002, 337.
14 W. Gräb, 343.
15 Ebd.
16 W. Gräb, aaO., 345.

Quelle der Gnade für alle Menschen ablenkt, selbst dann, wenn sie anschaulich in Rechtfertigungsgeschichten gepredigt wird?

Denn dies ist doch das eigentlich Evangelische an der Botschaft Jesu Christi, dass sie nicht den Einzelnen bei sich selbst behaftet und eventuell prinzipiell stärkt, oder, wo er dazu sich nicht fähig fühlt, eben auch nicht, sondern die Stärkung jedes Einzelnen mit den anderen – nicht gegeneinander – anstrebt, wie auch keiner als für sich allein lebend gedacht werden kann: „Denn unser keiner lebt sich selber..." (Röm 14,7)

Dazu aber muss die Spannung zwischen dem „Durch-verantwortliches-Handeln-auf-Schuld-bezogen-Sein" einerseits und der *Sehnsucht* nach Annahme und Erfüllung andererseits als *allgemeines* Geschick jedes Menschen angenommen werden, eine Spannung, die durch den Glauben nicht aufzuheben, sondern nur im Glauben klarer zu erkennen und – vielleicht – leichter zu tragen ist.

Wer die hierarchische Ordnung, gegen deren „Seelsorge" Luther sich auflehnte[17] und die die Menschen in eine große Gemeinschaft ohne Berücksichtigung des Einzelnen zusammenpferchte, in der Moderne nicht mehr erkennt, ist schon dabei, ein neues (stahlhartes) Gehäuse, diesmal das der modernen Gesellschaft hinzunehmen, in dem sich dann die von Leistungszwängen, oft aber auch von Arbeit freigesetzten, individualisierten und pluralisierten Individuen einzeln, aber gemeinsam aufbewahrt, aufgehoben wohl fühlen mögen.

Betrachtet man das Dokument „Kirche der Freiheit", so lässt sich darin Entlastung aus Glauben nicht erkennen. Es geht vielmehr um die Planung gemeinsamer Anstrengungen, um eine funktionierende Organisation „Kirche" auch für das Jahr 2030 zu garantieren, was immer deren Funktion dann sein mag. Ob diese Organisation so frei wäre, mit den Lachenden zu lachen und mit den Weinenden zu weinen und in Ruhe die Lilien auf dem Feld zu betrachten? Dafür gäbe es 2030 sicher eine Profilgemeinde.

Die stets neue Wirksamkeit des Evangeliums in verschiedensten Kulturen in Geschichte und Gegenwart liegt doch aber offenbar darin begründet, dass Menschen von seiner grandiosen Sicht der Wirklichkeit überrascht sind, dass z. B. alle *gemeinsam* – und dann auch jeder einzeln vor Gott gleich würdig – nicht gleichgültig, sondern gleich würdig sind, dass allen Menschen die Werke der Barmherzigkeit zugewendet werden, und dass die Menschen sich sagen lassen, dass sie wertvoller sind als alle noch so kunstvoll ausgestatteten Geschöpfe auf dieser Erde, auch als die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde.

---

17 Vgl. E. Herms, Luther als Seelsorger, in: Erfahrbare Kirche, Tübingen 1990, hier: 222f.

4 Das Joch der Festschreibungen abwerfen – evangelisch schreiben lernen

Es scheint, als müsste man als Theologe in der modernen Gesellschaft noch eine neue Sprache lernen, eine Sprache, die sich unter der Muttersprache und erst recht unter der Sprache der Wissenschaften beharrlich verbirgt, die Sprache des Reiches Gottes: *Evangelisch sprechen lernen, das könnte ein Weg sein, der aus dem Sprachgehäuse der sozialwissenschaftlichen Beschreibungen und der Praxis des Organisationsmanagements herausführt, um des lebendigen Lebens ansichtig zu werden, das in der Sprache des Evangeliums immer wieder neu aufglüht und manchmal auch aufflammt.*

„Evangelisch" ist allerdings in Schriftkulturen, also in Kulturen, deren Komplexität und Differenziertheit auf das Medium „Schrift" nicht verzichten kann, vor allem eine Schriftsprache, wie eben auch bei Wissenschaftssprachen oder auch bei der Sprache der Liebe die Schriftform die eigentliche Hochform der Sprache ist. Auf dieser Grundlage gibt es dann auch gesprochene Sprachgestalten, die sich von der Alltagssprache unterscheiden können, weil sie die differenzierte Schriftsprache als Basis haben.

Evangelisch sprechen lernen, wie man die Sprache der Liebe lernen und verfeinern kann, wie man heute ganz selbstverständlich Computer- und Gebrauchsanweisungs-Deutsch lernen muss. *Evangelisch* lernen, das ist kaum ein Vokabellernen, die Worte sind alle bekannt, in der Muttersprache gesammelt und nur wenige sind in speziellem fachlichem Gebrauch. Aber es gibt ein untrügliches Sprachgefühl für *evangelisches Sprechen*, das die Auswahl der Worte und der Bildworte lenkt, das zu entfalten und zu üben eine hohe Kunst ist, das auf Erfahrung gründet und an Beispielen erfahren und geübt werden muss:

In seiner Abschiedsandacht sagte der 1982 verstorbene Reutlinger Prälat Theophil Askani vor der Synode in Stuttgart:

„Die eine Bitte wäre, daß Sie der fröhlichen Demut helfen, fröhlich zu sein, oder genauer und ohne jedes Pathos gesagt: man sollte zum Beispiel auch fürderhin gerne Pfarrer sein in diesem Land. Manchmal kann man den Eindruck haben, da seien unnötige Ängste – sie sollten nicht sein! Lassen Sie zum Beispiel – soviel es an Ihnen ist – den Pfarrern Zeit, daran zu denken, was es heißt, Zeit zu haben für das Wort der Heiligen Schrift, von Amts wegen Zeit zu haben für die Übersetzung des Evangeliums, hören zu lassen, dass es mit ‚eu' anfängt und nicht mit ‚au'. Die Spanne ist kurz genug; schmal geht im Rückblick zusammen, was in der Hast der Tage für das Wichtigste geblieben ist.

Gewiß, da braucht's Ordnungen – und das Programm dieser Tage spricht ja seine eigenen Sprache –, aber es braucht ein Wissen um die

Proportionen auch. Ein Geländer der Liebe sollten die Ordnungen sein, anderes nicht, und eine Hilfe für die Gehilfen zur Freude."[18]

Evangelisch sprechen heißt nach diesem Vorbild: Mit einem Augenzwinkern, einem milden, keinem bösen Wortspiel – au/eu – Engagement und Distanz im Pfarrberuf zusammenbringen. Die Konzentration auf das ministerium verbi divini, - und den Ordnungen ihren Ort weisen durch ein Bild, „Geländer der Liebe", das nicht wissenschaftlich, aber sehr reflektiert und treffend, zugleich Raum gibt für Gedanken und Gefühle.

Im zweiten Beispiel, einer Meditation zur Jahreslosung 2006 (Josua 1,9 „Ich habe Dir geboten, dass Du getrost und freudig seist") verbindet sich die Sehnsucht nach einer erfüllten Zukunft mit der Zuversicht, dass Gott diese Zukunft schenken werde:

„Der Text gibt den Blick frei – nicht auf die richtige Route. Es gibt keinen vorgezeichneten Weg. Den, den wir gehen werden, das ist der, auf dem wir Begleitung erfahren werden. Wir dürfen getröstet – im Vertrauen auf das verheißende Wort und im Vertrauen auf das erlösende Wort – nach vorne blicken. Wie groß auch die Umbrüche und Abbrüche sind, die hinter uns liegen, wir können loslassen (auch und gerade die alten Geschichten), weil das, was vor uns liegt nicht die Wüste ist – lebensfeindlich und leer –, sondern bewohnbares Land, das wir unter Seinem Schutz gemeinsam bearbeiten und im Frieden miteinander teilen können."[19]

Evangelisch sprechen heißt nach diesem Vorbild: Nachzeichnen, dass Worte Zukunft eröffnen, dass Menschen aus Worten leben, aber in einer gütigen Unbestimmtheit, die Freiheit verheißt; der Zuversicht Sprache geben, dass das Leben in Gottes Güte gehalten sei. Räume werden geöffnet durch angedeutete Zusagen – keine vollmundigen Chancen-Behauptungen, sondern Erwägung von Möglichkeiten, von gemeinsamem Leben jenseits aller Übergänge; und zugleich ganz allgemein und ganz konkret das Leben der Menschen begleitend. Vertrauen bildet und gründet sich, weil es Worte dafür gibt.

Und als ein drittes Vorbild, kurz und knapp, Reiner Kunzes „Pfarrhaus"

> Wer da bedrängt ist
> findet Mauern
> ein Dach
> und muß nicht beten[20]

---

18 Th. Askani, Denn Du hältst mich bei deiner rechten Hand, Stuttgart 1983, 27f.

19 A. Homann, in: GPM 11/ 2005, 68.

20 R. Kunze, zimmerlautstärke, Frankfurt a. M. [18]1977,(1972).
K. H. Bieritz hat in einer Predigt über Lk. 9,58-62 (in: ZGP 16, 1998, 6f.) die bei Kunze aufs Äußerste verdichtete Wirkung evangelischer Sprache, dass sie Freiraum in die Enge stellt, etwas ausführlicher zur Geltung gebracht:
„Er spielt keine Rolle, der hauslose Geselle. Keine Rolle, wenn ich meine Bausparverträ-

Ein solches Sprachbild schafft Freiheit mitten im System realen Zwangs.

Der technische Charakter der Formulierungen des Impuls-Papiers der EKD ist hingegen ganz aus dem Geist der Organisationssoziologie und der Ökonomie geschöpft. Hier wird „Soziologisch" gesprochen wie man Englisch oder Französisch spricht; von Angeboten, Bedürfnissen, Qualität, Planung, Zielen und deren Erfüllung ist die Rede. Den Leben spendenden Geist der Bergpredigt, der kühn nach neuen Lebensmöglichkeiten und Lebensräumen greift, kann man in solchen Begriffen nicht erwarten.

Die Praktische Theologie als Wissenschaft tut sich schwer, bei der Einübung des „Evangelischen" zu helfen, denn ihre theoretische Gestalt besteht zumeist, wie auch dieser Text aus einer Konstruktion von Begriffen. Selten wird versucht, der Stockung, dem Gerinnen von Lebensprozessen in begrifflicher Beschreibung durch Formulierungen zu begegnen, die dieses begriffliche Gerinnen zu überwinden und das Lebendige festzuhalten vermöchten. So leitet die praktisch-theologische Wissenschaft nicht zur Praxis hin, orientiert sie nicht.

Einzig die Klinische Seelsorge-Ausbildung hat in der Form des Verbatims, des Gesprächsprotokolls, ein Trainingsmaterial standardisiert, das das für die pastorale Praxis unverzichtbare Einüben lebensvoller Prozesse leitet und diese nicht erneut in abstrahierende Begriffe einbetoniert. Aber die Klinische Seelsorgeausbildung hat sich ihrerseits auf psychologische Deutungen festgelegt, sich dem Individuum als belastetem in *seinen* Eigenheiten und Befindlichkeiten zuzuwenden, so hält sie die Fülle des Lebens, die das Evangelium entfaltet, zurück.

Darüber hinaus kann man am ehesten noch in der Religionspädagogik – naturgemäß – nach Verflüssigung der wissenschaftlichen Sprache Ausschau halten, die Homiletik muss diese Suche nach bedeutungsvollen und zugleich bewegenden evangelischen Worten jedenfalls erst noch als Alltagsaufgabe entdecken und Kunstregeln formulieren.

---

ge abschließe. Keine Rolle, wenn ich meine tabellarischen Lebensläufe verfasse und zu Bewerbungsgesprächen antrete. Keine Rolle, wenn ich mich auf dem Markt verkaufe und kaufen lasse. Und spielt doch eine Rolle – jedenfalls so lange, wie diese Geschichte irgendwo gelesen und verlesen wird: Die Rolle des ewigen Störenfrieds. Die Rolle des Spielverderbers, ja: die Rolle des Narren, der durch seine Unvernunft meine Vernunft in Frage stellt, durchlöchert, ja, lächerlich macht. Solange er unterwegs ist mit seinem verlorenen Haufen obdachloser, vaterloser, arbeitsloser Nachfolger, kann ich mich nicht sicher fühlen in meiner Grube, in meinem Nest, in meinem Haus und in meinem Bett. Er lebt eine Alternative, die mich beunruhigt, verunsichert. Auf zweifache Weise: Er führt ein Leben, das auch mir blühen kann – jederzeit. Als Drohung, als Katastrophe. Aber auch als Lebens-Möglichkeit, als Chance: Es geht auch anders. Solche Verunsicherung ist lästig, tut weh, kostet Kraft. Aber sie ist auch heilsam: Sie macht mich misstrauisch gegenüber allen Versicherungen – von wem sie auch kommen. Gegenüber allen Verheißungen, die über die Bildschirme flattern oder mich von Plakatwänden anspringen. Sie verhindert, dass ich mich in meinem Sessel zurücklehne, zufrieden lächelnd wie eine satter Säugling."

Die wissenschaftliche Analyse aber, die als Festschreibung wirkt, zu verhindern oder wenigstens ihre Folgen zu lindern, müsste die Aufgabe einer ***evangelischen Sprachsorge*** sein, die sich darum bemüht, auf der Grundlage von Schrift und Bekenntnis Vorstellungen von evangelischem Leben zu entwickeln, lebendige Vorstellungen, die die Menschen nicht in ihren Problemen festschreiben, sondern das Bewusstsein evangelischen Glaubens bilden und nähren.

Die Geschichte hat gezeigt, dass die Botschaft von der freien Gnade Gottes – keineswegs nur in modernen Gesellschaften – sich immer wieder Medien angeeignet und geformt hat, um das Evangelium weiterzugeben. Die Kirchen der lutherischen Reformation haben sich in dieser Aneignungsbewegung als besonders stark erwiesen, nicht zuletzt deshalb, weil sie den Umgang mit dem Wort, also mit Sprache als Zentrum ihrer religiösen Praxis pflegten.[21]

Auch in dem vorliegenden Text sind schon zwei Sprachwendungen so gewählt, dass sie den Gebrauch des „Evangelischen" erkennen lassen:

1) Der Begriff „*Sprach*sorge" statt Seelsorge lenkt die Aufmerksamkeit vom Individuum und seinen Bedürfnissen weg auf die Fülle der Vorstellungen, die das Individuum nicht bei sich selbst behaften, sondern ihm Spielräume durch *Sprache* andeuten.

2) Der Begriff „evangelisch" steht bewusst an der Stelle von „kirchlich" und damit für die Ablösung einer evangelischen Praxis der Sprache aus der Zwangsverbindung mit einer Organisation „Kirche", die reformatorisch zu unterscheiden ist von einer ecclesia als creatura verbi.

Es gehört zu der vermutlich unvermeidlichen Fehleinschätzung derer, die in der jeweils existierenden Organisation „Kirche" Verantwortung tragen, dass sie sich für das Leben der Organisation einsetzen und meinen, sie setzten sich damit zugleich für die Idee ein, die in der Kirche institutionalisiert ist – und deren Gestaltung. Dies ist mitnichten durch diese Verbindung garantiert. – Der Sprachgebrauch *„evangelisch sprechen"* vermittelt die tendenziell gegenteilige Auffassung, dass das Evangelium eine geistige Kraft ist, die – wie die Liebe, der Sport oder irgendein Hobby, ob Kleingärtnerei oder Angeln, aber eben auch wie Technik oder Ökonomie – die Sprache derer prägt, die damit und darin leben. Der viel verwendete Begriff „Kommunikation des Evangeliums" steht hingegen immer in der Gefahr, das Evangelium als Objekt der Kommunikation, insbesondere kirchlich organisierter Kommunikation aufzufassen. Es handelt sich aber um einen Gebrauch vielfältiger Vorstellungen, die sich durch bewussten täglichen Umgang mit den zentralen Gedanken des christlichen Glau-

---

21 Vgl. H. Oelke, Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter, Berlin-New York 1992; R. Schmidt-Rost, Verkündigung in evangelischen Zeitschriften, Frankfurt a. M. 1982.

bens in ganz individueller und doch ganz allgemeiner Form im Individuum bilden.

Über die Schwierigkeit der Aufgabe, *„Evangelisch sprechen zu lernen"*, besteht gewiss kein Zweifel, der Jurist und Schriftsteller Bernhard Schlink spricht davon in klaren Worten:

„Die Aktualisierung der Inhalte des Glaubens ist heute mit einer doppelten Schwierigkeit konfrontiert. Wird Glaube als individuelle Erfahrung von Heil, Gnade und Vergebung aktualisiert, geschieht es in der Sprache der Psychotherapie. Sie ist die Alltagssprache geworden, in der tiefe individuelle Erfahrungen wahrgenommen und beschrieben werden. Eine andere gibt es nicht. Wie soll das Leiden an Sünde und Schuld dem heutigen Hörer einer Predigt anders denn als ein Zerfallen-Sein mit sich, den anderen und der Welt, wie sollen ihm Gnade und Vergebung anders denn als die Befreiung dazu, sich wieder anzunehmen, nahegebracht werden? Wird der Glaube aber auf diese oder ähnliche Weise in der Sprache der Psychotherapie aktualisiert, tritt er in das Glied der vielen psychotherapeutischen Angebote.

Es gibt die andere Möglichkeit, den Glauben nicht als individuelle Erfahrung zu aktualisieren, sondern in gesellschaftliche Sensibilität und gesellschaftliches Engagement zu übersetzen. Aber dann entsprechen die Resultate denen, zu denen sozialpolitische Sensibilität und sozialpolitisches Engagement auch sonst kommen. (...)

Beides, die Aktualisierung als psychotherapeutisches Angebot und die Übersetzung in eine sozialpolitische Forderung, bringen ein Moment der Beliebigkeit mit sich. Nicht daß dieses Moment der Beliebigkeit zu kritisieren wäre – da wir nur die Sprachen und Kontexte haben, die wir haben, ist es nicht zu vermeiden. Nicht daß die psychotherapeutische und die sozialpolitische Vermittlung des Glaubens nicht ansprechen könnten – immer wieder gelingen sie klug, einfühlsam und nachhaltig. Aber zugleich weckt ihre gewisse Beliebigkeit die Sehnsucht nach einer Vermittlung des Glaubens, die nichts mit Psychotherapie und nichts mit Sozialpolitik zu tun hat, die unverwechselbar, unnachahmbar, ganz besonders, ganz eigen ist. Als Sehnsucht nach einer neuen glaubensspezifischen Sprache, um tiefe individuelle Erfahrungen und gesellschaftliche Sensibilität und gesellschaftliches Engagement auszudrücken, mag sie unerfüllbar sein. Aber die Sehnsucht nach der ganz eigenen Vermittlung des Glaubens ist auch die Sehnsucht nach den Ritualen des Glaubens, es ist auch die Sehnsucht danach, durch die Rituale im Glauben gehalten zu werden. Das ist eine erfüllbare Sehnsucht."[22]

5 Sozialmanagement oder Sprachkunst?

Der blinde Fleck des Impuls-Papiers des Rates der EKD ist seine Sprache. Das Papier schweigt – lauthals. Es verschweigt die religiöse Besonderheit

22 Bernhard Schlink, Vergewisserungen, München 2005, 355f.

christlicher Kirchen. Wir erfahren nicht, ob wir mit diesem Plan in eine gewerkschaftliche Organisation oder in eine politische Partei oder in ein Wirtschaftsunternehmen eingebunden werden. So viel ist deutlich: Eine Einstimmigkeit wird angestrebt auf dem Weg organisatorischer marktorientierter Maßnahmen und mit deren Sprache: „Chancen", „Qualität", „Mentalitätswechsel", es ist das Vokabular des Sozialmanagements, das die Deutung beherrscht.

Vom Evangelium ist zwar auch die Rede, aber zu spüren ist davon nichts, Barmherzigkeit und Sanftmut, Sehnsucht und Zuversicht, Herausforderung, Erhellung und Befreiung sucht man vergebens. Prozesse und Erfahrungen, für die sich die ganze Organisation lohnte? Wer sie nicht kennt, lernt sie hier nicht kennen.

Die Verfasser des Impuls-Papiers behandeln ihre – doch immerhin gedachten mehr als 25 Millionen-Mit-Leser sprachlich in einer Weise, die bei einer Bildungsinstitution traurig stimmt: Sie bringen den Lesern ein Vokabular zu Ohren, als ob sich religiöse Praxis mit Maßnahmen des Sozialmanagements arrangieren ließen.

Man kann noch einmal auf die Fußball-WM verweisen, um die Kraft der Sprache als Stärkung, aber auch ihre verletzende Kraft zu spüren, die sogar einen angesehenen Spieler aus der Fassung bringt, so dass er sich zu einer archaischen Rache-Handlung hinreißen lässt.

Im „Impuls-Papier" der Kirche des Wortes findet sich der Begriff „Sprache" unter 32.152 Worten nur viermal, und niemals in hervorgehobener Position. Was aber sollen wir von Kompetenz und Qualität im evangelischen Christentum weiter reden, wenn die Religion des Wortes ihr wichtigstes Instrument nicht mehr nennt (nicht mehr kennt)? Auch der Begriff „Wort" kommt ganze elfmal vor, dreimal davon an wichtiger Stelle, wo die innere und äußere Klarheit des Wortes systematisch-theologisch voneinander abgegrenzt werden, der Begriff „Wort Gottes" kommt keinmal, „Gottes Wort" *einmal* vor, „Evangelium" immerhin 30mal, „Botschaft" zwölfmal, „Verkündigung" 17mal, der Begriff „Kirche" hingegen *870mal*, allein als Substantiv, dazu als Attribut „kirchlich" etc. 249mal.

Der Geist Gottes aber berührt den Geist der Menschen gerade durch Sprache (durch Wort und Sakrament, tamquam per instrumenta). Hier setzt der Bildungsauftrag der christlichen Kirchen für die moderne Gesellschaft an, denn ob einer Kirchenmitglied ist oder nicht, das ist völlig zweitrangig, wichtig ist, dass der Geist der Güte und Barmherzigkeit Gottes, *der Geist an dem sich die Geister scheiden*, immer wieder Menschen berührt, stärkt und in Bewegung bringt, gleichgültig ob die Kirche nun Geld hat oder nicht.

Die als leitend formulierte Zielsetzung verbindet die Rolle von Großorganisationen und Kerngemeinden auf eigenartige, bezeichnende Weise: „Unbeschadet der Zugehörigkeit eines Kirchenmitgliedes zu einer bestimmten Gemeinde (...), sollte ein evangelischer Christenmensch in Zu-

kunft zugleich ein verstärktes Bewusstsein für die Zugehörigkeit zur Evangelischen Kirche in Deutschland haben..."[23] Aber: Die Fans der deutschen Fußballnationalmannschaft treten auch nicht gleich alle in den DFB, nicht einmal in einen Fußballverein ein.

Es hilft keinem, der sich für das Evangelium, gerade auch hauptamtlich im ministerium verbi divini einsetzt, wenn er alle möglichen Aktivitäten durchführen muss oder darf, statt sich auf den Auftrag zu konzentrieren. Eine gute Predigt, ein eindringlicher Leitartikel im Gemeindebrief, eine unterhaltsam-informative Unterrichtsstunde, ein Beitrag für einen fröhlichen Nachmittag mit Jung und/oder Alt brauchen Vorbereitungszeit – die Literaten machen es den Predigern schon lange vor, was es heißt, sich um den treffenden, lebendigen, Leben hervorzaubernden Ausdruck zu bemühen, ohne Angst, es könnten ihnen die Worte ausgehen – und Bernhard Schlink hat ein Blitzlicht auf die Literatur geworfen, das auch dem „Dienst am Wort" beruhigend und aufregend zugleich Orientierung geben könnte:

„Worte können versagen. Worte der Liebe können gelogen, Versprechen können gebrochen, und Worte des Rechts können in Wahrheit Worte der Ungerechtigkeit sein. Literatur kann uns enttäuschen, weil sie nicht so gut, unterhaltend, anregend ist, wie wir erhofft hatten. Sie kann den historischen Aufschluß, den wir suchen, oder auch die Begegnung mit interessanten Personen, die wir uns wünschen, schuldig bleiben. Aber Literatur versagt nicht. Andere, fester gefügte und programmatischer ausgerichtete Institutionen sind durch gesellschaftliche Erschütterungen auch ihrerseits erschüttert worden bis zum Versagen und Verfall. Literatur als Institution ist dafür nicht fest genug gefügt und nicht programmatisch genug ausgerichtet. *Literatur als Institution wird durch gesellschaftliche Erschütterungen immer reicher.* Indem ihr über den gesellschaftlichen Erschütterungen Neues zuwächst, bewahrt sie doch zugleich das Alte. Sie bewahrt, (...) auch die Wahrheit der Gerechtigkeit."[24]

Evangelisch schreiben und dann auch sprechen, hat mit Literatur möglicherweise gerade dies gemeinsam, dass es – obwohl programmatischer ausgerichtet – als Vorgang in Sprache „durch gesellschaftliche Erschütterungen immer reicher" wird.

Die homiletische Arbeit in Bonn orientiert sich deshalb an dem Prozess literarischer Produktion, die Unterschiede beachtend, und bemüht sich zunächst und vor allem um die sprachliche Gestaltung der religiösen Rede[25], wobei der Schritt von der historisch-kritischen Analyse eines Bibeltextes zu einer lebendigen evangelischen Rede hohe Aufmerksamkeit beansprucht, damit die Versuche, evangelisch zu reden, das Evangelium

---

23 Kirche der Freiheit, 98.

24 Schlink, Vergewisserungen, 309.

25 Vgl. das Themenheft der PThI „Kultur des Wortes", 2001-1.

lebendig und wirkungsvoll zur Darstellung bringen und nicht immer wieder zu einer Museumsführung geraten, wobei der Bibeltext zum Ausstellungsstück gerinnt.

Eine geduldige Sprachübung, am besten von frühen Semestern bis in hohe Berufsjahre betrieben, ist der noch immer unerfüllte Anspruch an das ministerium verbi divini. Wer aber erst einmal den so exemplarisch treffenden Charakter von Sätzen wie der folgenden Einleitung einer Grabrede gespürt hat, - die in dieser Form praktisch jede Rede am Grabe einleiten könnte, also lebendige(!) liturgische Qualität gewonnen hat –, der wird immer nach solcher evangelischen Bewegung durch Worte, nach dieser *Qualität* des Ausdrucks streben und verlangen.

„Ein Menschenleben kann man nicht in Worte fassen. Je näher wir einander sind, desto mehr spüren wir das. Und jedes Menschenleben ist ja, wenn wir die Schöpfung ernst nehmen, wie wir es als Christen tun wollen, ein Wunder der Gedanken Gottes, etwas ganz Besonderes, nicht verwechselbar, nicht vertauschbar und auch nicht ersetzbar.
Das Nicht-Fassen-Können und das Nicht-Ersetzen-Können spürt Ihr, liebe Chr. mit den Deinen, und wir mit Euch, in diesen Tagen sehr genau, denn das gehört ja auch zum Sterben, zur Besonderheit menschlichen Sterbens, dass der Tod einem in aller Schwachheit der letzten Bilder das gewesene Wunder erst bewusst macht, und darum auch die besonders harte Frage und schmerzliche Frage: Was ist es, wenn es gewesen ist, oder wird es bleiben, und wie wird es bleiben?"[26]

Aufgaben für eine lebenslange homiletische Übungspraxis sind neben und unter den im Studium vermittelten historisch-wissenschaftlichen Arbeitsschritten mindestens die drei folgenden[27]:

1. Evangelisch *wirkende* Aussagen in jederlei Kontext identifizieren.
2. Lebendige evangelische Wirkung *gestalten* lernen und dafür grundsätzliche Gesichtspunkte induktiv aneignen.
3. Wirkungen evangelischer Texte kontinuierlich zu überprüfen lernen, dabei besonders die *Abnutzung*, das *Veralten* und die *Versteinerung* häufig gebrauchter Formulierungen beachten.

Zu 1:
Der erste Satz der Grabrede von Th. Askani: „Ein Menschenleben kann man nicht in Worte fassen" eröffnet einen Freiraum der Empfindungen, öffnet die Schatztruhe guter Erinnerungen in exemplarischer Weise, ...

---

26 Th. Askani, Denn Du hältst mich bei deiner rechten Hand, Stuttgart 1983, 19.

27 Eine liturgische Unterrichtskomponente nach Art von Th. Kabel hätte im homiletischen Unterricht vor allem den Zweck, die Lebendigkeit der Predigerinnen und Prediger auch physisch anzuregen. Wer erst einmal durch Atem- und Stimmbildung buchstäblich „aufzuatmen" gelernt hat, kann dann sicher auch leichter durch seine Rede und Schreibe seine Hörerinnen und Leser aufatmen lassen.

und das unter den Bedingungen, dass ein Freiraum eben gerade nicht grenzenlos ist, sondern sich durch den Tod als begrenzt erweist.

Hervorragender Lehrmeister der sprachlichen Fassung einer evangelischen Lebensdeutung ist Stanislaw Lec mit seinen Aphorismen; obwohl gewiss kein evangelischer Christ gelingt es ihm vielfach, die gerade Feststellung der ungebrochenen Richtigkeit der Realität hintersinnig zu zerlegen und damit den Blick für den Freiraum schärfen, der sich unter dem Zwang des Systems oder der so genannten „Realität" unvermutet auftut. So etwa:

„Analphabeten müssen diktieren."

„Satiriker pfeift auf Worte: Laßt Zahlen sprechen!"

„Die meisten Denkmäler sind hohl."[28]

Auch der folgende Ausschnitt aus einer Literatur-Rezension zeichnet Spuren einer Lebensdeutung auf, die mit großer Einfühlung Sympathie sammelt für das Unvollendete, Verlorene, Abgebrochene, und darin viel vom Trost einer evangelischen Perspektive vermittelt:

„In der Sehnsucht sind die verlorenen, nicht zu Ende erzählten Geschichten geborgen. In ihr wohnt die Phantasie eines ganz anderen, geglückten Lebens, die verkannte Stimme des Realen, die verheißungsvolle Variante des Möglichen. Wie in einem unendlichen inneren Monolog beschwört die Sehnsucht Erinnerungen herauf, fragmentierte Bilder, Szenen, Geräusche, imaginiert die Korrektur des Gelebten, ins Gelingen verliebt. Und doch wird in ihrem Licht das Gelebte unverrückbarer, die Trauer tiefer, der Schmerz schärfer.

Denn in der Sehnsucht wohnt auch das Flüstern der Angst und das Wissen um all das, was fehlt. In ihr wohnt der dünn verschorfte Schmerz, den ein Wort, ein Geruch, eine Geste aufbricht, als sei er nie vergangen. In ihr versteckt sich das Abgebrochene, Verschwiegene, Leise. In ihr verbergen sich die unausgesprochenen, unversucht gebliebenen Lieben, das versäumte, nur noch einsam erinnerte Glück, die Geschichten, die ein Ende vor dem Anfang nahmen, Geschichten, die die Lippen schmal werden lassen, die in geselliger Rund unerzählt bleiben und deren Flüstern doch niemand und nichts abstellt, kein Alkohol, keine Vernünftelei, kein Rückzug in das kugelsichere Gehäuse der Einsamkeit.

In der Sehnsucht nisten die Geschichten, die nur die Literatur hörbar machen kann. (...)"[29]

---

28 St. Lec, Alle unfrisierte Gedanken, München 1982, 10. 64. 68; vgl. auch: Themenheft „Kultur des Wortes", PThI 2001-1.

29 A. Knocke, Sommerwochen, Rezension zu: P. Petterson, Pferde stehlen, in: Lesart. Unabhängiges Journal für Literatur, 13/2006, Heft 2, 5.

Und genau dies suchen wir in evangelischer Sprache und Rede..., möchte man hinzufügen und sich wünschen, eine Rede, die Herz und Sinn ihrer Leser und Hörer auch noch für diese komplexe, aber erfahrungsgesättigte Einsicht öffnet:

„Ein Roman über einen nicht enden wollenden Schmerz, der sich anfühlt wie ein lebenslanges Glück." [30]

Und in dem derart gewürdigten Roman stehen Sätze von unüberhörbar evangelischer Eindringlichkeit, obwohl es äußerlich nur um das Selbstzwiegespräch eines Mannes mit seinem Hund geht:

„Dann stehe ich auf. Viertel nach sechs. Lyra erhebt sich von ihrem Platz am Ofen, geht zur Küchentür und wartet. Sie dreht den Kopf und sieht mich an, und es liegt ein Vertrauen in diesem Blick, von dem ich nicht weiß, ob ich es verdiene. Aber vielleicht geht es gar nicht darum, etwas zu verdienen oder nicht, vielleicht ist es einfach da, das Vertrauen, unabhängig davon, wer du bist und was du getan hast, und soll weder in die eine noch in die andere Waagschale gelegt werden. Das wäre schön. Good dog, Lyra, denke ich, good dog."[31]

Zu 2:
Für diese Aufgabe empfiehlt es sich, - und so ähnlich klingt es im Impuls-Papier[32] -, sich immer wieder in die zentralen Stellen des Evangeliums einzuleben, als Suche nach der Mitte und den evangelischen Mitteln der Schrift; einzuleben also in die Evangelien, in die Bergpredigt und die Gleichnisse, vielleicht mehr als in Paulus, aber natürlich auch in seine Briefe, durchaus orientiert an den ersten Reihen der Perikopenordnung, den Wochensprüchen, wichtigen Liedversen; aber nicht als Sammlung historischen Wissens ist die Bibel zu lesen, sondern als eine Gedankenwelt aufzunehmen, die die Wahrnehmung der Wirklichkeit beeinflusst, wie ein Prisma differenziert, regenbogen-farben, zu sehen lehrt, oder als Kontrapunkt des Evangeliums zur Wirklichkeit gehört wird.

Zu 3:
Die Wiederholung be- und anerkannter Formeln bewahrt sie nicht davor, ihre Wirkung zu verlieren oder in einem neuen Kontext ganz anders

---

30 A.a.O., 6.

31 P. Petterson, Pferde stehlen, München 2006, (Oslo 2003), 189.

32 Kirche der Freiheit, 52: „All diese geistlichen Vollzüge leben aus zentralen Texten, Liedern und Gesten. Eine Verständigung über deren Kernbestand ist ein wichtiges Element evangelischer Identität. Die Bedeutung eines solchen Kanons von zentralen Texten und Vollzügen des Glaubens wird auch im Zusammenhang des kirchlichen Bildungsauftrags neu gewürdigt." Hier wird der Kern genannt, aber nicht als Kern behandelt, aus dem alles wächst, sondern als „Bestand". Es sind aber nicht nur die geistlichen, sondern gerade auch die organisatorischen Vollzüge, die in ihrer ganzen historischen und globalen *Vielfalt, nicht Einheit* aus dem Geist des Evangeliums wachsen, aber nicht das Wesen darstellen. Vgl. CA VII: „nec necesse consentire de ceremoniis...".

verstanden zu werden, im Gegenteil. Dies wurde oben an der Rechtfertigungslehre aufgewiesen.

Ein Experimentieren mit sprachlichen Vorstellungen gehört deshalb zum Alltag von Pfarrerin und Pfarrer, genährt aus der Gemeindeerfahrung. Zwei Proben aus der Arbeit für den „Bonner Predigtpreis" sollen den Kreis der Illustrationen schließen:

Texte zum VI. Bonner Predigtpreis 2005

Wortsucher

Noch suchen wir
Unter den SCHLAGZEILEN
Zusammenhänge,
die nicht zügig zerfallen

noch suchen wir
unter den SCHLAGWORTEN
Texte,
die (sich) für die Geschlagenen interessieren

und unter den
SPRACHSPIELEN
solche,
die Ernst verstehen und Spaß machen
und Ernst machen und Spaß verstehen

Treffende Worte

Die Sprache,
an der Kasse im Supermarkt,
behauptet,
sie seien noch vorrätig
auf den hinteren Regalen,
dritte Reihe
ziemlich oben
- oder ganz unten ?
kein Blickfang,
sie würden selten verlangt,
etwas angestaubt,
aber in allen Sprachen,
auch Deutsch, sogar Berndeutsch

sie würden selten verlangt,
aber oft gebraucht,
mehr als Sie denken!

Viele versuchen, sich selbst welche zu machen,
wie *selbstgedreht*
aber das ist nicht ungefährlich,
man beißt sich leicht in die Zunge!
am besten auf der Zunge zergehen lassen ...
dann wirken sie ... nachhaltig (sagt man so?)

vergessen Sie
die Gebrauchsanweisung nicht,
liegt lose dabei...

Forum

Michael Schüßler

Das unentdeckte Land

Pastoraltheologie aus der Differenz von Foucault und Luhmann

1 Einleitung

„Das unentdeckte Land, von des Bezirk kein Wandrer wiederkehrt" - Mit dieser Metaspher bezeichnet Hamlet die lähmende Furcht vor der unbekannten Zukunft, den Gefilden jenseits des Todes. Was Shakespeare damals in metaphorischer Sprache verdichten konnte, nimmt heute im Zeichen bildgewaltiger Popkultur die Form eines dramatischen Science-Fiction-Spektakels an. In der sechsten Kinoproduktion aus der „Star-Trek-Reihe"[1] bezeichnet der klingonische Kanzler Gorkon die bald anbrechende Zeit des „Kitomer-Abkommens", das die Feindschaft zwischen Klingonen und Menschen beenden soll, als „das unentdeckte Land" und gibt dem Film so seinen Titel. Der weitsichtige Gorkon wird bald ermordet, und zwar ausgerechnet von einem Bündnis aus beiden Kulturen, wie man am Ende des Films wissen wird. Die Angst vor dem Neuen war offenbar größer als das Leiden an der Gegenwart.

Der Pastoraltheologie stehen diskursiv wohl ähnlich turbulente Zeiten bevor. Das ist ihr jedenfalls – außer dem Todesfall natürlich – zu wünschen. Es scheint immer unbestreitbarer, dass eine bestimmte Formation des weitgehend selbstgewissen (pastoral)theologischen Treibens im Horizont der Handlungstheorie an ihre Grenzen gelangt ist.[2] Die bewährten Abgrenzungsmechanismen verlieren langsam aber sicher ihre identitätsbildende Wirkung: Es gilt nicht mehr Habermas *oder* Luhmann, nicht mehr Frankfurt *oder* Frankreich. Dass Luhmann und Foucault hierzulande oft immer noch am Gegenspieler Habermas gemessen und von ihm her normativ kritisiert werden, wirkt da mittlerweile „sehr deutsch, eindeutig zu kurz gegriffen, ja irreführend".[3]

Der Grundgedanke des Weiteren lautet deshalb, dass die Praktische Theologie im Rahmen ihrer Theoriebildung das unentdeckte Land jenseits

---

1 Der Film wurde von „Spok"-Darsteller Leonard Nimoy produziert und kam 1991 in die Kinos.

2 Vgl. dazu etwa Fuchs, Es ändert sich ja doch nichts, sowie Bucher, Zum Philosophiebedarf.

3 Reckwitz, Die Logik der Grenzerhaltung, 214. Zur Kritik einer dementsprechend rückständigen Luhmannrezeption vgl. Schüßler, Selig die Straßenkinder, 101ff; sowie Rüdesheim, Kirchenberatung, 51ff.

der Topoi „kommunikative Verständigung" und „Subjektwerdung" aufzuspüren hat.[4] Und zwar nicht nur um den Anschluss an die diskursive Höhe der Zeit wiederzugewinnen, sondern vor allem um der Solidarität mit den Menschen von heute willen. Denn diese erleben, dass Verständigung scheitert, Kommunikation Probleme transportieren, aber nicht immer lösen kann und sich ihr angebliches Subjektsein oft nur als überschaubare Freiheitschance im anonymen aber subtilen Spiel der Mächte und Gewalten darstellt. Die Menschen von heute müssen nach Foucault damit leben, dass „dasjenige, was als universal, notwendig und verpflichtend ausgegeben wird, als singuläres, willkürliches und kontingentes Produkt"[5] entlarvt wird. Sie leben in Verhältnissen, die von Luhmann nur noch mit „einem radikal antihumanistischen, einem radikal antiregionalistischen und einem radikal konstruktivistischen Gesellschaftsbegriff"[6] adäquat beschrieben werden können.

So scheinbar unterschiedliche Theoretiker in einem Atemzug zu nennen scheint aber nicht gerade üblich. Zu heterogen wirken ihre Ansätze, ebenso wie ihre Biographien. Foucault war homosexuell und starb an Aids. Luhmann war Familienvater und starb in Oerlinghausen. Foucault gilt als linker Intellektueller, der vom Ort der Krise in Existenz und Denken her immer neu ansetzt und dabei relativ entlegene Themen wie den Wahnsinn, das Gefängnis oder die antike Lebensführung bearbeitet. Luhmann dagegen erscheint als bürgerlicher Gesellschaftstheoretiker, der vor seinem staubigen Zettelkasten sitzt, die Welt da draußen in die abstrakten Schubläden seiner Systeme einsortiert und damit irritiert, dennoch mit treffenden Beschreibungen der Gegenwart aufwarten zu können. Die Differenz zwischen beiden ist signifikant. Dennoch halte ich das Projekt für aussichtsreich Foucault und Luhmann quasi auf der selben Wellenlänge senden zu lassen[7] und dabei den pastoraltheologischen Empfänger einzuschalten.

Für eine imaginäre Begegnung zwischen Foucault und Luhmann ist das Jahr 1984 ein symbolträchtiges Datum. 1984 endet das Leben des französischen Intellektuellen, und zugleich beginnt für den deutschen Theoretiker die kreativste Schaffensphase: Er veröffentlicht im gleichen Jahr seine grundlegende Studie „Soziale Systeme". Beide versuchten auf ihre Art die eingefahrenen Wege des Denkens zu verlassen. Um Fächer- und Disziplinschranken haben sie sich dabei wenig gekümmert. Foucault lehrte am „College de France" auf einem selbst definierten Lehrstuhl für die

---

4 Dieses Anliegen wird gegenwärtig am pointiertesten vertreten von Rainer Bucher. Vgl. etwa Gegenwart, 191ff, hier 192. Im Anschluss daran können meine Überlegungen auch als die „Wahrnehmung von Brüchen, Realitäten und neuen Konstellationen" verstanden werden, um damit der praktisch-theologischen „Gegenwartsdistanz auf der Grundlagenebene" zu begegnen, ebd.

5 Foucault, Was ist Aufklärung, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 293.

6 Luhmann, Gesellschaft, 34f.

7 Das Bild von der Wellenlänge stammt von Richard Rort;, Rorty, Wahrheit und Fortschritt, 477.

„Geschichte der Denksysteme". Luhmann wählte die Soziologie, „weil man als Soziologe alles machen kann, ohne auf einen bestimmten Themenbereich eingeschränkt zu sein"[8]. Was Peter Sloterdijk über Luhmann geschrieben hat, dürfte wohl genauso für Foucault gelten: *Nach Luhmann* und *nach Foucault*, „das ist der Name für einen Einschnitt, eine *epoché*, im traditionellen Sinn des Wortes, die sowohl die Zäsur als auch die Zeit nach ihr bezeichnet".[9]

Dieser durch Foucault und Luhmann markierte Einschnitt scheint für den handlungstheoretisch fundierten Mainstream der Praktischen Theologie jedoch eine bisher sorgsam ignorierte Irritation. Gelten beide im außertheologischen Bereich bereits als Klassiker[10], so wirken sie innertheologisch zum Teil noch als provokante Innovation[11]. Es gibt im gegenwärtigen Diskurs jeweils einige Reminiszenzen und die eine oder andere Qualifizierungsarbeit. Das kreative Verstörungspotential von Poststrukturalismus und Systemtheorie bleibt bisher jedoch weitgehend unausgeschöpft. Es entsteht der Eindruck, dass die offensichtlichen Differenzen lieber diffamiert werden, anstatt sie zu nutzen. Aber nicht der Konsens konvergierender Optionen, sondern „Differenzerfahrung ist die Bedingung der Möglichkeit von Informationsgewinnung und Informationsverarbeitung".[12]

Es wird sich zeigen, dass der französische Starintellektuelle und der kühl-ironische Systemtheoretiker, bei aller Unterschiedlichkeit, Wege in das unentdeckte Land unsere Gegenwart zeigen.[13] Dessen Entdeckung wäre für die Praktische Theologie ein wichtiger Schritt, aber, auch das muss klar sein, avantgardistisch nur in Bezug auf die handlungstheoretische Hegemonie des pastoraltheologischen Diskurses.[14] Kurz gesagt: Eine Prak-

---

8 Luhmann, Short Cuts, 24.

9 Sloterdijk, Luhmann, 83.

10 Mit Andreas Rechwitz „verwandeln sich ihre Texte mehr und mehr zu historischen Arbeiten" (Reckwitz, Logik der Grenzerhaltung, 214). Im unentdeckten Land des „Cultural Turn" ist man deshalb gerade selbst auf der Suche nach der aktuellen Avantgarde.

11 Die Herausgeber eines neueren Sammelbandes zu der theologischen Herausforderung durch Foucault sprechen von „ungebahnten Pfaden" und „einem Steifzug durch das unwegsame Gelände theologischen Neulands" (Bauer / Hölzl, Gottes und des Menschen Tod?, 7). Ähnliches gilt für die Schriften Luhmanns nach dem 1973 erreichten Theorieniveau von „Funktion der Religion". Wer sich praktisch-theologisch von der autopoietischen Systemtheorie inspirieren lassen will, muss immer noch die „Sprach- und Denkbarrieren zwischen Systemtheorie und Theologie auf(...)weichen" (Rüdesheim, Kirchenberatung, 15).

12 Luhmann, Soziale Systeme, 13.

13 Es wird sich im Weiteren nicht verbergen lassen, dass ich in dieser Hinsicht Luhmann etwas mehr zutraue als Foucault, denn „Franzosen bevorzugen, bei ähnlichem Problembewusstsein, das Stilmittel der gepflegten Ungenauigkeit", Luhmann, Reden und Schweigen, 20.

14 Möglichweise differenziert sich dieser Konsens gegenwärtig nach den impliziten Diskursregeln im Horizont der Methodik Sehen-Urteilen-Handeln aus. Es ließe sich unterscheiden, von welcher der drei Stationen auf die anderen beiden geblickt wird. Die empirische Theologie und die Theologie als Kunst der Wahrnehmung legten dann ihren Schwerpunkt auf „Sehen", die eigene Tradition kreativ bedenkende Ansätze auf „Urtei-

tische Theologie nach Luhmann und Foucault ist überfällig und kann eine mögliche Zukunft des Faches eröffnen. Diese Zukunft selbst aber steht - gut eschatologisch - noch aus!

2 Die Sichtung des unentdeckten Landes in der Differenz von Foucault und Luhmann

2.1 Dezentrierung des Subjekts: Vom Gesicht am Strand und der Gesellschaft ohne Menschen

Foucault und Luhmann kommen aus denkbar unterschiedlichen Theorietraditionen, gelangen aber dennoch jeweils auf ihre Art zu einer Kritik des subjektzentrierten Denkens in den Human- und Geisteswissenschaften. Bekanntlich verkündete Foucault analog zu Nietzsches Proklamation des Todes Gottes den nahenden Tod des Menschen. Die Konzentration auf den Menschen gehört nach Foucault zu einem historisch kontingenten Dispositiv der Erkenntnis (Episteme), das im Verschwinden begriffen ist. „Man entdeckt, daß das, was den Menschen möglich macht, ein Ensemble von Strukturen ist, die er zwar denken und beschreiben kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewußtsein er jedoch nicht ist."[15] Deshalb wird das Konzept Mensch in seiner Dominanz schwinden, so seine berühmte Formulierung am Ende der „Ordnung der Dinge", wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Für Foucault ist es heute unmöglich, „weiterhin die Geschichte und Gesellschaft vom Subjekt und vom menschlichen Bewußtsein aus zu denken"[16]. Genau an diesem Projekt setzt das Denken Luhmanns an.

Luhmann entwirft eine Theorie von Gesellschaft und Geschichte, die eben nicht mehr vom Bewusstsein des Einzelnen her entworfen ist. Darin sind psychisches Bewusstsein und soziale Kommunikationen radikal getrennte Systemreferenzen, die jeweils füreinander eine notwendige aber nicht direkt steuerbare Umwelt darstellen. Der Mensch ist deshalb als eine Kopplung von organischem Körper und denkendem Bewusstsein Teil der Umwelt von Gesellschaft, denn „Soziales ist vom Subjekt aus nicht zu begreifen"[17]. Vielmehr besteht die Gesellschaft wie alles Soziale aus Kommunikationen und nicht aus den Gedanken und Intentionen der Einzelnen. Voraussetzung dafür ist es, „den Kommunikationsbegriff tiefer zu legen"[18] und damit die quasi-ontologischen Vorgaben von Weber und Habermas im Blick auf Verständigung und Konsens zu unterlaufen. Kommunikationen ereignen sich in der Pluralität sich ständig reproduzierender und verändernder Systembildungen. Eine letztgültige, objektive Realität ist erkenntnistheoretisch für uns nicht zugänglich, denn auch wer mit der

---

len", Theorien mittlerer Reichweite wie die Organisationsentwicklung oder neue Gemeindemodelle eher auf „Handeln".

15 Caruso, Foucault 14.

16 Ebd. 15.

17 Luhmann, Gesellschaft der Gesellschaft, 1030.

18 Luhmann, Soziale Systeme, 66.

ontologischen Differenz Sein/Nicht-Sein arbeitet, bleibt an eben dieses Beobachtungsschema gebunden.[19] Und weil diese Differenz durch jede andere Differenz (semiotisch z. B. Signifikant/Signifikat) dekonstruiert werden kann, bleiben lediglich eine Vielzahl von Beobachterpositionen. „Die Ablehnung des Subjekts durch die Systemtheorie hängt eng mit der Vorstellung zusammen, daß die Welt nichts ist, was aus einem Punkt heraus beschrieben werden kann. Der letzte Versuch, dies zu tun, war die Subjekttheorie."[20]

Auch Foucault wendet sich gegen einen erkennbaren letzten Sinn und Zweck von Geschichte und Gesellschaft. Er empfiehlt gegenüber dem Menschen und der Menschheit heute die Position des 18. Jahrhunderts, „als man sich darüber einigte, daß die Lebewesen nicht für jemanden – weder für sich selbst, noch für den Menschen, noch für Gott – funktionieren, sondern daß sie einfach existieren. [...] Tatsächlich hat die Menschheit keine Zwecke. Sie funktioniert, sie kontrolliert ihr Funktionieren und bringt ständig Rechtfertigung für diese Kontrolle hervor. Wir müssen uns damit abfinden, daß es nur Rechtfertigungen sind. Der Humanismus ist nur eine von ihnen, die letzte."[21]

Dieser nüchterne Blick auf die „besten Traditionen" des Abendlandes führt direkt zu Luhmann. Die Systemtheorie beobachtet die Gesellschaft in ihrem blinden Funktionieren und erkennt: „Die funktional differenzierte Gesellschaft operiert ohne Spitze und ohne Zentrum."[22] Was man beobachten kann ist die „Drift" der Gesellschaftsstruktur und deren Begleitung, Foucault würde sagen Rechtfertigung, durch Semantik.

2.2 Erkenntnistheoretische Verschiebungen: Von der Archäologie der Diskurse und der Beobachtung von Kommunikationen

Die erste von Foucault systematisch formulierte Methode nennt er Archäologie. Er stützt sich dabei auf drei „Gegenwissenschaften" zu den subjektzentrierten Humanwissenschaften: auf die Psychoanalyse Lacans, die Ethnologie Levi-Strauss´ und die diesen beiden zugrunde liegende strukturale Linguistik de Saussures.[23] Die Archäologie analysiert Diskurse, oder besser die Pluralität diskursiver Praktiken. Damit will Foucault drei Verschiebungen Rechnung tragen: das Interesse an Brüchen und Diskontinuitäten als Absage an eine kontinuierliche Geschichtskonzeption, überindividuelle diskursive Praktiken als Absage an das souveräne Subjekt und die Kontingenz von Diskursen als Absage an absolute Wahrheit und universalen Sinn.[24] Entscheidend dafür scheint die Konzeption eines Diskursbegriffs, der überindividuell und quasi konstruktivistisch angelegt ist.

---

19 Vgl. Luhmann, Soziologische Aufklärung 5, 17ff.
20 Luhmann, Archimedes und wir, 120.
21 Caruso, Michel Foucault, 25f.
22 Luhmann, Die Gesellschaft, 803.
23 Vgl. dazu Kneer, Rationalisierung, 213ff, hier 215.
24 Vgl. dazu ebd., 221ff.

Diskurse sind konstruktivistisch, denn „Objekte sind dem Diskurs nicht vorgegeben, sie werden umgekehrt vom Diskurs hervorgebracht"[25]. Foucault hat das an der Konstruktion von Geisteskrankheit eindrücklich beschrieben. Diskurse sind überindividuell, denn der „Diskurs, zumindest so wie er von der Archäologie analysiert wird [...], ist kein Bewusstsein, das sein Vorhaben in der äußerlichen Form von Sprache unterbringt; ist nicht eine Sprache plus ein Subjekt, das die Sprache spricht. Es ist eine Praxis, die ihre eigenen Formen der Verkettung und der Abfolge besitzt"[26]. Anders als Habermas formuliert Foucault also eine „konstruktivistische Diskurstheorie"[27], die nicht normativ, sondern zunächst formal zu verstehen ist.

Die Archäologie von Foucault analysiert diskursive Praktiken, die sich ihrerseits nicht mit den Absichten der beteiligten Individuen eins zu eins verrechnen lassen. Damit funktioniert die archäologische Beschreibung von Diskursen ganz ähnlich wie die Beobachtung sozialer Systeme bei Luhmann. Denn diese basiert ebenfalls, und wohl im letzten radikaler als bei Foucault, auf der Trennung von Bewusstsein und Kommunikation. Soziale Systeme reproduzieren sich aus Kommunikation und dafür ist das Bewusstsein einzelner Personen lediglich Umwelt – Foucault würde wohl sagen ein Außen. Die das souveräne Subjekt relativierende Einsicht, dass nur die Kommunikation kommunizieren kann, nicht das Bewusstsein, findet sich auch bei Foucault. Er stellt fest, „daß das Feld der Aussagen (der Diskurs, M.S.) nicht als eine *Übersetzung* von Operationen oder Prozessen beschrieben wird, die sich anderswo (im Denken der Menschen, in ihrem Bewußtsein oder ihrem Unbewussten, in der Sphäre der transzendentalen Konstitution) abwickeln"[28]. Foucault entwirft seine Archäologie – man mag das unter Hinweis auf Saussure strukturalistisch nennen oder auch nicht -, ohne Bezug auf das cartesianische Subjekt, indem diskursive Strukturen und nicht das Subjekt die Grammatik der Welt hervorbringen.[29]

Einer der deutschen Kommentatoren des Foucaultschen Werks bemerkt zur Diskurstheorie, „daß der Diskurs die eigene Erfahrungs-Ordnung gleichsam autopoietisch, also selbstschöpferisch aus sich heraus erzeugt"[30]. Auf den ersten Blick wirkt es eher verwirrend, dass die Eigengesetzlichkeit der Diskurse mit dem zunächst kognitionsbiologischen und dann als erstes von Luhmann in die Sozialwissenschaften eingebrachten Begriffs der Autopoiese[31] bezeichnet wird. Doch auf einer tiefer liegenden Ebene bekommt die Begriffswahl eine zutreffende Bedeutung. So

---

25 Ebd., 226.

26 Foucault, Archäologie, 241.

27 Kneer, Rationalisierung, 226.

28 Foucault, Archäologie, 177.

29 Vgl. Kögler, Foucault, 40f.

30 Ebd., 62.

31 Vgl. dazu Luhmann, Soziale Systeme, 60ff, sowie Luhmann, Autopoiesis als soziologischer Begriff.

wie Diskurse ihre eigenen Objekte hervorbringen, bestehen autopoietische Systeme aus den Elementen, die sie selbst hervorbringen. Die paradoxe, weil zirkuläre Struktur diskursiver Praktiken – sie sind quasi Ursache und Wirkung der Diskurse zugleich – beschreibt Luhmann für die Kommunikation sozialer Systeme als das „sich selbst hervorbringen" (auto – poiesis) von Kommunikationen durch Kommunikationen. Eine Auswirkung dieser Theorieentscheidung lautet, dass soziale Systeme ereignisbasiert operieren. Bei den Letztelementen des Sozialen gibt es damit keine Dauer, sondern nur Instabilität. Was gerade geschieht, geschieht und ist im nächsten Moment schon vorüber. Auf dieser Letztunsicherheit emergieren dann Erwartungen, Strukturen und Zeithorizonte, was in Chaosforschung und Kybernetik als „order from noise" bezeichnet wird.

Hier kann zugleich das häufig anzutreffende Missverständnis aufgeklärt werden, soziale Systeme hätten räumliche Beschränkungen wie etwa biologische Zellen. Luhmann verwendet die Begriffe System und Grenze nicht räumlich, sondern erkenntnistheoretisch, nicht regionalistisch, sondern konstruktivistisch! So sind Funktionssysteme der Gesellschaft eben nicht durch räumliche Grenzen gegeneinander abgegrenzt[32], sondern jedes System reproduziert eine eigene kontingente Perspektive auf die ganze Welt. „Denn ob eine Operation sich der Politik oder der Wirtschaft, dem Recht oder einer Intimbeziehung zuordnet, entscheidet sich nach dem Code, an dem sie sich orientiert"[33], und nicht ob sie sich am Strand, auf dem Arbeitsamt oder in der Schule ereignet. Grenze meint deshalb keine regionale Trennung, sondern bezeichnet die Unterscheidung, an der sich ein Ereignis und dessen Beobachtung orientiert. „Die Grenze des Systems ist daher nichts anderes als die selbstproduzierte Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz".[34] Systeme haben keine räumlichen Grenzen, sondern sie entstehen und vergehen im Prozessieren von Unterscheidungen.[35]

2.3 Welt jenseits von Ursprung und Ziel: Von der Genealogie der Praktiken und der evolutiven Drift der Gesellschaft

Im Prozess seiner Analytik der Macht ergänzt Foucault die Archäologie durch eine zweite Methode, die er als Genealogie bezeichnet. Eine wichtige Drehscheibe zwischen Archäologie und Genealogie in Foucaults Denken ist sein Nietzsche-Aufsatz. Im Anschluss an dessen Begriff und in Distanzierung zur herkömmlichen Geschichtswissenschaft ist der

---

32 Systeme sind daher nicht mit den abgeschlossenen Monaden von Leibniz zu verwechseln. „Die Theorie behauptet ja kein monadenhaftes Isolieren der Systeme gegeneinander, sondern sie behauptet gerade, daß sich etwa die Rechtsstruktur z. B. durch Politik irritieren läßt..."; Luhmann, Wie konstruiert man, 82.

33 Luhmann, Gesellschaft, 388.

34 Luhmann, Gesellschaft, 77.

35 Diese Unterscheidungen funktionieren nach Luhmann übrigens nicht im dialektischen Sinne Hegels. Es geht nicht um den Umschlag in das verbindende Dritte, sondern das Dritte ist der ausgeschlossene Beobachter, der blinde Fleck, den der Beobachter im Augenblick der Operation eben nicht sehen kann. Vgl. ebd., 178f.

Genealoge der Überzeugung, „daß an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit und das Sein steht, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls"[36]. Er zeichnet damit ein sehr kontingenzsensibles Bild der Gegenwart als einer Welt, die ohne allgemeinen Sinn und Ziel allein in evolutiver Drift kontingenter Ereignisse entsteht und vergeht. „Die Welt wie wir sie kennen, ist nicht die einfache Figur, in der die Ereignisse zurücktreten, damit die wesentlichen Züge, der endgültige Sinn, der erste und letzte Wert zur Geltung kommen; sie ist ein Wirrwarr unzähliger Ereignisse."[37] Der Genealoge entdeckt also dort, wo Historiker Ursprünge, Identitäten und lineare Entwicklungen sehen, eine kontingente Herkunft, heterogene Ereignisse und gebrochene Singularitäten, die keine objektive Vereinheitlichung mehr zulassen.

Auch Luhmann erteilt jeder kontinuierlich-teleologischen Geschichts- und Gesellschaftsentwicklung eine Absage. Allerdings entwirft Luhmann dazu eine Art antilineare und antiteleologische Evolutionstheorie.[38] Die Evolutionstheorie erklärt Ordnung aus der Kontingenz von Variation, Selektion und Restabilisierung und löst so „die Ordnung der Dinge von jeder Bindung an einen Ursprung, an einen formgebenden Anfang ab"[39]. Weil Luhmann Gesellschaftsstrukturen und Semantiken als evolutiv aber kontingent betrachtet, bedeutet das eben „keine Theorie des Fortschritts"[40] und „setzt keine Teleologie der Geschichte voraus – weder im Hinblick auf ein gutes, noch im Hinblick auf ein schlechtes Ende der Geschichte"[41]. Nach Luhmann hängt die Struktur an der Funktion, nicht umgekehrt. Das ist alles andere als strukturaffirmativ. Um ein System in seiner Funktion zu erhalten kommt es nicht auf die Stabilität seiner zentralen Strukturen an, „im Gegenteil kann die Aufrechterhaltung der Systemreproduktion weitreichende, u.U. revolutionäre Veränderungen der Systemstruktur(en) erforderlich machen"[42]. Für jede Funktion sind funktionale Äquivalente möglich. Das bedeutet übrigens einen fast theologischen Horizont, dass nämlich alles auch ganz anders sein könnte.

Foucault versucht in „Überwachen und Strafen" die „Geschichte der Gegenwart" zu schreiben. Diese Geschichte besteht nach Foucault in der gesellschaftsweiten Durchsetzung von disziplinierenden und normierenden Machtprozessen, welche Aufzudecken die genealogische Aufgabe ist. Dabei beobachtet Foucault Macht zunächst nicht als das Vermögen handelnder Subjekte, sondern als eine Art von gesellschaftlichem Kräfteverhältnis, welches nicht von Subjekten gesteuert wird, sondern

---

36 Foucault, Nietzsche, 74.

37 Ebd., 81.

38 Diese Theorieanlage verlangt übrigens geradezu nach einer Auseinandersetzung mit der Prozesstheorie und Prozesstheologie in der Spur Alfred N. Whiteheads, was hier allerdings nicht geleistet werden kann.

39 Luhmann, Gesellschaft, 426.

40 Ebd., 428.

41 Ebd., 429.

42 Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 333, FN. 26.

umgekehrt Menschen bis auf die Ebene des Körpers prägt und so als Subjekte quasi unterwirft. Die Genealogie als „wahre Historie" weiß zwar von Nietzsche, „daß wir ohne ursprüngliche Fixpunkte und Koordinaten von ungezählten entschwundenen Ereignissen leben"[43]. Doch Foucault scheint in dieses Wirrwarr der Kontingenz eine Art letzten Wurzelgrund einzuziehen. So ist der Zufall des Lebens „nicht als schlichte Auslosung zu verstehen, sondern als das ständig erneuerte Risiko des Willens zur Macht, der jedem Zufall einen anderen noch stärkeren Zufall entgegensetzt"[44].

2.4 Zur Differenz der Zeitdiagnostik: Exklusion durch Machtpraktiken oder Selbstgefährdung durch funktionale Differenzierung?

Es gibt anscheinend doch eine Konstante in Foucaults genealogischem Bild von Geschichte und Gesellschaft, nämlich die Macht, den Kampf um Herrschaft und damit die basale Bedeutung des Politischen. Doch diese vermeintliche Konstante ist bei genauerem Hinsehen keineswegs so konstant, wie sie vielleicht scheint. Für Foucault ist Macht nichts, was jemand dauerhaft besitzen könnte. „Macht ist niemals monolithisch. Sie wird nie völlig von einem Gesichtspunkt aus kontrolliert. In jedem Augenblick spielt die Macht in kleinen singulären Teilen."[45]

Trotzdem scheint auf den ersten Blick genau hier eine entscheidende zeitdiagnostische Differenz zu Luhmann zu liegen. Während Foucault mit einem umfassenden Machtbegriff der klassisch modernen Auffassung treu bleibt, dass das Soziale vom Primat des Politischen her zu verstehen und zu erklären sei, verabschiedet Luhmann diesen Primat entschieden. Politik ist bei ihm zunächst „nur" ein Funktionssystem neben anderen. Während Luhmann also Macht und Politik realistischer Weise gesellschaftlich relativiert, könnte man mit Foucault weiterhin zu der Überzeugung verführt sein, die Welt sei aufgrund ihrer machtförmigen Verfassung mit den Mitteln von Politik aus den Angeln zu heben.[46] Bleibt er damit angesichts der Komplexität und Pluralität von Gesellschaft in seiner gesellschaftlichen Zeitdiagnose nicht zu eindimensional?[47]

Zumindest was die Rezeption Foucaults angeht, scheint das eben Skizzierte nicht ganz unzutreffend. Mit Luhmann könnte man vermuten: Wer hinter allem „Macht" sieht, beobachtet mit den Mitteln der Politik. Und

---

43 Foucault, Nietzsche, 81.

44 Ebd., 80f.

45 Foucault, Short Cuts, 41.

46 „Sagt man, dass ‚alles politisch ist', so spricht man von der Allgegenwart der Kräfteverhältnisse und ihrer Immanenz in einem politischen Feld", Foucault, Foucault, 429. Möglicherweise spielt bei seiner starken Auseinandersetzung mit staatlicher Macht auch die von der Tradition her sehr etatistische Verfassung Frankreichs eine Rolle, wenn er etwa feststellt, „daß das [...] Problem heute nicht darin liegt das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist zu befreien" (Foucault, Warum ich Macht untersuche, 250).

47 Ich verweise stellvertretend für diese Einschätzung wieder auf Georg Kneer: Kneer, Rationalisierung, 266ff.

wer so nach Lösungen und neuen Perspektiven sucht, der findet sie – im Politischen. Deshalb greifen politische Philosophien heute gerne auf Foucault zurück, weil er ihnen hilft, überall Macht und deshalb überall Politik zu sehen. Giorgio Agambens wieder entdeckte Theoriefigur des „homo sacer" wird zu einem „biopolitischen Paradigma". Und auch das „Empire" von Negri und Hardt benutzt Foucault zur sublimen Unterstellung, dass, wo alles Wirtschaft sei, bald alles wieder Politik werden könne. Eine sich auf Foucault berufende Analyse von der Allgegenwart der Machtpraktiken nährt häufig die Vorstellung vom Primat der Politik und reaktiviert damit, wenn auch ganz entgegen Foucaults eigenen Analysen, Sehnsüchte nach der Veränderung des Ganzen aus einem Punkt heraus. Das klingt dann auch für Praktische Theologen attraktiv, denn wer von Macht spricht wirkt mächtig und wer vom Kampf redet gibt sich kämpferisch. Beide Attribute sind innerkirchlich von Bedeutung, um sich etwa gegen die Macht des Lehramts zu wehren oder sich im Kampf um das Konzil zu behaupten.

Blickt man nun aber jenseits dieser Rezeptionsvarianten nochmals in die Texte, dann zeigt sich ein etwas komplexeres Foucaultbild. Die faktische Allgegenwart von in sich verflochtenen antagonistischen Machtprozessen lässt sich nämlich nicht einfach dem Feld oder System der Politik zuordnen. Genau das hat Foucault an seiner großen Inspirationsquelle Nietzsche so fasziniert, „die Macht zu denken, ohne sich dabei in eine politische Theorie einzuschließen"[48]. In der Tat gelingt es Foucault, „sein Augenmerk auf das eigentliche Funktionieren der Macht auf sehr tiefem Niveau zu richten"[49]. Macht wird so zu einer Art Basischarakteristikum des Sozialen, denn „sie zieht sich durch die feinsten Risse auf der ganzen Oberfläche des sozialen Feldes gemäß einem System von Relais, Konnexionen, Transmissionen, Distributionen etc."[50]. Foucault entdeckt den Einzelnen von daher als einen von machtförmigen Disziplinierungstechniken Unterworfenen, und nur insofern und ganz wörtlich als Sub-jekt. „Diese Form von Macht wird im Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muß und das andere in ihm anerkennen müssen."[51]

Nun zu Luhmann. Auch hier gilt es zunächst hinter einen Allgemeinplatz zu blicken, den der funktional differenzierten Gesellschaft. Ich möchte hier auf die durch Luhmann rezipierte Umstellung Gotthard Günthers von monokontexturaler Beobachtung erster Ordnung auf polykontexturale Beobachtung zweiter Ordnung hinweisen. Pluralität, Dissens und Konflikt

48 Foucault, Short Cuts, 80.

49 Ebd., 43.

50 Ebd., 40.

51 Ebd., 246. Gegen diese Wandlung vom Feld der Politik zum Feld antiker Ethik spricht jedoch sein Konzept von „Gouvernementalität" und der Begriff der Regierung, der als Scharnier fungiert zwischen Macht und Herrschaft sowie zwischen Macht und Subjektivität. Vgl. dazu Bröckling u.a., Gouvernementalität, hier 7ff.

kann es auch im monokontexturalen Horizont der abendländischen ontologischen Unterscheidung Sein/Nicht-Sein geben. „Es wird jedoch unterstellt, daß die Beobachter in einer gemeinsamen Welt operieren. Die einwertige, beobachterunabhängige Realität macht erwartbar, daß die Beobachtungen ineinander überführt werden können, indem Irrtümer und Täuschungen beseitigt werden."[52] Die Gesellschaft operiert gegenwärtig aber weitgehend polykontextural. Das heißt, dass es viele zweiwertige Perspektiven gibt, aber keinen archimedischen, „vernünftigen" Punkt ihrer Verrechnung: „der Ideologiekritiker ist nicht besser dran als der Ideologe"[53].

Entgegen der Auffassung des Strukturalismus, und so mit Foucault, sichert keine tiefer liegende Struktur die Identität des Systems, sondern sie muss durch das operative Prozessieren von Unterscheidungen immer wieder neu hergestellt werden. „Insofern ist das Konzept der Autopoiesis eine eindeutig poststrukturalistische Theorie."[54] Luhmann gelingt mit dem ereignisbasierten Autopoiesiskonzept eine subjektlose Fassung sozialer Prozesse und Strukturen, ohne diesen absolut regulativen und determinierenden Charakter gegenüber handelnden Subjekten zuzusprechen. Die Einheit eines Systems befindet sich in dynamischer „structural drift".

Luhmann hat sich immer wieder den Selbstgefährdungen der Gesellschaft zugewendet. Selbstgefährdung, weil die Gefahr weniger darin vermutet wird, dass nicht alle das richtige glauben oder sich einige nicht an der richtigen Ethik beteiligen, sondern in der unkontrollierbaren Komplexität eigendynamischer Prozesse, die im Augenblick der Gefahr nicht ohne weiteres als gefährlich erkannt werden können. War dies in den Achtzigern zunächst die Ökologieproblematik so entdeckte er in den Neunzigern das, was heute im Feuilleton als Ende der Konsensgesellschaft[55] diskutiert wird: die Realität von Exklusionen. Sehr zur Verwunderung seiner linken Kritiker entlarvt Luhmann sein eigenes Postulat von der Vollinklusion aller Menschen in die Gesellschaft als eine Illusion. „Vielmehr bilden sich an den Rändern der Systeme Exklusionseffekte, die auf dieser Ebene zu einer negativen Integration in die Gesellschaft führen. Denn die faktische Ausschließung aus einem Funktionssystem - keine Arbeit, kein Geldeinkommen, kein Ausweis, keine stabilen Intimbeziehungen, kein Zugang zu Verträgen und zu gerichtlichem Rechtsschutz, keine Möglichkeit, politische Wahlkampagnen von Karnevalsveranstaltungen zu unterscheiden, Analphabetentum, und medizinische wie auch ernährungsmäßige Unterversorgung - beschränkt das, was in anderen Systemen erreichbar ist und definiert mehr oder weniger große Teile der Bevölkerung, die häufig dann auch wohnmäßig separiert und damit unsichtbar

---

52 Kneer, Rationalisierung, 347.

53 Luhmann, Reden und Schweigen, 11.

54 Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 359.

55 Matzig, Der große Graben.

gemacht werden."[56] Im Exklusionsbereich sind die Freiheitsgrade extrem eingeschränkt. Menschen zählen nicht mehr als Personen, sondern, weil die Zurechenbarkeit von Kommunikation oft ausfällt, hauptsächlich als Körper.[57]

Nach Rudolf Stichweh ist das alles am engsten verwandt „mit der Sozialtheorie von Michel Foucault, die gleichfalls eine durch historische Studien untermauerte Theorie des Einschlusses und Ausschlusses von Personen entwirft"[58]. Was Luhmann jedoch durch Erfahrungen in Brasilien erst spät in seiner Theorie stark gemacht hat, prägt von Beginn an Foucaults „Geschichte der Gegenwart", dass nämlich die Moderne, entgegen ihrer Universalisierungsrhetorik, wie eine gewaltige Exklusionsmaschine funktioniert, die ihre Inklusionserfolge mittels Demokratie, Rechtstaat, Sozialsystemen etc. nur durch Ausschließungen erreichen kann. Seine Studien über „die Rituale des Einschlusses und Ausschlusses von Verrückten"[59] oder über den Ausschluss von Personen durch Einschluss in Gefängnisse belegen materialreich, wie die soziokulturellen Logiken von Teilhabe und Exklusion den faktischen Ausschluss von Menschen produzieren.

Von hier aus lassen sich nun auch einige, jenseits der offensichtlichen Unterschiede liegende, kreative Differenzen zwischen Foucault und Luhmann andeuten. Foucaults Analyse von basalen Machtpraktiken und die Bedeutung des Politischen jenseits politischer Systeme, wie sie vor allem von Ernesto Laclau[60] weitergedacht wurde, können den systemtheoretischen Zugriff auf die Gegenwart zuspitzten. Dass sich systemtheoretisch die gesellschaftlichen Teilsysteme an ihrer Eigenlogik orientieren, bedeutet nämlich keineswegs – und genau das lässt sich mit Foucault schärfer sehen – eine Verdeckung des „agonalen Charakters" der Gesellschaft durch eine „Logik der Trennung, der eindeutigen Grenzen und der Grenzerhaltung"[61]. Die bei Luhmann angelegte Dynamik in der Beobachtung

---

56 Luhmann, Gesellschaft, 630. Dieser Prozess des Ausschlusses durch Einschluss und damit der Kontrolle ist eines der Hauptthemen Foucaults. Vgl. auch den Hinweis auf Foucault bei Luhmann, Gesellschaft, 629 FN 55.

57 Das erinnert stark an die Foucaultsche Bio-Macht, durch welche Normen ganz faktisch in die Körper der Menschen „eingeschrieben" werden. „Ich suche zu zeigen, wie die Machtverhältnisse in die Tiefe der Körper materiell eindringen können", Foucault, Foucault, 426. Allerdings würde Luhmann diesen Prozess in den Exklusionsbereichen der Gesellschaft manifester sehen als in den mit größeren Freiheitsgraden ausgestatteten Inklusionsbereichen.

58 Stichweh, Weltgesellschaft, 86.

59 Foucault, Foucault, 226.

60 Vgl. Laclau / Mouffe, Hegemonie.

61 Reckwitz, Logik der Grenzerhaltung, 234f. Reckwitz übersieht in seinem ansonsten instruktiven Aufsatz leider, dass die Logik der Grenzüberschreitung auch bei Luhmann konstitutiv ist. Transgressionen von Grenzen verortet er nur bei den französischen und angelsächsischen Kulturtheoretikern wie Foucault, Bourdieu, Bulter oder Laclau, während er bei Luhmann nur „eine Logik der Separierung, der Trennung von gegeneinander abgrenzbaren Sphären, die Grenzerhaltung zwischen diesen Sphären" interpretiert (Reckwitz, Logik der Grenzerhaltung, 218). Das ist so nicht korrekt, denn die ganze Formenlogik von Luhmann basiert auf dem transgressiven Kreuzen der Grenze: „Kreuzen ist kreativ" (Luhmann, Gesellschaft, 61). Es geht Luhmann weder um eine romantische Ab-

von Gegenwart benutzt statt verbindlicher Normen die variablere Differenz von Formen. Von Foucault aus könnte so den Systemtheoretikern ein entscheidender Aspekt ihrer eigenen Theorie schärfer ins Bewusstsein kommen, dass nämlich „eine funktional differenzierte Gesellschaft [...] alles andere als eine harmonische Gesellschaft mit inhärenten Stabilitätsgrenzen"[62] ist. Wie Urs Stäheli am Beispiel Laclaus gezeigt hat, geht dies „ohne dabei hinter das erreichte theoretische Niveau der Systemtheorie zurückzufallen"[63]. Anders herum kann Luhmann das Feld der von Foucault inspirierten archäologischen und genealogischen Diskursanalyse öffnen. Nicht nur kulturelle Alltagspraktiken[64] rücken dann in den Blick, wie sie heute in den „cultural studies" analysiert werden.[65] „Eine konsequente Weiterführung der Diskurstheorie muß nicht zuletzt Vorschläge zur Analyse funktional ausdifferenzierter Diskurse (wie z. B. der Rechtsdiskurs, der ökonomische Diskurs etc.) machen, wofür eine Auseinandersetzung mit der Luhmannschen Systemtheorie von großem Gewinn sein könnte."[66]

Es sei dahingestellt, ob und wo es sich bei der Foucaultschen Bearbeitung von Wissen, Macht und Subjekt um Spannungen, Brüche oder gebrochene Kontinuitäten handelt. Was er jeweils beobachtet, bleibt anregend, auch gerade weil er sich dem Zwang zu linearer Kontinuität nicht beugt und immer neu ansetzt. Vor dem Hintergrund der Soziologie Luhmanns fällt aber dennoch eines auf: Während seine Konzeption archäologisch und genealogisch im Horizont einer transsubjektiven Perspektive entworfen wurde, orientiert sich Foucault in seinen letzten Jahren an einer „akteurorientierten Begrifflichkeit"[67]. Um sich als Einzelner „nicht regieren zu lassen", greift er deshalb ab dem zweiten Band von Sexualität und Wahrheit doch wieder verstärkt auf klassisch personenzentrierte Wissensformen zurück. Es geht ihm jetzt „um die langsame Formierung einer Selbsthermeneutik in der Antike"[68]. Die Selbsttechniken der Antike als existentieller Widerstand gegen die moderne Bio-Macht und das Subjekt als zentrales Thema? Es scheint, als kehrte der große Provokateur der Metaphysik doch noch Heim in den Schoß der abendländi-

---

schottung des Bewusstseins, noch um eine Trennung der Gesellschaftsbereiche – außer man will so beobachten, um die Ungenauigkeit mancher Kulturtheoretiker am verstaubten Vorwurf der vermeintlich „normativen Purifizierung der Moderne" und ihrer „technokratischen Selbstbeschreibung", also gegenüber der Luhmannschen Konkurrenz, zu schärfen (Zitate: Reckwitz, Logik der Grenze, 243).

62 Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 397.

63 Stäheli, Politik der Entparadoxierung, 64. Stäheli sieht eine Verbindung von Laclaus Begriff des Politischen als Entscheidung in einer Situation der Unentscheidbarkeit und der paradoxen Fundierung von Systemen in der Aufforderung: draw a distinction!

64 So z. B. sehr anregend und als Jesuit auf kreative Art religiös konnotiert: de Certaeu, Kunst des Handelns.

65 Vgl. dazu etwa Engelmann, Die kleinen Unterschiede.

66 Stäheli, Politik der Entparadoxierung, 64.

67 Kneer, Rationalisierung, 291.

68 Foucault, Der Gebrauch, 12.

schen Philosophie. „Aus dem Kritiker moderner Machtverhältnisse ist ein Althistoriker geworden".[69]

Leider verliert Foucault damit auch einen Teil seiner anregenden Sperrigkeit für die Praktische Theologie. So kann Claudia Kolf-van Melis zu dem Schluss kommen, dass „die Erörterung des Foucaultschen Subjektverständnisses indirekt zu einer Bestätigung der transzendentaltheologischen Grundlegung des Subjekts, die Rahner vertritt, geführt" hat. Die Rezeption des späten Foucault läuft Gefahr, aus den ungebahnten Pfaden innovativer Theologie wieder den Trampelpfad konvergierender Optionen entstehen zu lassen, denn mit Kolf van Melis hätten Rahner und Foucault „das gemeinsame Interesse, für den freien Subjektstatus des Menschen gegen entmächtigende und entfremdende Strukturen in Theorie und Praxis eintreten zu wollen"[70]. Schon allein dass der späte Foucault so gut zu den handlungstheoretischen Formeln der Subjektwerdung zu passen scheint[71], macht stutzig. Es ist zu vermuten, dass entgegen dem momentanen Rezeptionstrend die frühen und mittleren Arbeiten Foucaults bis zum ersten Band von Sexualität und Wahrheit die für die Praktische Theologie provokanteren und deshalb ergiebigeren sind.

2.5 Aufklären ohne zu moralisieren: Kritik durch Beschreiben, nicht durch Beurteilen

Für Christian Bauer liegt die spätaufklärerische Pointe von Foucaults archäologischen und genealogischen Arbeiten in seiner Haltung der Kritik. Es fasziniert dabei vor allem die skeptische Grundhaltung, denn Foucault „*verbalisiert* auf dem Feld konkreter Praktiken die aufgrund ihrer Ambivalenz suspekt gewordenen Begriffe der Kritik und der Aufklärung in Prozesse ständigen Kritisierens und Aufklärens[72]". In dem berühmten Interview, bei dem Foucault als „maskierter Philosoph" anonym bleiben wollte, entwickelt er einen Begriff von (Literatur)Kritik, der aber wohl darüber hinaus für Foucaults Verständnis von Kritik überhaupt bezeichnend sein dürfte. „Ich kann nicht umhin, an eine Kritik zu denken, die nicht versucht zu richten. Sie häuft nicht Urteil auf Urteil, sondern sammelt möglichst viele Existenzteilchen; sie würde herbeirufen und aus ihrem Schlaf rütteln. Mitunter würde sie sie erfinden? Umso besser, umso besser. Die Kritik als Richterspruch langweilt mich; ich möchte eine Kritik mit Funken von Phantasie. Sie wäre weder souverän, noch in roter Robe. Sie wäre geladen mit den Blitzen aller Gewitter des Denkbaren."[73] Solche Kritik hat wenig übrig für moralische Urteile und Betroffenheiten. Sie entlarvt archäo-

---

69 Kneer, Rationalisierung, 275. Christian Bauer verdanke ich die dazu kritische Vermutung, dass Foucault auch als philosophischer Provokateur schon in der Tradition abendländischer Denker wie Kant stand. In diese Richtung weist jedenfalls Hemminger, Kritik und Geschichte.

70 Zitate in Kolf-van Melis, Tod des Subjekts, 276.

71 In diese Richtung läuft auch die Foucaultrezeption von Hermann Steinkamp, vgl. Steinkamp, Die sanfte Macht.

72 Bauer, Transgressionen, 25, FN 29.

73 Foucault, Short Cuts, 11f.

logisch das Bestehende als Gewordenes und genealogisch das Unveränderliche als Anders möglich. Derart philosophische Kritik „ist jene Verschiebung und Transformation der Denkrahmen, die Modifizierung etablierter Werte und all der Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, um anderes zu machen und anders zu werden als man ist"[74].

Luhmann ist der Begriff Kritik ebenfalls suspekt geworden. Aus seiner ganzen Theorieanlage spricht der Vorbehalt, dass es überhaupt eine Position gäbe, von der aus man einen objektiven Erkenntnisvorsprung habe: „der Ideologiekritiker ist nicht besser dran als der Ideologe"[75]. Die Sozial- und Kulturwissenschaften sollten daher darauf verzichten, über Entwicklungen in anderen Bereichen besserwisserisch zu richten. Doch damit ist die Möglichkeit von Kritik nicht grundsätzlich verabschiedet! Sie sollte sich vielmehr selbst vom Richten zum Beschreiben hin transformieren. „Man könnte aber einen Sinn darin sehen, Dasselbe mit anderen Unterscheidungen zu beschreiben und das, was den Einheimischen als notwendig und als natürlich erscheint, als kontingent und als artifiziell darzustellen. Man könnte damit gleichsam ein Überschußpotential für Strukturvariationen erzeugen, das den beobachtenden Systemen Anregungen für Auswahl geben kann."[76] Legt man diese Folie über das in der Praktischen Theologie nicht seltene Pathos der Kritik, wird man recht schnell die heilsame Rosskur einer neuen diskursiven Bescheidenheit lernen müssen. Keineswegs weil man als Theologe/Theologin weniger wissenschaftliche Geltung beanspruchen dürfte, sondern weil man als Theologe/Theologin über die eigene Kontingenz besser Bescheid wissen könnte, was nach Luhmann übrigens ein epistemologischer Vorteil wäre.

Zentrales Theoriefragment ist in dieser Hinsicht die Unterscheidung zwischen Beobachtung erster und zweiter Ordnung. Ein Beobachter erster Ordnung betrachtet den anderen als Objekt und reagiert auf dessen Urteile und Handlungen. „Man sieht, *was* die anderen sehen, und bildet sich über den selben Gegenstand eine eigene Meinung."[77] Ein Beobachter zweiter Ordnung betrachtet den anderen dagegen selbst als Beobachter und beobachtet, *wie* die anderen sehen und mit welchen Unterscheidungen und Voraussetzungen sie agieren.

Die Beobachtungen zweiter Ordnung stehen dabei nicht „über" denen erster Ordnung, denn auch sie haben ihre blinden Flecken und ihre eigenen Kontexturen. Sie funktionieren eher als Dekonstruktion[78] im Derridaschen Sinne, denn der Beobachter zweiter Ordnung kann sich zum anderen zwar „´kritisch` einstellen, er kann sich ihm gegenüber ablehnend oder belehrend verhalten [...] – aber er muß sich in seinem eigenen Beobachten beobachten bzw. beobachten lassen. Er muß seine Instru-

---

74 Ebd., 18.

75 Luhmann, Fuchs, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 348.

76 Luhmann, Was ist der Fall, 256.

77 Luhmann, Soziologie des Risikos, 242.

78 Luhmann, Dekonstruktion.

mente offen legen, muß sich Wie-Fragen stellen.[79]" Es geht um so etwas wie die Selbstanwendung der Theorie auf die eigene Theorie.

Von daher nehmen Foucault und Luhmann gegenüber einem emphatischen Kritikbegriff eine wohltuend skeptische Haltung ein. Der Kritikbegriff der Frankfurter Schule war immer in der Gefahr, ins Moralisierende zu kippen. Wo aber aus einer universalistischen Position heraus moralisiert wird, kochen schnell die Emotionen hoch. Foucaults archäologische Diagnostik und genealogisches Engagement wirkt dem gegenüber ähnlich abkühlend und darin aufklärend wie die systemtheoretische Beobachtung zweiter Ordnung. Kögler formuliert im Anschluss an Foucault: „Statt also auf der Ebene einer allgemeinen Moraltheorie zu denken oder bloß ´ideologisch` bzw. rein wertbezogen zu moralisieren, sollten wir lieber konkrete Analysen betreiben und die Entscheidung, was zu tun ist, den Subjekten selbst überlassen."[80] Bis auf den Begriff „Subjekt" hätte es Luhmann nicht besser sagen können.

3 Pastoraltheologische Irritationen nach Foucault und Luhmann

Was heißt das alles für die Pastoraltheologie? Wer jetzt eine „praktische Anwendung" dieser Theorien für die pastorale Praxis erwartet, der wird enttäuscht sein. Meine Quintessenz lautet vielmehr, dass die von Foucault und Luhmann eröffneten diskursiven Felder vor allem eine heilsame Irritation eingefahrener Wahrnehmungs- und Denkmuster ermöglichen. Sie verunsichern „Argumentationsstile und Beschreibungsformen, die Gewißheiten vortäuschen, wo in der Regel (sieht man nur einmal näher hin) gar keine sind"[81], so der Erziehungswissenschaftler und Adorno-Schüler Adalbert Rang. Ähnlich sieht Hans-Joachim Sander in der Theologie einen Bedarf zur Umkehr, nämlich „von jenen Teilen in der Theologie, die mit der Moderne an ein sprachliches Ende gekommen sind"[82].

An ein sprachliches Ende gekommen ist mit Foucault und Luhmann die Rede vom Menschen als Subjekt „im Sinne eines autonomen und selbstbestimmten Individuums"[83], wie es noch bei Hermann Steinkamp heißt. Das hat die Pastoraltheologie lange nicht wirklich realisiert, denn ihre Stärke lag ja in einer handlungstheoretischen Fundierung und damit in der Verteidigung der Person als Subjekt. Doch neben der bekannten sozialphilosophischen Subjektkritik entdecken heute theologische Organisationsberater mit Luhmann die sehr begrenzte (Veränderungs)Macht des Einzelnen in Sozialen Systemen wie Kirche oder Caritas[84]. Zugleich

79 Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 393.
80 Kögler, Foucault, 166.
81 Rang, Konstruktivismus, 351.
82 Sander, Gott im Zeichen der Macht, 105.
83 Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, 54.
84 Vgl. Rüdesheim, Kirchenberatung, sowie Heller / Krobath, Organisationsethik.

macht etwa die Systematische Theologie von Foucault her darauf aufmerksam, dass die auf Ähnlichkeit abzielende Grammatik des Subjekts „Differenzen und Pluralität nur sehr begrenzt ertragen kann"[85] und auch Gott in seiner Transzendenzqualität nur lebensfähig bleibt, „wenn er kein Subjekt wird, sondern *sujet* bleibt"[86].

Damit kann auch von einem weiteren Basisthema des Faches nicht mehr wie bisher gesprochen werden, von der „Option für die Armen". Gerade wenn man die Befreiungstheologie für eine der wichtigsten pastoraltheologischen Entdeckungen des 20. Jahrhunderts hält, muss man auch hierzulande die Selbsterkenntnis von Paulo Suess ernst nehmen, „daß es kein monolitisches Subjekt der Befreiung geben wird"[87], ebenso wenig wie dauerhaft homogene Basisgemeinden. Doch damit ist das Thema keineswegs durch. Unsere hochkomplexe Gesellschaft produziert nach wie vor Personen, die in fast allen Lebensbezügen auf der Negativseite verbucht werden: Schule abgebrochen, arbeitslos in der Wirtschaft, angeklagt vor Gericht etc. Statt Vollinklusion lassen sich Exklusionsbiographien beobachten, die innerhalb der Gesellschaft von diskursiven Praktiken hervorgebracht werden. Statt also programmatisch die Befreiung der Armen zu verkünden, müsste die Pastoraltheologie die Fährte gegenwärtiger Exklusionsdynamiken aufnehmen[88], und zwar mit jener theologischen Innovationskraft, die von den Ausgrenzungsprozessen her selbst gefordert ist. Das aber ist wohl eine Gegend in jenem unentdeckten Land, auf das Luhmann und Foucault hinweisen. Denn wenn sich pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in diakonische Bereiche der Exklusion hineinbegeben, „dann erleben sie sich selbst häufig ohnmächtig, hilflos, als kleines Rädchen im Getriebe, das eigentlich nichts bewegen kann"[89]. Was bleibt ist der Wunsch von Anne Kurlemann, „dass in der Pastoraltheologie der ´kleine` und ´kleinschrittige` Alltag eine andere Bedeutung gewinnt", weil es darum geht, „die großen theologischen Wörter in die Ebene von Lebenslagen und Lebenssituationen hineinzubuchstabieren"[90].

Was sich verändern könnte, ließe man sich als Pastoraltheologe auf die hier vorgestellten Analyse- und Denkbewegungen ein, sei nun noch an zwei anderen Spuren angedeutet: an der Entdeckung von Kontingenz durch Kultur und an der diskursiven Verortung des Faches.

---

85 Sander, Gott im Zeichen der Macht, 120.

86 Ebd., 107.

87 Suess, Befreiungstheologische Perspektiven, 299.

88 Vgl. dazu Weiß-Flache, Soziale Arbeit, sowie meinen Versuch: Schüßler, Selig die Straßenkinder.

89 Kurlemann, „Es ist uns nichts gegen die Kälte eingefallen", 313.

90 Ebd., 316.

3.1 Entsicherung durch Kultur: Wie kann sich Pastoral(theologie) auf Kontingenz einstellen?

Die von Foucault und Luhmann her rekonstruierten Felder des Wissens, bzw. des Wissens um das Nicht-Wissen, machen auf eine „epistemologische Verunsicherung"[91] aufmerksam, die für die Formierung heutigen Lebens und Denkens, zumindest hierzulande, konstitutiv erscheint. Es handelt sich um die Erfahrung, dass sich das, was uns ausmacht, im letzten als nicht-notwendig und von daher auch als ganz anders möglich offenbart. Jede Selbstverständlichkeit ist letztlich diskursive Produktion, ist eine ihre Voraussetzungen verdeckende Konstruktion, jedenfalls tarnt sie faktische Kontingenz[92]. Foucault und Luhmann sind auf je ihre Weise Entdecker und als solche auch Produzenten von Kontingenz.

Was unter diesem Stichwort begrifflich gefasst wird beschäftigt nicht nur die theoretischen Hinterzimmer der Realität, sondern wird an ganz handfesten Ereignissen erfahrbar wie einem plötzlichen Arbeitsplatzverlust, der Klonung menschlicher Gene oder dem Aufdecken von priesterlichem Kindesmissbrauch. Mit anderen Worten, der moralische Schein kann trügen (Missbrauch), das biologisch Unvorstellbare kann passieren (Klonen) und was nur für andere galt, kann plötzlich das eigene Leben zerstören (Arbeitslosigkeit). Was Luhmann und Foucault beschreiben hat also „keineswegs bloß mit einem akademischen Sprachspiel zu tun", sondern reflektiert eine „Umbruchphase der Moderne, der viele ihrer Selbstverständlichkeiten und eingespielten Routinen unter der Hand verschwinden"[93].

In dieser Situation sich auflösender Selbstverständlichkeiten befinden sich heute bekanntlich auch die meisten pastoralen Orte.[94] Fragen nach der eigenen Identität, dem christlichen Profil etc. gewinnen nicht nur in der Caritas, sondern auch in der Pfarreistruktur an Bedeutung und mit ihnen die verständliche Sehnsucht nach unmittelbar passenden Antworten. Es scheint, dass die hier vorgestellte Theorieperspektive die Dinge nicht vereinfacht, sondern zunächst so kompliziert macht, wie sie vermut-

---

91 Vgl. dazu den programmatischen Untertitel von Armin Nassehis Antrittsvorlesung an der LMU in München: Nassehi, Die Paradoxie.

92 In einer Spur von Aristoteles zu Luhmann gilt als kontingent „alles, was weder notwendig, noch unmöglich ist" (Luhmann, Beobachtungen, 96). Eine Sammlung systematisch-theologischer Beiträge zu dieser Problematik findet sich im evangelischen Bereich: Dalferth / Stoellger, Vernunft, Kontingenz und Gott. Vgl. v.a. den informativen Einleitungsartikel der Herausgeber, 1-44. Die Entdeckung von radikaler Kontingenz hat sowohl im Liberalismus als auch im Marxismus anregende Spuren hinterlassen. Vgl. für die liberale Tradition Rorty, Kontingenz, sowie für den (neo)marxistischen Diskurs Laclau / Mouffe, Hegemonie, die den Prozess der Verabschiedung der geschichtsphilosophischen „historischen Notwendigkeit" bis hin zur Ausweitung einer „Logik des Kontingenten" und radikaldemokratischen Ansätzen beschreiben, siehe ebd., 38.

93 Zitate Nassehi, Paradoxie, 26.

94 Man denke nur an die vielen Selbstvergewisserungsdokumente, wie die Leitbilder der Caritas, die Diözesanforen der Bistümer oder die Standortbestimmungen des eigenen Faches, wie in den PthI 2000-2.

lich auch sind. Möglicherweise ist damit aber ein Niveau zu erreichen, von dem aus die Suche aussichtsreich erscheint.

Die nahe liegende Strategie einer unmittelbaren Rückbesinnung auf die ehemals sicheren Traditionen und Werte, so lässt sich vermuten, kann heute keine letzten Sicherheiten erzeugen. Der Wittener Soziologe und Luhmann-Schüler Dirk Baecker sieht genau darin die doppelbödige Formation der gegenwärtigen Kultur. Kultur erscheint entgegen dem alltagssprachlichen Gebrauch heute „nicht etwa als Summe der Werte [...], mit denen eine Gesellschaft ausgestattet ist, sondern als eine mitlaufende Beobachtung, die zu jedem Wert den möglichen Gegenwert bereithält"[95]. Im Blick der Kultur wird das Einzigartige und Unbedingte relational vergleichbar. Kultur produziert also, „systematisch zweideutig"[96], zugleich Kontingenz *und* ein Bedürfnis nach Identität, normativer Orientierung und letztgültiger Gewissheit[97]. Baecker bezeichnet den modernen Kulturbegriff deshalb als eine Falle. „Er lockt mit Orientierung, hat aber nur die Ungewissheit zu bieten, wie lange die eine Orientierung gegenüber anderen Orientierungen aufrechterhalten werden kann."[98]

Das beschreibt ziemlich treffend die paradoxe Situation pastoraler Orte. In Zeiten, in denen die alte Gretchen-Frage gewaltig an Bedeutung gewinnt[99], wird die Pastoral der Kirche einerseits wieder interessant, jedoch bevorzugt als Produzentin von „fraglosen Hintergrundüberzeugungen"[100]. Gerade das Katholische erlangt dabei neue, aber eben fremdselektive Attraktivität. „Ein Katholizismus der einfach mit sich selbst identisch auftritt, hat [...] etwas Schlagendes – eine durch Jahrhunderte gemeißelte, interessante und faszinierend zu betrachtende Position. Mit einer Einschränkung: kaum jemand [...] will der Zumutung folgen, dem nachzuleben"[101], so ein aufmerksamer Beobachter von der Süddeutschen Zeitung.

Nahezu alle verfassten Orte des Christlichen befinden sich in diesem Strudel der kulturell erzeugten Zweideutigkeit, „die es ermöglicht, das, was der eine feiert, vom anderen kritisieren zu lassen"[102]. Man ist gezwungen, sich irgendwie auf diese Logik des Kulturbegriffs einzulassen, was aber problematisch ist, „weil er seine eigenen Operationen verheimlicht und an die Stelle eines Wissens um die Kontingenz die Emphase für sich

---

95 Baecker, Wozu Kultur, 9.

96 Ebd.

97 Vgl. zu diesem Begriff von Kultur: Baecker, Wozu Kultur, 46ff.

98 Baecker, Wozu Kultur, 50.

99 Vgl. dazu die Ausgabe 12/05 der „Literaturen" mit dem Titel „Wie gewaltig ist der Glaube" und darin besonders das Streitgespräch zwischen Gesine Schwan, Rüdiger Safranski und Gustav Seibt. Dessen Überschrift lautet faustisch: „Wie hast du's mit der Religion?".

100 Nassehi, Die Paradoxie, 18.

101 So Gustav Seibt in: Literaturen 12/05, 17.

102 Baecker, Wozu Kultur, 9.

selbst setzt"[103]. Um zu erkennen, wie das etwa auf dem Feld der Erwachsenenbildungspastoral funktioniert, denke man nur an eine Vortragsveranstaltung mit Anselm Grün oder Eugen Drewermann

Sinnangebote scheinen also vor allem dann zu einem Anker im Weltmeer der Möglichkeiten und Unsicherheiten zu werden, wenn sie sich selbst als notwendig und nur so möglich begreifen. Das begünstigt übrigens in allen Religionen jene Traditionen und Glaubenspraktiken, die auf der unwandelbaren und letztgültigen Annahme von Unwandelbarem und Letztgültigem beruhen oder dies jedenfalls symbolisieren. Immer geht es darum, „eine subjektive Chance gegen das Abenteuer der Kontingenz"[104] wahrzunehmen. Wer andererseits mutig in die Abgründe von Kontingenz blickt, dem verschlägt es mit Wittgenstein häufig die Sprache: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen"[105]. Die erfahrungsträchtige Stummheit esoterischer Mystik und eine fundamentalistische Abwehr der Zumutungen durch die Gegenwart markieren die beiden gegenwärtig erfolgreichsten Versionen von Religiosität.[106]

Beides sind aber letztlich defensive Strategien und es ist zu vermuten, dass man den Gott Jesu mit beiden verfehlt. Denn sie machen die Unbestimmbarkeit von Kontingenz unsichtbar, anstatt mit und in ihr Leben zu lernen. Genau dies aber ist heute die Herausforderung unserer Existenz und mit Karl Rahner die Aufgabe Praktischer Theologie: „Christliche Heilsvermittlung ist so gerade das Gegenteil eines Analgetikums (´Opiums für das Volk`), nämlich das Offenhalten der Wunde, die tödlich ist."[107] Es sind die besten Traditionen christlicher Spiritualität, die sich der hier angedeuteten Paradoxie kontingenzsensibler Glaubensüberzeugung bewusst wurden. So hat in der Haft Dietrich Bonhoeffer der Bodenlosigkeit von Glauben und Leben eine beinah schwebende Sprache verliehen: „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden müssen. [...] Vor und mit Gott leben wir ohne Gott."[108]

Es wären also Glaubensformen und Praktiken im Volk Gottes zu entdecken, die das Evangelium mit dem Wissen um die Kontingenz allen Daseins kreativ verbinden. So hält es etwa Gesine Schwan, Präsidentin der Europa-Universität Viadrina, für die eigentliche Herausforderung, „den eigenen Glauben existentiell verbindlich zu leben und zugleich die eigene Relationierung (nicht Relativierung!) im Bewusstsein zu haben. [...]

---

[103] Ebd., 51.

[104] Fuchs, Die Weltflucht der Mönche, 45.

[105] Wittgenstein, Tractatus, 115.

[106] Vgl. Baecker, Wozu Kultur, 52.

[107] Rahner, Selbstvollzug der Kirche, 194. Vgl. zur Bedeutung einer kontingenzsensiblen Spiritualität im Feld der Sozialpastoral Schüßler, Selig die Straßenkinder, Abschnitt C. III. 4.2.3. Zu Rahners Bedeutung für die Pastoral insgesamt vgl. Fuchs, Transzendenz Gottes.

[108] Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung.

Man muss den eigenen Glauben als Wagnis leben, das man niemandem oktroyieren kann."[109] Dafür dürfte dann weniger die Festigkeit der Glaubensüberzeugung unter Gleichgesinnten ausschlaggebend sein, als die Ehrlichkeit und Authentizität des Bekenntnisses unter Andersdenkenden.

3.2 Abschied vom Olymp der Kritik: Die Stärke diskursiver Bescheidenheit

Es ist eine verlockende Gefahr von universitärer Theologie, sich den beiden Versuchungen hinzugeben, die ihr von ihrem Ort nahe gelegt werden. Es ist dies die Verlockung einer doppelt privilegierten und somit erhabenen Perspektive auf die Welt. Einmal als Theologie gegenüber den anderen Wissenschaften, weil niemand sonst auf derart unangreifbar scheinende Orte wie Kirche und Gott verweisen könne. Und dann als Wissenschaft gegenüber den nicht-diskursiven Bereichen von Kirche und Welt, weil in der Wissenschaft Erkenntnis produziert wird, woanders dagegen eher nicht oder nur sehr begrenzt. Doch weil der Olymp der Wissenschaft weitgehend entzaubert ist und der Kirche samt ihrem Evangelium bekanntlich eine steife Briese ins Gesicht bläst, scheinen beide bedeutungsgenerierenden Strategien heute ins Leere zu laufen.

Was Clemens Sedmak mit etwas Wehmut für die Systematische Theologie formuliert, kann die Pastoraltheologie nicht schrecken. Nach dem Ende „der großen Systeme, der etablierten Selbstverständlichkeiten" ist seine Konsequenz: „Es ist Zeit, bescheidener zu werden" [110]. Mit Foucault und Luhmann lässt sich diese quasi gesellschaftlich verordnete Bescheidenheit von wissenschaftlicher Theologiebildung in ihren konstitutiven Seiten entdecken. Wissenschaft als diskursive Formation – auch die theologische – operiert autopoietisch. Das heißt, sie gewinnt ihre Offenheit für Themen durch die Geschlossenheit ihrer Perspektive. Am Beispiel der Pastoralkonstitution wird das für unseren Kontext deutlich. Ottmar Fuchs betont immer wieder zu Recht, dass keine menschliche Erfahrung für das Evangelium unzugänglich ist.[111] Kronzeuge dafür ist und bleibt „Gaudium et spes", indem dort über die Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi festgestellt wird: „Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände" (GS 1). Diesen gegenstandsbezogenen Universalanspruch[112] konnte die Pastoraltheologie aber erst erheben, nachdem sie sich aus dem Referenzsystem der Dogmatik zumindest programmatisch gelöst und sich eine selbstreferentiell operierende Eigen-

---

109 Gesine Schwan in: Literaturen, 12/05, 16.

110 Sedmak, Theologie in nachtheologischer Zeit, 90.

111 Vgl. dazu in „Lumen gentium": „ keine menschliche Tätigkeit, auch in weltlichen Dingen nicht, lässt sich ja der Herrschaft Gottes entziehen" (LG 26).

112 Universalanspruch meint von Luhmann her weder Widerspiegelung aller Realität, noch alleiniger Wahrheitsanspruch, noch völlige Erkenntnis des Gegenstands, sondern die Universalität der möglichen Gegenstände, indem die Theologie der Pastoral sich eben für alles „wahrhaft Menschliche" (GS 1) zuständig erklärt, jedoch unter einer besonderen Perspektive, nämlich dem „Licht des Evangeliums" (GS 4). Vgl. dazu Luhmann, Soziale Systeme, 9.

komplexität des Faches angedeutet hatte. Ob dies mit dem primären Bezug auf die Handlungstheorie auch erfolgreich gelang, sei dahingestellt. Jedenfalls wird seither um eine eigene Sprache und eine eigene Theorieabstraktion gerungen, auf die man sich mittlerweile auch beziehen kann, sei es innovativ oder defensiv.

Bedeutet diese wissenschaftliche Eigenkomplexität aber nicht automatisch den gefürchteten Relevanzverlust von praktisch-theologischer Theorie durch ein selbst verschuldetes Ghetto im Elfenbeinturm?[113] Möglicherweise verhält es sich eher anders herum, wenn z. B. die beschriebene Situation zur bescheidenen Konzentration auf die eigenen Stärken anregen würde. Gerade angesichts des Gewalt- und Totalitätspotentials von Religion, so der Evangelische Theologe Friedrich Wilhelm Graf, steht es der (Pastoral)Theologie gut zu Gesicht, „in ihre Erkenntnisvollzüge das Wissen um ihre epistemologischen Grenzen ´einzubauen` und Potentiale kritischer Selbstdistanz zu entwickeln"[114]. Entwirft sich Pastoraltheologie, wie es Rainer Bucher unlängst vorgeschlagen hat, etwa in Richtung einer theologischen „Kulturwissenschaft des Volkes Gottes"[115], könnte sie sich womöglich besser, weil sensibler und selbstreflexiver, auf die Ohnmacht und Gewalt produzierenden Paradoxien der Gegenwart einstellen.[116]

Das würde dann auch eine konstruktive Selbstkritik bedeuten, denn für die Pastoraltheologie als Wissenschaft liegt der Erfolg zweier wichtiger Aufgaben nicht allein in ihrer Macht: Sprachliche Werkzeuge für die „Praxis" bereitzustellen[117] und evangeliumsgemäße Veränderungen in Kirche und Gesellschaft durchzusetzen. Logik und Semantik von Wissenschaft neigen bekanntlich, und zwar heute konstitutiv, zur selbstreferentiellen Geschlossenheit und erlauben deshalb keinen Punkt-zu-Punkt-Transfer ihrer Inhalte in Organisationen und Personen kirchlicher Orte, sei es Gemeinde, Cityseelsorge oder Caritas. Gleiches gilt auch für die Veränderung der Gesellschaft durch theologische Konzepte. Welche Wirkung wissenschaftlich-theologische Texte in wirtschaftlichen, politischen oder protestbewegten Kontexten haben, „hängt nicht wiederum von

---

113 So etwa mit Verweis auf Rahner: Schmälzle, auf den Spuren Walter Benjamins, 214.

114 Graf, Wiederkehr der Götter, 277.

115 Vgl. dazu Bucher, Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft.

116 Das ist aussichtsreich, aber auch nicht ganz unkompliziert. Denn die „Kulturwissenschaften werden gewahr, dass sie selbst wie ihr Gegenstand involviert sind in die Produktion ihres Gegenstandes. Sie werden gewahr, dass sie bei der Dekonstruktion der Welt auch auf sich selbst stoßen, und sie verlieren damit alle Netze und doppelten Böden, die den Szientismus der Moderne mit denknotwendigen Aprioris, ontologischen Realitäten und objektiven Perspektiven abgesichert haben", Nassehi, Die Paradoxie der Sichtbarkeit, 25.

117 Deshalb ist die optimistische Selbstbeschreibung Praktischer Theologen: „sie stellen Schrift zur Verfügung und bieten Sprache an, um das Volk Gottes in Zeiten der Krise handlungsfähig zu machen" (Bauer, Kritik der Pastoraltheologie, 192, FN 52.), unter einen strukturellen Erfolgsvorbehalt zu stellen. Denn weil das Volk Gottes ihre lokalen Probleme jeweils selbst bearbeitet und dabei auch eigene theologische Sprache und Reflexion entsteht, kann die Praktische Theologie vielleicht Handlungsfähigkeit unterstützen und anregen, niemals aber „machen"!

wissenschaftlichen Kriterien ab"[118]. Keine praktisch-theologische Veröffentlichung wird also die Welt aus den Angeln heben, denn „Papier kommuniziert nicht!"[119]. Anders formuliert: Diskursive und nicht-diskursive kirchliche Orte sind systemtheoretisch füreinander zunächst einmal Umwelt!

Das bedeutet natürlich nicht die Belanglosigkeit Praktischer Theologie, sollte aber ihre Interventionspraxis verändern. Mit der eigenlogischen Autonomie von Diskursen und sozialen Systemen, soviel dürfte klar geworden sein, ist keineswegs eine monadische Autarkie gemeint. Die Effekte Praktischer Theologie darf man sich zwar nicht mehr so vorstellen, dass Kirchenleitungen, Wirtschaftszentralen oder politische Parteigremien einfach wissenschaftlich-theologische Ratschläge „annehmen".[120] „Dennoch kann innerhalb theoretischer Diskussionen genug ´Rauschen` und genug Irritation erzeugt werden, um die Semantik der Funktionssysteme auf bisher nicht genutzte eigene Möglichkeiten aufmerksam werden zu lassen."[121] Diese Chance hat jedoch wenig Chancen, wenn der Sinn des akademischen Theologietreibens im Eigenen zwar programmatisch erklärt wird, dabei aber nicht in den Blick kommt, wie dieser Sinn im Außen bzw. der Umwelt auch Bedeutung und Resonanz erlangen kann. Um diese Resonanz zu ermöglichen muss sich die Praktische Theologie in das Feld der Differenzen zwischen ihrer Eigenlogik und der Systemlogik anderer Räume im Volk Gottes hineinbegeben. Praktische Theologen wären dann tatsächlich Vertreter jener paradoxen Spezies „hochspezialisierte(r) Allround-Dilletanten"[122], die zwischen der Rationalität theologischer Archive und der Eigenkomplexität pastoraler Felder ständig hin und her unterwegs wären, denn Systemgrenzen zu „kreuzen ist kreativ" [123] und erzeugt Erkenntnis.[124] Dafür hilfreiche Organisationssettings wären Projekte oder Kampagnen, in denen fest umrissene Kooperationen und punktuelle Vernetzungen stattfinden könnten.

Wären also theologisch-diskursive Orte von Kirche vorstellbar, die genug Rauschen und genug Irritation erzeugen, um andere Räume in Kirche und Gesellschaft auf ihre ungenutzten Möglichkeiten zu stoßen? Im besten Fall müssten sie dann zumindest zu dem fähig sein, was Rainer Bucher als Intellektualität bezeichnet, nämlich „*die Fähigkeit [...], die Wirklichkeit*

---

118 Kneer, Rationalisierung, 395.

119 Heller / Krobath, Kirche verstehen, 40

120 Ähnlich der Soziologie scheint auch für die Pastoraltheologie die größte Herausforderung darin zu liegen, „daß sie nicht mehr wie noch vor ein bis zwei Generationen zur hemdsärmligen Tat aufrufen kann, sondern eher davor warnen muß, allzu hemdsärmlig auf eine Linearität von Planungshorizont und Folgekonstellation ökonomischer, politischer, militärischer, wissenschaftlicher oder pädagogischer Prozesse zu hoffen" (Nassehi, Die Paradoxie, 26).

121 Luhmann, zitiert nach Kneer, Rationalisierung, 396.

122 Bauer, Kritik der Pastoraltheologie, 192.

123 Luhmann, Gesellschaft, 61.

124 Siehe dazu auch oben FN 11.

gleichzeitig aus mehr als einer Perspektive zu sehen"[125]. Und sie müssten damit so standfest umgehen können, um als Bewohner mehrerer Welten nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren, sondern an den und jenseits der Grenzen der Systeme und Praktiken den Gott zur Sprache bringen zu können, „dessen Name eine permanente ´Leerstelle` in der Mitte unserer Ordnung der Dinge markiert – und aber doch nur dort zu finden ist"[126]. Das bedeutet dann doch noch eine wirklich theologische Kritik der Gegenwart, die alle profanen wie religiösen Verabsolutierungen unserer Zeit mit ihre Basisunterscheidung dekonstruieren dürfte, nämlich mit der christologisch in unsere Welt copiert und damit offenbaren Differenz zwischen Mensch und Gott.

4 Schluss

Eines ist wohl deutlich geworden: Wenn sich die Praktische Theologie auf das weitgehend unentdeckte Land nach Foucault und Luhmann einlässt, macht sie sich das Leben erst einmal schwerer und nicht leichter. Doch vielleicht ist genau das an der Zeit, wenn sich die Landschaft des Faches wirklich im Terrain des allzu Vertrauten befindet. Oder wie Rainer Bucher es ausgedrückt hat: „Die Metaphern und Chiffren für die Gegenwart kommen in ihr einfach zu schnell, und also auch die Ziele und Appelle an sie".[127] Es braucht theoretische Neugierde, die eine Verfremdung der jeweils vertrauten Perspektive, Methode, Handlungsweise provoziert. Und zwar nicht um der Verfremdung willen, sondern um die eigene theologische Perspektive den Differenzen, Kontingenzen und Paradoxien auszusetzen, die das Leben in der Weltgesellschaft vom fränkischen Bauerndorf über die Pariser Vororte bis in die Zentren nach Rio de Janeiro und New York so gefährdet und spannend zugleich machen.

Insofern ist die Wendung des Konzils, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten, auch keine beruhigende Lösung für pastorales Handeln, sondern deren ständige Provokation und Infragestellung. Weder die Zeichen der Zeit noch das Licht des Evangeliums gibt es heute als fraglose Sicherheit im Singular. Wie kontingenzsensibel ist die Wahrnehmung der Gegenwart oder zeichnet sich der kirchliche Blick in die Zeit nicht oft durch eine hohe Resistenz gegenüber ihren überraschenden Paradoxien aus? Und wie gelingt es von daher den Botschaften des Evangelium jene Leuchtkraft abzuringen, die unsere komplexen Existenzen erhellen könnte?

Wenn angesichts der Krise „die ressentimentgeladene Gegenwartsdenunziation"[128] wirklich eine der bestimmenden Logiken kirchlichen Handelns ist, dann sind die Wege ins unentdeckte Land mit Foucault und

---

[125] Bucher, Katholische Intellektualität, 161.
[126] Bauer, Kritik der Pastoraltheologie, 216.
[127] Bucher, Gegenwart. Nicht Exil, 191.
[128] Bucher, Zum Philosophiebedarf, 181.

Luhmann dringender denn je. Beide sind quasi ethnologische Entdecker der eigenen Kultur und Gesellschaft, die im Vertrauten das Fremde aufdecken konnten.

Vielleicht nur ein kleiner Trost, aber schon Shakespeares Hamlet wusste um die lähmende Furcht vor den Konstellationen des Neuen: „Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod – das unentdeckte Land, von des Bezirk kein Wandrer wiederkehrt – den Willen irrt, dass wir die Übel, die wir haben, lieber ertragen, als zu unbekannten fliehn."[129]

Literatur

- Baecker Dirk, Für eine Vernunft der Zigeuner: Beobachten muss man lernen. Luhmann (8.12.1927 – 6.11.1998), in: Berliner Zeitung (48) vom 20.11.1998, 3.
- Ders., Wozu Kultur? Berlin 2003.
- Bauer, Christan, Transgressionen der Moderne. Grenze und Horizont einer Theologie nach Gottes und des Menschen Tod, in: ders./ Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 19-47.
- Ders. Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucualt und Michel de Certeau, in: ders. / Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181-216.
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge, Gütersloh 1994.
- Bucher, Rainer, In weiter Ferne, so nah. Zum Philosophiebedarf der Praktischen Theologie, in: Bucher, Alexius J (Hg.), Welche Philosophie braucht die Theologie?, Regensburg 2002, 163-188.
- Ders., Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: Ders. / Krockauer, Rainer (Hgg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, Münster 2005, 183-199.
- Ders., Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: Nauer, Doris / Bucher, Rainer / Weber, Franz (Hgg.): Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 65-70.
- Ders., Katholische Intellektualität. Ein Versuch, in: Wort und Antwort 46 (2005), 158-164.
- Caruso, Paulo,: Gespräch mit Michel Foucault, in: Foucault, Michel, Von der Subversion des Wissens, München 2000, 7-27.
- de Certeau, Michel, Kunst des Handelns, Berlin 1988.
- Dalferth, Ingolf U. / Steollger, Phillip (Hgg.), Vernunft, Kontingenz und Gott: Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000.
- Dosse, François, Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2. Die Zeichen der Zeit: 1967 – 1991, Hamburg 1997.
- Engelmann, Jan (Hg.), Die kleinen Unterscheide. Der Cultural Studies-Reader, Frankfurt a. Main – New York 1999.

[129] Shakespeare, Werke, 247.

- Foucault, Michel, Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: Dreyfus, Hubert L. / Rabinow, Paul (Hgg.): Michael Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1987, 243-261.
- Ders., Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt a. M. 1993.
- Ders., Foucault. Ausgewählt und vorgestellt von Pravu Mazumdar, München 1998 (Philosophie jetzt!).
- Ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1994.
- Ders., Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Michael Foucault, Von der Subversion des Wissens, München 2000, 69-90.
- Ders., Von der Subversion des Wissens, München 2000.
- Ders., Michel Foucault, Short Cuts. Herausgegeben von Peter Gente, Heidi Paris und Martin Weinmann, Frankfurt a. M. 2001.
- Fuchs, Ottmar, „Es ändert sich ja doch nichts...!" – Zum Systemtheoretischen Nachholbedarf einer subjektempfindlichen Praktischen Theologie, in: PthI 20, 90-111.
- Ders., Die Pastoral im Horizont der „unverbrauchten Transzendenz Gottes" (Karl Rahner), in: ThQ 185, 268-285.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1989.
- Heller, Andreas / Krobath, Thomas (Hgg.), Organisationsethik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie, Freiburg/Br. 2003.
- Dies., Kirchen verstehen und als Organisationen gestalten, in: dies. (Hgg.), Organisationsethik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie, Freiburg/Br. 2003, 14-43.
- Hemmiger, Andrea, Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin - Wien 2004.
- Kneer, Georg, Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Zum Zusammenhang von Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Habermas, Foucault und Luhmann, Opladen 1996.
- Kolf-van Melis, Claudia, Tod des Subjekts, Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik, Stuttgart 2003 (Praktische Theologie heute 62).
- Kogler, Hans-Herbert, Michael Foucault, Stuttgart 2004.
- Kurlemann, Anne, „Es ist uns nichts gegen die Kälte eingefallen" (D. Sölle). Lernprozesse diakonischer Pastoral und ihre Herausforderungen, in: Nauer, Doris / Bucher, Rainer / Weber, Franz (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 313-316.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 2000.
- Luhmann, Niklas, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1987.
- Ders., Reden und Schweigen, in ders. / Fuchs, Peter, Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1989, 7-20.
- Ders., Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990.
- Ders., Soziologie des Risikos, Berlin-New York 1991.
- Ders., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992.
- Ders., „Was ist der Fall?" und „Was steckt dahinter?". Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, in: Zeitschrift für Soziologie 22 (1993), 245-260.

- Ders., „Wie konstruiert man in eine Welt, die so ist, wie sie ist, Freiheit hinein?", in: Bardmann, Theodor M. (Hg.), Zirkuläre Positionen. Konstruktivismus als praktische Theorie. Opladen 1997, 67-83.
- Ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1998.
- Ders., Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung, in: ders., Aufsätze und Reden. Herausgegeben von Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, 262-296.
- Matzig, Gerhard, Der Große Graben. Das Ende der Konsens-Gesellschaft, München 2005.
- Münker, Stefan / Roesler, Alexander, Poststrukturalismus, Stuttgart 2000.
- Nassehi, Armin, Die Paradoxie der Sichtbarkeit. Für eine epistemologische Verunsicherung der (Kultur-)Soziologie, in: Beck, Ulrich / Kieserling, André (Hgg.): Ortsbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Soziologie betreiben will, Baden-Baden 2000, 17-29.
- Ders., Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 2003.
- Rahner, Karl, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung Praktischer Theologie (Sämtliche Werke Bd. 19), Düsseldorf-Freiburg/Br. 1995.
- Rang, Adalbert, Konstruktivismus und Pluralismus. Aspekte ihrer Relevanz für die Kultur- und Sozialwissenschaften, in: Drewek, Peter (Hg.), Ambivalenzen der Pädagogik: Zur Bildungsgeschichte der Aufklärung und des 20. Jahrhunderts; Harald Scholz zum 65. Geburtstag, Weinheim 1995, 351-363.
- Reckwitz, Andreas, Die Logik der Grenzerhaltung und die Logik der Grenzüberschreitung: Niklas Luhmann und die Kulturtheorien, in: Burkhart, Günter / Runkel, Gunter (Hgg.): Luhmann und die Kulturtheorie, Frankfurt a. M. 2004, 213-240.
- Rorty, Richard, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M. 1992.
- Ders., Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a. M. 2003.
- Rüdesheim, Christoph, Kirchenberatung. Grundlagen einer systemtheoretischen und theologisch verantworteten Interventionspraxis, Freiburg/Br. 2004.
- Sander, Hans-Joachim, Gott im Zeichen der Macht – ein Diskurs über die Moderne hinaus. Theologie nach Foucault, in: Bauer, Christian / Hölzl, Michael, Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 105-141.
- Schmälzle, Udo, Auf den Spuren Walter Benjamins. Glaubenspraxis im Spannungsfeld zwischen messianischer Hoffnung und der Faktizität des profanen Überlebenskampfes, in: Nauer, Doris / Bucher, Rainer / Weber, Franz (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 213-217.
- Schüßler, Michael, Selig die Straßenkinder. Perspektiven systemtheoretischer Sozialpastoral, Mainz 2006 (im Erscheinen).
- Sedmak, Clemens, Theologie in nachtheologischer Zeit, Mainz 2003.
- Shakespeare, William, Werke in vier Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von Irmgard Walter. Band 1, Salzburg 1983.
- Sloterdijk, Peter, Luhmann, Anwalt des Teufels, in: ders., Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt a. M., 82-141.
- Stäheli, Urs, Politik der Entparadoxierung. Zur Artikulation von Hegemonie- und Systemtheorie., in: Butler, Judtih / Critchley, Simon / Laclau, Ernesto / Žižek, Slavo u.a. (Hgg.), Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus (Herausgegeben von Oliver Marchart), Wien 1998, 52-66.
- Steinkamp, Hermann, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999.
- Stichweh, Rudolf, Die Weltgesellschaft, Frankfurt a. M. 2000.

- Suess, Paulo, Befreiungstheologische Perspektiven an der Jahrtausendwende, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 83, 292-303.
- Weiß-Flache, Martin, Soziale Arbeit – Machtpraktiken zwischen Gnade und Un-Gnade, in: Bucher, Rainer / Krockauer, Rainer (Hgg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, 122-136.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlungen, Frankfurt a. M. 1964.

Jochen Flebbe

Wie gut reimt sich Gott?

Biblisches Plädoyer für einen künstlich bereiteten Monotheismus

Wie gut können, wie gut müssen poetische Texte von Gott sein? Und was können sie und was müssen sie aussagen? Immerhin können in viel gesungenen Liedern ganze Welten verborgen sein, und kunstvoll lässt sich der biblische Gott wohl auch im Gesangbuch finden. Dafür kann EG 487 in besonderer Weise als Testfall dienen:

1. Abend ward, bald kommt die Nacht,
schlafen geht die Welt;
denn sie weiß, es ist die Wacht
über ihr bestellt.

2. Einer wacht und trägt allein
ihre Müh und Plag,
der läßt keinen einsam sein,
weder Nacht noch Tag.

3. Jesu Christ, mein Hort und Halt,
dein gedenk ich nun,
tu mit Bitten dir Gewalt:
Bleib bei meinem Ruhn.

4. Wenn dein Aug ob meinem Wacht,
wenn dein Trost mir frommt,
weiß ich, daß auf gute Nacht
guter Morgen kommt.

Dem Beginn des Liedes gelingt es, archaische menschliche Erfahrung in kürzeste Worte zu fassen: die Erfahrung der Zeit. Dass es Abend geworden ist, weist auf die Situation eines vergehenden Tages hin, und die Weiterführung zeigt, dass auch dieser Punkt nicht ewig bleibt. Er steht schon unter dem Zeichen des herankommenden Nächsten. Alle Rede geschieht nur mit den nötigsten Worten, ein Wort als Subjekt und ein knappes als Prädikat, umso mehr kommt das „bald" zum Zuge, und die Überschattung des jetzigen Zeitpunkts durch das Kommende tritt deutlich hervor. Von der Welt wird dabei merkwürdig geschlossen gesprochen, vormodern. Das, was sie weiß und worum es geht, erscheint hier als Verbalabstraktum unpersönlich, allgemein-religiös, militärisch-national: Die Wacht. Es ist ein Ding, eine Einrichtung, die hier statisch erscheint. Von

einer Handlung ist nicht die Rede, vielmehr „ist die Wacht bestellt". Es kann die Wacht am Rhein sein, eine militärische Ordnung, der Weltgeist kann es sein, die Götter, eine höhere Macht, das Schicksal.

Gewaltig öffnet sich in der zweiten Strophe der Blick. Wieder ist es ein einziges Wort, wie der „Abend" der ersten Strophe, das die ganze Situation bestimmt: „Einer". Kein Ding, keine Macht, kein Schicksal – eine Person. Eine Person? Dann wäre vielleicht von einem Mann oder einer Frau die Rede. Das ist es aber nicht. So umgibt diesen „einen" noch ein Geheimnis. Aber als „einer" ist er doch persönlich fassbar. „Einer allein" ist von allem anderen unterschieden und erinnert an Dtn 6,4. Einer allein schließt jeden Synergismus aus. Und dieser eine handelt. Nichts ist mehr statisch, keine Wacht ist mehr bestellt. Dieser eine wacht und trägt. Er trägt Mühe und Plage und erleichtert somit in Not. Und er ist sozial: Er lässt keinen allein, Beziehung und Kontakt schafft er. Indem er ihre, der Welt Müh und Plag trägt, erhält er sie wohl, creatio continua. Jetzt und nur so verstehen wir die geschlossene Rede von der Welt aus der ersten Strophe. Und indem Er keinen Unterschied zwischen Nacht und Tag kennt – was ja genau das war, was den Menschen in der ersten Strophe ausgemacht hat –, erweist er sich als der Ewige. Wir können also aus der zweiten Strophe resümieren: Ohne dass sozusagen ein einziges Wort gefallen ist, wurden wir von einer diffusen, allgemeinen Vorstellung einer höheren Ordnung geführt zum biblischen Gott des Alten Testaments, der der eine Gott ist, neben dem es keine anderen Götter gibt, der die Erde erschaffen hat, der der Ewige ist und der die Beziehung zu den Menschen sucht und helfend eingreift.

Was fehlt noch? Der aufmerksame biblische Leser weiß es: Der Name. Die letzte Hülle fällt in der dritten Strophe: wieder am Anfang. Mit dem ersten Wort wird die stufenweise Enthüllung komplettiert. Der eine Gott, so göttlich er sich auch in Strophe zwei präsentiert hat, ist tatsächlich eine unverwechselbare Person und ein „menschlicher" Gott: Er hat einen Namen. Auch dieser Name gehörte schon zum Gott des Alten Testaments und für die Christen heißt er hier: Jesus Christus. (Es ist überhaupt nicht schlimm, dass eine Person unterschiedlich benannt wird, das ändert nichts an der Einheit und Selbigkeit der Person.) Und nun ist die Beziehung da. „Mein" und „dein" und die Anrede des Menschen an den einen Gott, den man bei seinem Namen nennen kann. Diese Beziehung verlangt, wie jede Beziehung, Beziehungspflege: Den Gottesdienst. Einen Ort, eine Zeit, die der Mensch Gott widmet, wo er Gottes gedenkt. Anders ist christliches Leben nicht vorzustellen, „dein gedenk ich nun". Und weiter geht's mit dem biblischen Gott: „Tu mit Bitten dir Gewalt". Diese nach Wilhelm und Jakob Grimm im 19. Jahrhundert in Mode gekommene Wendung spricht die wohl faszinierendste Erfahrung der biblischen Glaubenszeugen mit Gott aus: Man kann mit ihm reden und rechten, wie mit einem Menschen. Er ist nicht der unbewegte Beweger. In schöner Dialektik ist er ein objektivierbares Subjekt, das bei frei bleibendem eigenen Entschluss durch äußeres und äußerstes Gebet dazu gezwungen –

denn nichts anderes sagt die neumodische Wendung aus – werden kann, wenn es will, seinen Entschluss zu überdenken, sein Tun zu ändern: zum Wohle des Menschen.

In der vierten Strophe wird's nun persönlich nach dem kunstvollen Stufenkatechismus ohne Worte. Der Höhepunkt der Steigerungen war erreicht. Nun sitzt der Beter allein auf der Bühne. Die Vorhänge sind wieder zu, deren Öffnung einen kurzen Blick auf Gott erlaubt haben; Die Welt, von der in der ersten Strophe die Rede war und die zur Offenbarung Gottes geführt wurde, ist wieder draußen. Gegenüber den drei ersten Strophen hat so die Situation gewechselt: Wurde bis hin in die dritte Strophe hinein beschrieben, so wird das „dein Gedenk ich nun" jetzt vollzogen. Nur das betende Ich spricht allein mit dem biblischen Gott, ungestört und vertraut. Ps 17,2 und der Kern der Israelbeziehung Gottes klingen an. Hier wird dann in der intimen Rede zwischen Gott und Mensch ein letztes biblisches Element festgehalten: Gott ist kein Automatismus und kein apotropäischer Talisman. Nicht immer frommt seine Hilfe, nicht immer gibt er nur Gutes. Das „weiß ich" aber bleibt bestehen. Der nicht immer nur gute Gott ist und bleibt ein Gott der Verheißung einer guten Zukunft. Denn ihm steht der hilfsbedürftige Mensch gegenüber. So geht das Lied exakt vom Abend in der ersten Strophe bis (fast) genau zum Morgen in der letzten Strophe. Die Zeit, in der der Mensch aktiv ist, ist nicht im Blick, sondern der Mensch wird beschrieben als ausgelieferter, vom Dunkel bedroht, angesichts dessen er kein Handeln und Gestalten entgegenzusetzen hat. Hier folgt nicht der Abend auf den Morgen, sondern der Morgen auf die Nacht. Nur wenn der Mensch seine eigene Begrenzung positiv getragen und aufgehoben weiß durch Gott, kann daraus im Anschluss das eigene Gestalten folgen.

Kein Wunder, dass der Dichter dieses biblischen Gottes, der uns von den national-religiösen Ordnungen der Welt zur intimen Zwiesprache mit dem biblischen Gott geführt hat, Mitglied der Bekennenden Kirche war, das mit „Einer allein" dem Führer seinen absoluten Anspruch streitig gemacht hat. In dem Weg von der ersten bis zur vierten Strophe spiegelt sich zugleich auch der Weg Rudolf Alexander Schröders selber vom national orientierten Dichter zum kunstvollen Glaubenszeugen wieder.

Darüber hinaus zeigt sich in EG 487 in nahezu unerreichter Weise, dass unser hinsichtlich seiner Darstellung überaus eifernder Gott nach Dtn 4,23f nicht nach irgendwelchen Texten verlangt, die irgendetwas Religiöses allgemein und nach Belieben zusammenreimen. Sondern „der künstlich und fein dich bereitet" verlangt genau das von ihn abbildenden poetischen Texten, denn nur auf diese Weise kann die anspruchsvolle Ästhetik seiner Barmherzigkeit dargestellt werden.

Rezensionen

Richard Hartmann

W. Nethöfel, K.-D. Grunwald (Hgg.): Kirchenreform Jetzt!

Projekte – Analysen – Perspektiven

„Reform schafft Reform." (223) Dieser fast banale Satz aus einem Beitrag über die Angebotskarte für das Evangelische Wiesbaden kann fast als Programmaussage für die Publikation „Kirchenreform jetzt! Projekte Analysen Perspektiven" gelten. Die Initiatoren dieser Publikation, Wolfgang Nethöfel und Klaus-Dieter Grunwald, sind sich darüber einig, dass die konkrete Wirklichkeit der Gemeinden und funktionalen Dienste der evangelischen Landeskirchen vor einem dringenden Reformbedarf stehen, der endlich intensiver vernetzt werden sollte. Ein solches „Netzwerk" der Reform treibt sie um. Darum versuchen sie Menschen aus unterschiedlichen Bereichen zusammenzuführen und setzen auf Gewinne in der Rezeption von „best practice"-Dokumentationen. „Nicht kopieren, sondern kapieren!" rät dazu Bischof Ulrich Fischer, Landesbischof in Baden im Vorwort.

In ihrer Einleitung (9–38) beschreiben Wolfgang Nethöfel, Professor für Sozialethik in Marburg, und Klaus-Dieter Grunwald, Oberkirchenrat und Jurist bei der EKHN, Intention und Konzept dieses Buches und, mehr noch, einer dahinter stehenden Arbeitsgemeinschaft. Sie erkennen die unbedingte Reformnotwendigkeit in den Kirchen, vor dem Hindergrund der Globalisierung, der immer ausdifferenzierteren Gesellschaft und des Relevanzverlusts der Kirche in immer größeren Zusammenhängen. Der reine Rückzug auf das überkommene Gemeindemodell wird der Kirche keine Zukunft mehr bescheren: „Der gewohnte Gottesdienst, zuverlässige Amtshandlungen, intensive Seelsorge und die Aufrechterhaltung eines hochschwelligen Clubangebots scheinen den Erhalt jedes einzelnen kirchlichen Gebäudes und aller Plan- und Kostenstellen zu erzwingen, obwohl die Zielgruppen immer älter und immer kleiner werden" (12). Effizienz- und Effektivitätsansprüche und Mindeststandards im *Kundenkontakt* werden immer noch zurückgewiesen. Insgesamt plädieren sie für eine höhere Professionalität kirchlichen Handelns und dazu auch der notwendigen Umschau (17) nach Alternativen.

Seit 2001 kommen im Netzwerk „Gemeinde und funktionale Dienste" TheologInnen, SoziologInnen und JuristInnen aus den Evangelischen Landeskirchen zusammen. Unter ökumenischem Bezug und in bundesweiter Öffnung werden im kollegialen Austausch vor dem Hintergrund von Interdisziplinarität, Wissenschaftlichkeit und Praxisbezug Lernsituatio-

nen geschaffen und konkrete Informationen erschlossen. Eine erste größere Öffentlichkeit war im Rahmen des Hannoverschen Kirchentags 2005 geschaffen worden. Inzwischen werden ausdrücklich auch Kontakte zur katholischen Kirche und zur Pastoraltheologie gesucht.

Wesentliche Leitfäden haben sich herausgebildet:

„1. Ehrenamt fördern – Zusammenarbeit zwischen Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen gestalten
2. Berufsprofile klären – Zuständigkeiten ordnen
3. In Kirchengemeinden und -bezirken Identität stärken und Profil entwickeln
4. Zusammenarbeit zwischen Gemeinden verbindlich gestalten
5. Gemeinsam leiten – Entwicklung verantworten." (20)

Was wird, warum, für wen, durch wen, mit wem und wie *angeboten*? Das sind die stets leitenden Fragen in Analyse und Präsentation der Erfahrungen.

Im zweiten Teil reflektiert Peter Scherle, Professor für Kirchentheorie und Kybernetik in Herborn, die Theorie einer nachhaltigen Kirchenentwicklung auch im Vergleich zu manchen Wachstumsbewegungen im amerikanischen Umfeld.

Dann folgt in den nächsten drei Teilen eine Vielfalt von Erfahrungsberichten, gegliedert nach

- Gemeindeebene
- übergemeindlicher und regionaler Projekte
- landeskirchlicher Ebene

Was hier dem katholischen Leser auffällt, sind viele Parallelitäten, die für das Interesse des Arbeitskreises zur ökumenischen Vernetzung sprechen. Manches könnte direkt aus einer unserer Gemeinden oder Strukturreformansätze kommen. Das ein oder andere klingt wohl vertraut oder macht geradezu Lust, auch diese Idee zu übertragen und auszuprobieren:

Wie kann eine Pluralisierung der Angebote gelingen, wie ist Kirchturmspolitik oder auf diözesaner Ebene Domkirchenpolitik aufzubrechen, wo sind Widerstände, wo Energien zur Veränderung? Können sozialräumliche und lebensweltliche Ansätze fruchtbar gemacht werden? Kennen wir überhaupt in größerem Raum unsere Angebotspalette? Wie steht es um ökonomische Möglichkeiten (nicht nur Zwänge) zum Beispiel im Immobilienmanagement?

Die Beiträge zeugen tatsächlich von den unterschiedlichen Perspektiven der AutorInnen und sind authentische Zeugnisse von Menschen, die Reformen wagen, um Zukunft zu gestalten.

Dem aufmerksamen Theologen kommen zugleich etliche Anfragen, deren Diskussion jenseits der Praxisorientierung Raum gegeben werden sollte, um nicht einer rein strukturorientierten Reform das Wort zu reden.

- Mir fehlt eine Klärung des Kirchen- und Gemeindebegriffs, zumindest zieht sie sich nicht erkennbar durch die Beiträge durch. Die Gefahr lauert, dass alles für gut geheißen wird, was zumindest kurzfristig Reform sichert und Erfolg zeitigt. Die Diskussion einer Kriteriologie wird gerade auch im ökumenischen Dialog und besonders in der Platzierung ökumenischer gemeinsamer Kirchenprojekte notwendig werden.

- Bei aller Betonung der Ehrenamtlichkeit steckt doch die Kundenmetapher als eine der Leitideen hinter manchem Beitrag. Jedoch frage ich, ob es angemessen ist, sowohl im Verhältnis amtlicher Kirche zu ihren Mitgliedern wie und erst recht im Verhältnis einer missionarischen Kirche zu „Außenstehenden" von „Angebot" und „Kunde" zu sprechen.

- Insgesamt wird es spannend, noch mehr als bislang Praxis auch ekklesiologisch und theologisch einzuordnen und zu beleuchten.

- „Kirchenreform jetzt!" ist schließlich ein Titel, der katholische Leser eher an große Kirchenreform, neues Konzil oder Reformation denken lässt. Kirchliche Praxisreform ist eher das, wozu dieses Buch hinführt.

Insgesamt scheint mir hier ein spannendes Ansinnen vorzuliegen und ich habe mich gerne bereit erklärt, für dieses Netzwerk einer der Brückenköpfe zu den katholischen PastoraltheologInnen zu werden. Die Lektüre dieses Buches möge noch andere neugierig machen.

Richard Hartmann

Wolfgang Nethöfel / Klaus-Dieter Grunwald (Hgg.), Kirchenreform jetzt! Projekte – Analyse - Perspektiven, Schenefeld 2005.

Autorinnen und Autoren

Christian Bauer
Institut M.-Dominique Chenu
Schwedterstr. 23
D-10119 Berlin
Fon (privat): +49 (0) 911 5209517
eMail: christian.f.bauer@gmx.de

Prof. Dr. Gottfried Bitter
Professor em. für Religionspädagogik/Homiletik
Tannenweg 2
D-53424 Remagen
Fon: +49 (0) 2228 282

Prof. Dr. Karl Bopp
Professor für Pastoraltheologie
Don-Bosco-Str. 1
D-83671 Benediktbeuern
Fon: +49 (0) 8857 88-185
eMail: bopp@pth-bb.de

Jochen Flebbe, Dipl.-Theol.
Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät
Abteilung für Neues Testament
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7577
Fax: +49 (0) 228 73-9370
eMail: jflebbe@uni-bonn.de

Prof. Dr. Walter Fürst
Professor em. für Pastoraltheologie
Breitbacher Graben 24
D-53604 Bad Honnef
Fon: +49 (0) 2224 10827
eMail: w.fuerst@uni.bonn.de

Prof. Dr. Richard Hartmann
Professor für Pastoraltheologie und Homiletik
Am Wynberg 7
D-36039 Fulda
Fon: +49 (0) 661 3802720
Fax: +49 (0) 661 3802740
eMail: richard-hartmann@vr-web.de

Prof. Dr. Bernd Lutz
Professor für Pastoraltheologie
An St. Adelheid 5
D-51109 Köln
Fon: +49 (0) 221 892659
Fax: +49 (0) 221 891976
eMail: Lutz@PastoralundKatechese.de

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette
Professor für Religionspädagogik/Praktische Theologie
Emil-Figge-Str. 50
D-44227 Dortmund
Fon: +49 (0) 231 755-2874
Fax: +49 (0) 231 755-5455
eMail: mette@fb14.uni-dortmund.de

Dr. Hadwig Müller

Leiterin des Referates Missionarische Prozesse in Europa
Missionswissenschaftliches Institut
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. 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

Dr. Sebastian Schneider

Leiter der Arbeitsstelle Gemeindeentwicklung in Österreich
Seelsorgeamt der Erzdiözese Salzburg
Gaisbergstr. 7
A-5020 Salzburg
Fon: +43 (0) 662 8047-2495
eMail: sebastian.schneider@seelsorge.kirchen.net

Dr. Michael Schüßler, Dipl.-Päd.

Dozent an der Fachakademie für Sozialpädagogik der Caritas Erlangen
Büsumer Weg 22
D-90425 Nürnberg
Fon: + 49 (0) 911 9443224
eMail: michael.schuss@t-online.de

Prof. Dr. Maria Widl

Professorin für Pastoraltheologie und Religionspädagogik
Nordhäuser Str. 63
D-99089 Erfurt
Fon: +49 (0) 361 737-2571
Fax: +49 (0) 361 737-2509
eMail: maria.widl@uni-erfurt.de

Prof. Dr. Dr. Paul M. Zulehner

Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik
Maria-Theresien-Str. 3/25
A-1090 Wien
Fon: +43 (0) 1 4277-31201
Fax: +43 (0) 1 4277-9312
eMail: paul.zulehner@univie.ac.at

PThI

PastoralTheologische Informationen

theol



X

Leben aus der Wahrheit

Biographische Zugänge zur Praktischen Theologie

ISSN 0555-9308

26. Jahrgang, Heft 2006-2

Z 7

Pastoral-Theologische Informationen

Leben aus der Wahrheit

Biographische Zugänge zur Praktischen Theologie

26. Jahrgang, Heft 2006-2, ISSN 0555-9308

Impressum

Pastoraltheologische Informationen
ISSN 0555-9308
26. Jahrgang, Heft 2006-2

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

Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Redaktion
Reinhard Feiter,
Reinhard Schmidt-Rost,
Anja Stadler,
Dagmar Stoltmann

E-Mail
pthi@pastoraltheologie.de

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

Umschlaggestaltung
Julia Rejmann

Druck
Druckerei der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Preise
Der Preis für das Jahresabonnement (ab 2004) beträgt € 30,–, für das Einzelheft € 18,–; alle Preise zzgl. Versandkosten.

Für Mitglieder der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen ist der Preis im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Inhalt

Editorial 9

Vorworte 11

Heike Schmoll
Der wahre Petrus 12

Heike Schmoll
Judas, der Verräter 15

Leo Karrer
Das „Kreuz" mit dem Kreuz
Größte Gottesferne: größte Gottesnähe? 18

Erinnerung 27

Eberhard Jüngel
Einzig 28

Ottmar Fuchs
„Transzendenz"-Entdeckung in der Pause 29

Rainward Bastian
Dietrich Rössler und das Difäm –
Deutsches Institut für Ärztliche Mission 37

Michael Sievernich
Josef Maria Reuß (1906-1985) als Pastoraltheologe 40

Hartmut Heidenreich
Biographische Notiz:
Josef Maria Reuß (1906-1985) – Regens,
Professor für Pastoraltheologie, Weihbischof 58

Geschichte in Geschichten „überholen" 63

Reflexion 63

Volker Drehsen
Narrare necesse est
Eine essayistische Skizze zum Sinn des Erzählens
in praktisch-theologischer Sicht 64

Zu diesem Band

Verkündigung und Opfer, das war der Hauptinhalt des Heilsdienstes Jesu Christi. Im Dienst am Glauben und im sakramentalen Dienst wird Jesu Heilsdienst der Verkündigung und des Opfers fortgesetzt. Ein Leben in solchem Dienst bringt nicht nur denen Heil, denen gedient wird, sondern auch denen, die dienen. Es ist ein Wagnis, sich in seinem einzigen Leben mit dem ganzen Einsatz seiner Person und all seine Fähigkeiten diesem Dienst zu verschreiben. Aber schön ist das Wagnis, zu Gott überzulaufen.
Josef Maria Reuß: Seelsorge ohne Priester?

Daß Religion nicht bloß Eigentum oder innere Ausstattung privilegierter – oder gerade nicht privilegierter – Gruppen oder Individuen ist, dass sie vielmehr diejenige Perspektive aller menschlichen Wirklichkeit darstellt, die die Erneuerungsfähigkeit und die Überholbarkeit – die Transzendenz – dieser menschlichen Wirklichkeit wahrnimmt – das wird als Vernunft der Religion bezeichnet.
Dietrich Rössler: Die Vernunft der Religion

Vernunft vor dem Glauben und der Erkenntnis Christi ist Finsternis, aber im Glaubenden ist sie ein treffliches Werkzeug.
Martin Luther: Tischreden

Immer häufiger lockt es mich, Worte zu sichten, die ich in mir trage, sie fallen mir einzeln ein, aus verschiedenen Sprachen, und ich wünsche mir dann nichts mehr, als über ein einziges solches Wort lange nachzudenken. Ich halte es vor mich hin, dreh es herum, ich behandle es wie einen Stein, aber einen wunderbaren, die Erde, in der er lag, bin ich.
Elias Canetti

Das Wort ist tot,
der Glaube macht lebendig.
Friedrich Schiller: Maria Stuart

Der Glaube an Gott und die Herrlichkeit der Natur halten ewige Probe, während die Lehren, Dogmen und Wissenschaften der Menschen untergehen, nachdem sie ihre Zeit erfüllt haben.
Jacob Grimm: An Achim von Arnim

Als unverlierbaren Kinderglauben habe ich mir den an die Wahrheit bewahrt. Ich bin der Zuversicht, daß der aus der Wahrheit kommende Geist stärker ist als die Macht der Verhältnisse.
Albert Schweitzer: Aus meinem Leben und Denken

Das wahre Leben, das einzige von uns wahrhaft gelebte Leben, ist die Literatur.
Marcel Proust

Reinhard Schmidt-Rost
Plausible Passion
Zur Begründung einer Sprachform „Evangelisch“
als Medium für eine anspruchsvolle Religionspraxis 79

Reiner Preul
Die Wirkung der Predigt.
Bemerkungen zu einem vernachlässigten Aspekt 103

Harald Nehb
Transformationen
Zu Gottfried Benns artistischem Protestantismus 109

Anja Stadler
„Die ganze Wartburg im Kopf durch Rom tragen“
Friedrich Christian Delius' Erzählung
„Bildnis der Mutter als junge Frau“ 115

Reflektierte Religion 121

Heike Schmoll
Fels gegen den Atheismus 122

Erneuerung durch Erinnerung 125

Reflexion 125

Hans Martin Müller
Der Gerichtsgedanke im deutschen evangelischen Kirchenlied 126

Reinhard Feiter
Trösten – oder: Die Kunst, nicht trösten können zu wollen 149

Jochen Cornelius-Bundschuh
Differenzierung und Konzentration
Überlegungen zur Bedeutung des Gottesdienstes
für die Einheit des Protestantismus 161

Michael Meyer-Blanck
Die Bibel im Mittelpunkt des Seelsorgegesprächs 175

Reflektierte Religion 187

Gerlinde Feine
„Was willst du, dass ich dir tun soll?“
Predigt über 2. Könige 4,1-7 zum Ewigkeitssonntag 188

Dörte Gebhard
Über die Prädestination zum Heil, zur Freiheit und zum Gotteslob
Predigt über Epheser 1,3-14 ____ 193

Dorothee Löhr / Andreas Flick
Predigt über das Leben des Joachim Neander ____ 200

Zur Erneuerungsfähigkeit bilden
Religionspädagogische Reflexionen ____ 203

Reflexion ____ 203

Martina Blasberg-Kuhnke
Sterben und Tod in der gelebten Religion von Kindern –
ethische und religionspädagogische Aspekte ____ 204

Karl Ernst Nipkow
Kinder und Transzendenz ____ 211

Friedrich Schweitzer
Erziehung und Erlösung
Bildung zu menschlicher Erneuerungsfähigkeit? ____ 218

Reformation oder Rekreation durch Reorganisation? ____ 223

Reflexion ____ 223

Uta Pohl-Patalong
Der Pfarrberuf in einer veränderten Kirche
Kybernetisch-pastoraltheologische Reflexionen ____ 224

Gerd Rosenbrock
Mit Hoffnung auf das Leben und seine Erfahrungen und
vor allem auf den Geist Gottes –
Zur gegenwärtigen Debatte um die Ordination ____ 239

Doris Nauer
Transzendenz und Immanenz
Eine pastoral motivierte Skizze des jüdisch-christlichen Gottesbildes ____ 241

Reflektierte Religion ____ 255

Henry von Bose
Predigt bei der Verabschiedung von Kirchenrat Henry von Bose
in den Ruhestand am 24. November 2006 ____ 256

Erneuerung aus Geist oder Geld?
Das christliche Klima des Sozialen ____ **261**

Reflexion ____ **261**

Udo F. Schmälzle
Monetarisierung von Religion und Kirche:
Eine Herausforderung an die Praktische Theologie? ____ 262

Eberhard Hauschildt
Zur Bedeutung der Theorie des
„Dritten Sektors" für die Praktische Theologie
Kirchliches und öffentliches Christentum in einer anderen Perspektive 282

Martin Honecker
Menschenwürde in Medizin und Pflege ____ 298

Ulrich Mack
Das Problem einer ethischen Entscheidung für Eltern eines Kindes
auf der Intensivstation ____ 307

Henry von Bose
Armut im reichen Deutschland ____ 319

Reflektierte Religion ____ **327**

Antonia von Bose
„Du siehst mein Elend an
und nimmst dich meiner an in Not" (Psalm 31,8) ____ 328

Birgit Weyel
Neid (Genesis 37,3-11)
Predigt ____ 332

Reinhard Schmidt-Rost
Predigt über Jesaja 50,4 ____ 338

Autorinnen und Autoren ____ **345**

Dass Leben mehr bedeute, als ihm anzusehen ist, dass die Fülle des Lebens sich der unmittelbaren Anschauung nur partiell erschließe, solches Wissen formuliert und verwaltet Wissenschaft, bewahrt und vermittelt Religion. Beide bearbeiten die Grenzen subjektiver Fähigkeit zur Erfassung von Realität – durch Analysen und Reflexionen die Wissenschaften, durch Bilder und Deutungen, Handlungen und Vollzüge die Religionen.

In der Christlichen Theologie durchdringen sich Religion und Reflexion. Sie reflektiert Lehre und Leben, Theorie und Praxis der christlichen Religion in ihren verschiedenen Ausprägungen, um deren Wirkungen den Menschen – immer besser – zugute kommen zu lassen und sie vor schädlichen Folgen von Religion zu bewahren. Im Teilsystem Wissenschaft angesiedelt, fühlt sie sich dort aber nicht vollständig und ausschließlich beheimatet, weil ihr (teilnehmendes) Interesse auch der religiösen Praxis gilt und gelten muss, denn diese ist teils historisch, teils philosophisch ihr Gegenstand, und dabei stellt sich außerdem immer wieder die Frage, wie weit die Theologie von ihrem Gegenstand berührt sein muss, um sich von Religionswissenschaft zu unterscheiden.

Die praktische Theologie hat sich als ein Zweig des neuzeitlichen Christentums seit dem 19. Jahrhundert über der Aufgabe verselbstständigt, die Praxis gelebter Religion reflektierend und deren Gestaltung orientierend zu begleiten. Sie ist bei ihren Beschreibungen allerdings weit über die bis dahin gegebene religiöse Praxis hinausgegangen und hat der Religion, zumal der christlichen, viele soziale Felder zur Wirkung überhaupt erst urbar gemacht.

Dabei brachten Interaktionen von Theologie mit Medizin, Jurisprudenz und Pädagogik, sowie gemeinsame Entwicklungen von praktischer Theologie mit Psychologie, Soziologie und Volkswirtschaft eine Vielfalt von Problemen und Themen hervor, die die akademische und die kirchliche Praxis der Praktischen Theologie genauso wie die Praxis des gelebten Christentums zu einer weit verzweigten Krone gesellschaftlicher Praxis und deren Reflexion haben heranwachsen lassen.

Von dieser Fülle, die aus der Grundspannung von im Geist des christlichen Glaubens gedachter und formulierter Transzendenz zur jeweils gegebenen oder neu sich auch unter dem Einfluss der Reflexion entfaltenden Immanenz aufgeblüht ist, – manche würden kritisch sagen: sich auch aufgebläht hat –, zeichnet dieses Heft der PASTORALTHEOLOGISCHEN INFORMATIONEN ein buntes Bild. Es vereint Beispiele gelebter – aber dabei auch stets wissenschaftlich reflektierter – Religion (zumeist Predigten und Besinnungen) und Verweise auf solche mit praktisch-theologischen Reflexionen, die in (relativer) akademischer Abstinenz die ge-

lebte Religion kritisch, aber stets sympathisierend begleiten.

Diese Sammlung erinnert an den 100. Geburtstag eines bedeutenden Vertreters der katholischen Pastoraltheologie, Prälat Josef Maria Reuß, der die Anfänge der *Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen* engagiert begleitet und gefördert hat, und ist einem hoch geschätzten Mitglied der *Fachgruppe Praktische Theologie* in der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie*, Dietrich Rössler, zu seinem 80. Geburtstag am 20. Januar 2007 gewidmet.

Nur in einem sehr weiten Sinn kann diese Sammlung als Festgabe für Dietrich Rössler bezeichnet werden, denn weder hat sie seinen Kollegen- und Schülerkreis im Interesse irgendeiner Vollständigkeit zu erreichen versucht, noch sich auf diesen Kreis beschränkt. Vielmehr trat zu mancher persönlichen Affinität das gemeinsame, die beiden Konfessionen und die Herausgeberkreise dieser Zeitschrift verbindende sachliche Interesse an der Grundspannung von Immanenz und Transzendenz, die im akademischen und praktischen Wirken Dietrich Rösslers als Theologe und Arzt und durch seine Schriften wirkungsvolle Gestaltung gefunden hat.

Reinhard Feiter (Münster) – Dagmar Stoltmann (Hildesheim) –

Anja Stadler (Bonn) – Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Vorworte

Heike Schmoll
Leo Karrer

Heike Schmoll

Der wahre Petrus[1]

Eines verbindet die Nebenfiguren der Passionsgeschichte: Alle fühlen sich unschuldig. Ob Pilatus, Kaiphas, die Hohenpriester, Soldaten, das Volk, alle könnten gute Gründe vorbringen, warum sie so entschieden und so gehandelt haben. Politischen Erfolg können sie allemal für sich in Anspruch nehmen. Schließlich ging es darum, die vom vermeintlichen Aufrührer Jesus ausgehende Revolte zu beenden und um den Jerusalemer Tempel und in der ganzen judäischen Provinz die Ruhe zu sichern. Um so verständlicher ist die Reaktion der Jünger Jesu. Sie geraten in Panik, weil sie den plötzlichen Stimmungsumschwung nicht verkraften, und bringen sich nach der Gefangennahme Jesu in Sicherheit. Und das nach all den Jahren des gemeinsamen Wirkens und Lebens? Da kann eigentlich kein sonderlich überzeugender Gott dahintergestanden haben, könnte man meinen.

Unter ihnen ist auch Petrus, vielleicht die menschlichste Figur in der Passionsgeschichte. Petrus ist das führende Mitglied des von Jesus berufenen Zwölferkreises – ein einfacher Mann, Fischer von Beruf. Er traut sich mehr zu als die übrigen Jünger. Als Jesus im alttestamentlichen Bild von der Schafherde, die sich in alle Himmelsrichtungen zerstreut, die Flucht seiner Jünger ankündigt, gibt sich Petrus voller Selbstvertrauen. Selbst der Ankündigung der dreimaligen Verleugnung begegnet er mit der Zusage seiner unbedingten Treue: „Und wenn ich mit dir sterben müßte, will ich dich nicht verleugnen." Petrus ist sich seiner Sache sicher, hält seinen Beistand für selbstverständlich und seinen Glauben für unerschütterlich. Dabei ist er kein Angeber, sondern einer, der sich wie ein guter Freund verhält. Er meint, die drohende Krise bestehen zu können, und scheitert doch kläglich, weil er sich allzusehr auf sich selbst verlassen hat.

Auch Petrus gelingt es nicht, auch nur eine einzige Nacht, nicht einmal eine einzige Stunde im Garten Gethsemane zu wachen. Er läßt Jesus in größter Todesangst allein und flieht wie die übrigen Jünger in den Schlaf. Sein Verrat ist weniger offensichtlich als der des Judas, der den Aufrührer durch seinen Judaskuß in die Hände der Staatsgewalt liefert. Petrus folgt Jesus in den Palast des Hohenpriesters Kaiphas und wird von einer Magd wiedererkannt. Er leugnet seine Zugehörigkeit zu den Jüngern, kennt seinen Herrn nicht mehr. Er leugnet einmal, zweimal und ein drittes Mal, ohne daran zu

1 Erstabdruck als Leitartikel in der FRANKFURTER ALLGEMEINEN ZEITUNG am 12. April 2001.
Der Text folgt den Regeln der alten Rechtschreibung.

denken, daß ihn sein galiläischer Dialekt längst verraten hat. Dann kräht der Hahn, und plötzlich ist ihm die drohende Ankündigung wieder gegenwärtig: „Ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen." Petrus erkennt, daß er sich zuviel zugetraut hat, und beginnt vor Verzweiflung zu weinen.

Das ist ein zutiefst menschliches Versagen. Es gibt wohl keinen Menschen, der von sich behaupten könnte, nie wortbrüchig geworden zu sein; manche konnten das große Eheversprechen nicht halten oder auch die kleinen Zusagen und Versicherungen des Alltags. Die zaghaften, aber wirkungsmächtigen Distanzierungen von Menschen, zu denen man in bestimmten Situationen lieber nicht gehören möchte, Verrat und Vertrauensbruch im kleinen, verbergen sich hinter dem großen Wort von der Verleugnung.

Biblisch gesprochen, ist es die Schuld, in die sich Menschen unentrinnbar verstricken, auch wenn sie besten Wissens und Gewissens zu handeln glauben. Selbst eine gute Absicht und ein ehrenwertes Motiv können sich hinterrücks in ihr Gegenteil verkehren. Oft lassen sich die Gründe für ein bestimmtes Handeln nicht einmal offenlegen. Wohlmeinendes Eingreifen kann zu einem vernichtenden „Gut gemeint, aber schlecht gemacht" führen. Schuld beginnt zumeist in hinterher nicht mehr zu erhellenden Grauzonen.

Petrus hat genau diese Erfahrung gemacht. Er ist zugleich Bekenner und Versucher, Verleugner und Reuiger, Mutiger und Schwacher. Es ist reizvoll, sich auf die Spuren seiner wankelmütigen Psyche zu begeben. Dabei stehenzubleiben hieße jedoch, sich in historisierender Distanz den Kern der Passionsgeschichte vom Leib zu halten. „Wenn du das Wort ‚für euch' vom Kreuz hinwegtust, dann siehst du Christus am Kreuz wie einen Dieb am Galgen. Die Worte müssen dich lehren, daß es der Heiland ist", sagt Luther für diejenigen, die daran glauben.

Die Passionsgeschichte ist insofern wesentlich Heilungsgeschichte, die Geschichte der Heilung innerer Wunden. Deshalb werden all diese Wunden erst einmal schonungslos aufgedeckt, die selbstverantworteten und die unentrinnbaren Verstrickungen des menschlichen Zusammenlebens. Das Johannes-Evangelium berichtet aber nicht nur vom Versagen des Petrus, sondern auch von seinem Neuanfang. Petrus, der seinen Herrn dreimal geleugnet hatte, wird dreimal von Jesus gefragt: „Hast du mich lieb?" Erst nach der Vergebung wird ihm die Leitung der Gemeinde übergeben.

Die dritte Frage nach seiner Liebe geht Petrus ans Innerste. Denn sie beleuchtet das Dunkelste seiner Vergangenheit, erinnert ihn an die abgrundtiefe Traurigkeit und Einsamkeit, die ihn nach dem Hahnenschrei überfallen hatten. Geheilt wird diese Wunde nicht dadurch, daß sein Versagen ungeschehen gemacht oder versteckt würde, sondern daß sie zunächst

aufgedeckt und ernstgenommen wird. Eigene Schuld erkennen und sich von anderen vergeben lassen tut weh. Aber auch wer dem anderen vergibt, nimmt eine Bürde auf sich. Denn er entlastet ihn, indem er dessen Schuld mitträgt, ihn zu verstehen sucht und nicht auf ein festgefügtes Bild festlegt. In die scheinbar unveränderliche Vergangenheit greift die Vergebung verändernd ein und gibt dem Neuanfang Raum. Solch einen Neuanfang können Menschen nicht selbst schaffen, er muß ihnen von Gott eröffnet werden. Deshalb läßt er seinen Sohn den schändlichen Tod am Kreuz sterben, weil er nicht will, daß menschliche Verstrickungen die gesamte Lebenswirklichkeit bestimmen.

Heike Schmoll

Judas, der Verräter[1]

Verrat macht einsam. Das gilt für beide – für den Verratenen wie für den Verräter. Er führt in die Beziehungslosigkeit. Nirgendwo liegen Verrat und Treue so nah beieinander wie in engen Freundschaften und Lebensgemeinschaften. Es ist nicht immer der große Vertrauensbruch, der leicht erkennbare Verrat, sondern die zaghafte, aber wirkungsvolle Distanzierung von den Allernächsten, die kleine Flunkerei des Alltags oder Lüge. Der Judaskuß in der Passionsgeschichte aber erscheint als niederträchtigster Verrat. Ausgerechnet die schwärzeste Tat bedient sich des Zeichens der Liebe. Einer der Evangelisten, Lukas, drückt seine Empörung darüber in der Frage aus: „Judas, mit einem Kusse verrätst du den Menschensohn?"

Ist Judas nur der Inbegriff der Bösartigkeit, wie spätere Interpreten gemeint haben? Warum hat er Jesus eigentlich verraten? Die Evangelisten schweigen über die Motive des Judas. Er wird Jesus kaum der dreißig Silberlinge wegen ausgeliefert haben, die ihm die Hohen Priester dafür versprochen hatten. Die hätte sich der Kassenverwalter der Jünger auch auf andere Weise besorgen können. Vielmehr erscheint der Verrat als unausweichliche Folge enttäuschter Erwartung.

In allen vier Evangelien spielt die rätselhafte Figur des Apostels Judas eine Schlüsselrolle. Judas gehört zum Zwölferkreis und deshalb auch zur Tischgemeinschaft Jesu. Vor seinem Verrat nimmt er an der Tischgemeinschaft teil und wird geduldet, obwohl Jesus längst weiß, daß Judas ihn verraten wird. Er führt die Verhaftung Jesu herbei, indem er dessen Gegner anführt. Der Kuß ist das verabredete Erkennungszeichen für die Häscher, zuzugreifen.

Jesus erkennt im Judaskuß sein eigenes Ende. Judas liefert ihn nicht nur seinen Verfolgern aus, sondern auch der Ungewißheit darüber, ob er nicht nur von seinen Jüngern, sondern auch von Gott verlassen sei. Diese Zweifel gipfeln im Ausruf am Kreuz „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" und in der Anerkenntnis, daß nicht mehr sein Wille ausschlaggebend ist, sondern „Gottes Wille" geschieht, dem er sich vorbehaltlos anvertraut. Das ist das Anstößige der Passionsgeschichte, daß der Unschuldige und Gerechte leiden und sterben muß, und zwar am Kreuz, durch die entstellendste und schmachvollste Art der Hinrichtung.

Judas ist in der Passionsgeschichte

1 Erstabdruck als Leitartikel in der FRANKFURTER ALLGEMEINEN ZEITUNG am 17. April 2003.
Der Text folgt den Regeln der alten Rechtschreibung.

zwar die treibende Kraft, bleibt aber eher eine Randfigur. Warum ihm die Evangelisten solche Aufmerksamkeit widmen, das läßt sich heute besser denn je verstehen. Judas ist der Prototyp eines – allzeit – modernen Menschen, der Spannungen und Ungewißheiten in einer Freundschaftsbeziehung nicht aushalten kann und sein Geschick selbst in die Hand nimmt. Er glaubt, das Geschehen mit seiner eigenen Entscheidung wenden zu können, und scheitert damit kläglich. Als er merkt, was sein Verrat angerichtet hat, bereut er ihn. Er muß ihn in seiner vollen Tragweite anerkennen: als Gottesverrat. Judas gibt zu, Jesus ausgeliefert zu haben – nicht aus Macht – oder Habgier, sondern aus angemaßter Eigenmächtigkeit. Seine Tat treibt ihn in eine ausweglose Verzweiflung und Einsamkeit. Er sieht im Selbstmord die einzige ihm verbliebene Möglichkeit. Er kann sich nicht vorstellen, daß es Vergebung gibt und einen anderen Umgang mit Schuld als die Vernichtung des eigenen Lebens. Judas geht an der eigenen Gnadenlosigkeit zugrunde. Er hat sich selbst verraten und aufgegeben.

Vor allem das Johannesevangelium verschärft das moralische Urteil über Judas. Er wird als „Sohn des Verderbens" charakterisiert. In der Auslegungsgeschichte der Passion wird Judas zum Sündenbock schlechthin. Wer ihn nicht verabscheut, bemitleidet ihn. Goethe spricht vom „armen Exapostel", Lavater meint eine „große Seele" zu erkennen, die „von einer Leidenschaft mächtig ergriffen" wurde.

Das Neue Testament macht Judas nicht zum rettungslos verlorenen Menschen. Luther hat das erkannt und dichtet deshalb: „Drum wir dich armen Juda, dazu die Judenschar, nicht billig dürfen schelten, die Schuld ist unser gar." Dadurch hält Luther denjenigen den Spiegel vor, die sich mit dem Gedanken entlasten, den Verrat des Judas als Extremschuld abzutun. Genau das hat Jesus nicht getan. Er hat Judas als Menschen angenommen, obwohl er wußte, daß dieser ihn verraten werde, und ihm damit auch die Möglichkeit zur Umkehr eröffnet, die Judas sich versagt. Judas bleibt – bis er seinem Leben selbst ein Ende setzt – im Kreis der Jünger, er verliert seine Zugehörigkeit zur engsten Umgebung Jesu nicht, er wird nicht zurückgestoßen in die Beziehungslosigkeit.

Das ist das eigentlich Tröstliche: Selbst der Verräter Gottes wird nicht verstoßen. Das Urteil über seine Tat steht fest, nicht aber das Urteil über Judas, den Menschen. Derjenige, der glaubte, seine Souveränität im eigenmächtigen Handeln beweisen zu müssen, ist auf eine Vergebung angewiesen, die er sich selbst nicht schaffen kann. Ein wirklicher Neuanfang kann ihm nur von Gott eröffnet werden.

Weil er nicht glauben konnte und wollte, daß Jesus auch seinen Verrat auf sich genommen hat und auch für seine Untat den elenden Tod am Kreuz zu sterben bereit ist, bleibt Judas auf sich allein ge-

stellt. Doch Jesus nimmt selbst den Verrat an Gott auf sich. Darin liegt die große Befreiung durch seinen Tod am Kreuz. Judas hat das nicht für möglich gehalten, er hat weder an Karfreitag noch Ostern glauben können. Der Karfreitag bleibt auch in der Moderne widerständig, denn er erinnert an diesen völlig anderen Umgang mit Schuld. Der Karfreitag ist der bleibende Grund dafür, daß Schuld nicht in der Sackgasse der Beziehungslosigkeit und des Todes endet, sondern ein Neuanfang möglich ist.

Leo Karrer

Das „Kreuz“ mit dem Kreuz

Größte Gottesferne: größte Gottesnähe?

„Jesus rief laut: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“
(Mk 15,34)
„Und Jesus rief laut: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist.“
(Lk 23,46)

I. Karfreitag: Ende unserer Hoffnung (im Vertrauen auf Jesu Weg und Botschaft)

1. Im Zentrum des Karfreitagsgeschehens steht Jesus – als Leidender: hingerichtet am Kreuz. ER, der den Menschen mit seinem Wirken in Wort und Tat zur Offenbarung wurde, was es mit dem Menschen von Gott her auf sich hat, und der uns Kunde brachte von einer Lebenshoffnung, die biblisch mit ,,Leben in Fülle“ (Joh 10,10) umschrieben wurde..., er hat verloren. Er ist elendiglich zu Grunde gerichtet worden und hat auf der ganzen Linie ausgespielt. Die Gegner Jesu waren geschickter und pfiffiger. Sie haben ihr Opfer zur Strecke gebracht. Sie hatten ja ihre religiösen Gesetze, wonach Menschen zu sterben hätten. Sie hatten Frömmigkeitsvorstellungen, wonach Menschen gnadenlos geahndet wurden, wenn sie gegen diese verstießen. Man macht die schreckliche Entdeckung, dass Jesus und letztlich auch Gott mit religiösen Argumenten bekämpft werden.

Am grässlichen Geschehen auf dem Kalvarienberg und am Zusammenbruch so vieler Hoffnungen durch den Kreuzestod Jesu lässt sich nicht rütteln oder deuteln. Das wäre fast schon zynisch angesichts dieses totalen Scheiterns und schmählichen Sterbens.

2. Waren damit Jesu Wort, sein Leben und seine Botschaft von einem Gott der Liebe umsonst? Waren seine Hoffnungen und seine Visionen vom Reich Gottes in Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit zu Hirngespinsten eines frommen, aber gescheiterten Visionärs verkommen? War er eventuell ein verstiegener Idealist mit seinem Eintreten für die Armen, Entrechteten und vom Leben Geschlagenen? Oder war er angesichts der harten Realitäten und der Macht seiner Gegner reichlich naiv? War er in seiner prophetischen Direktheit nicht doch zu arglos? Aber: Was soll solches Fragen, das sich ungemein realistisch und umsichtig dünkt?

Die Verhältnisse damals und heute sind eben nicht so, dass lautere, ehr-

liche und wohlwollende (heilende) Menschen zu den Siegern gehören.

Waren damit die Wunder Jesu Täuschungen? Seine Rede vom guten und barmherzigen Gott Utopien ohne jeglichen Realitätsgehalt? Hatte er umsonst gelebt? Ist er damit letztlich umsonst gestorben? Durchkreuzte das Kreuz Jesu nicht den tiefen Sinn seiner Botschaft? Erledigte das Kreuz nicht doch endgültig Gott, auf den er sein ganzes Vertrauen, seine Hoffnung gesetzt hatte?

3. Haben damit nicht jene Realisten Recht, die unseren Glauben an Jesus Christus und unsere Hoffnungen als – wenn auch rührende – Wunschträume unserer Trost suchenden Herzen glauben entlarven zu dürfen?

In der Tat, wir haben oft allzu voreilig vom Sinn des Leidens und vom verdienstvollen Kreuztragen gesprochen und gepredigt oder es als von Gott verfügte Strafe für Sünden erklärt. Wir haben es oft verstanden als Ruf zur Umkehr, denn: „Wen Gott liebt, den züchtigt er" (Off 3,19). Manche Leute ärgern sich, wenn uns das Wort vom ,,Kreuz-Tragen" allzu salopp über die Lippen kommt.

Leiden und Kreuz wurden als Zuchtrute Gottes und als Läuterung oder als Prüfung und Zeichen besonderer Gottesnähe hingestellt.

Leidvolle Erfahrungen und menschliche Schicksalsschläge können natürlich besinnliches Nachdenken und Reifungsprozesse auslösen. Das ist nicht zu unterschlagen. Aber im Leiden selbst gleichsam den Willen Gottes sehen zu wollen, das verstehe, wer kann. Ist das Leiden durch manche Vorstellungen von Kreuzesnachfolge oder von Sühnegeschehen nicht geradezu verherrlicht worden? Viele Menschen sind skeptisch geworden gegenüber einer religiösen Sprache, die für die unmittelbaren Erfahrungen der Menschen unsensibel geworden ist. Sie können mit den traditionellen Formeln nichts mehr anfangen wie z.B. ,,Der Herr hat uns erlöst durch sein kostbares Blut."

Und sind damit nicht auch das Karfreitagsgeschehen und das Kreuz verniedlicht und entschärft worden? Haben wir dadurch nicht das schreckliche Sterben Jesu gleichsam in den Griff bekommen wollen und es in sich als sinnvoll erklärt?

Vom Tod allein und vom Kreuz am Karfreitag allein – vom Leid nur für sich gesehen – ist kein Zugang zu gewinnen. Auch das Leiden der Menschen zeigt keinen Sinn aus sich; es ist nicht als von Gott verfügt oder als gottgewollt zu verkünden. Gott ist kein Schinder.

Warum wagen wir dennoch, am Karfreitag das Kreuz zu verehren? Kreuz-Verehrung gehört zu einer ehrwürdigen Tradition der Karfreitagsliturgie. Ist es aber nicht geradezu „verrückt", das Sterben und das Zerstörtwerden

und eine solch' niederträchtige Erniedrigung eines Menschen feiern zu wollen? Nehmen wir das Kreuz wirklich ernst?

II. Der Karfreitag dauert an: Menschen unter dem Kreuz

1. Brauchen wir einen Karfreitag, um daran erinnert zu werden, dass unschuldiges Blut vergossen worden ist, dass ein großartiger Prophet scheußlich zu Tode gequält worden ist und die Liebe verraten wurde? Ist nicht schon genug Elend herum? Die Massenmedien liefern uns tagtäglich frei Haus erschütternde Bilder. Wir spüren tatsächlich, dass das Kreuz Jesu nicht einfach ein religiöses Symbol für unseren christlichen Glauben geworden ist. Das Kreuz ist Sinnbild und Zeichen für das menschliche Leben selbst und für die ganze Geschichte der Menschheit mit ihren großartigen Anteilen, aber auch für das, was wir unendliches Leid nennen müssen. Unter dem Kreuz Jesu stehen nicht nur seine Mutter und einige tapfere Frauen oder der Apostel Johannes, sondern die unzähligen Namenlosen damals und heute.

2. Nicht nur die Geschichte der Menschheit war eine Tragödie des Karfreitags; der Karfreitag dauert für viele Menschen an: Für jene, die von Menschen körperlich und seelisch geschunden, von Erdbeben verschüttet, von Terroristen im Meer versenkt, von Kriegen zerfetzt, in Folterkammern verstümmelt und gedemütigt, als Campesinos um Nahrung und Lebenskraft gebracht, aber auch in den Anstalten dahindämmernd, von Krebs zerfressen und von Schmerzen zernagt sind und ihre Qualen nicht begreifen.

Nicht weniger leiden Menschen in unserem Alltag: die in zermürbender Ehe leben, in Erbschaftssachen lebenslänglich zerstritten sind, die keine Arbeit finden und sich am liebsten verstecken möchten, die andere fertigmachen oder fertiggemacht werden, die an der Langeweile des Lebens und an der Einsamkeit verzweifeln, die Demütigungen verschämt in sich hineinfressen, die an Depressionen leiden und an eigener Schuld zu zerbrechen oder darin hart zu werden drohen.

3. Angesichts dieser Bilanzen und Tatsachen und angesichts der aufgenötigten und selbstgezimmerten Kreuze wollen und können wir uns nicht auf eine Verherrlichung des Kreuzes einlassen, keiner Mystifizierung des Leidens verfallen. Leiden und Kreuz sind nicht zu beschönigen. Sie haben keinen Sinn und geben aus sich allein keinen Sinn.

Ist es da nicht verständlich, den Tod und das Leid und das Kreuz zu verdrängen, sie nicht wahrhaben zu wollen? Sind nicht die Zweifelnden und Ungläubigen zu verstehen, die diese Fragen auf Tod und Leben nicht mit der Idee eines liebenden Gottes zusammenreimen können?

Verhüllen all diese Unsummen von Kreuzen nicht den Blick auf den gekreuzigten Jesus? Es ist doch einfach nicht wahr, dass Not nur beten lehrt; Not lehrt auch fluchen, kann vielfach zur Verzweiflung führen. Auch heute gibt es wie unter dem Kreuz Jesu Spötter und Zyniker, die sich von nichts mehr rühren lassen wollen. Vielleicht ist ihnen die psychische Kraft ausgegangen? Vielleicht verbirgt sich dahinter ein empfindsames, ein verletztes oder gar verwundetes Herz. Darunter finden sich auch Sympathisanten Jesu. Dabei denke ich an den atheistischen Dichter Albert Camus. Er sagt: „Oft ist in unserem Leben das Weitermachen, das blasse Weitermachen etwas Übermenschliches. Und dieser Jesus war kein Übermensch, das dürfen sie mir glauben. Er hat seine Todesangst herausgeschrieen, und darum liebe ich ihn, meinen Freund, der da starb mit der Frage auf den Lippen: Mein Gott, warum hast du mich verlassen...?“[1] Die Kreuze unseres Lebens können vom Gekreuzigten ablenken und wegführen. Wie können Christinnen und Christen dann das Kreuz verehren?

III. Kreuz-Verhüllung

Tun wir uns heute nicht allzu leicht mit dem Kreuz? Verhüllen die vielen Kreuze nicht doch das Kreuz Jesu?

Haben wir uns – so ist zu fragen – nicht ans Kreuz gewöhnt? Es ist zum Zeichen und vielfachen Symbol unseres Glaubens geworden, in Kunst und Kitsch unzählige Male angefertigt und gezeichnet. Wir begegnen dem Kreuz auf Schritt und Tritt in unseren Kirchen, in den Dörfern, an den Straßen, den Feldwegen sowie in den Bergen. Das Kreuz finden wir in unseren Stuben und Wohnungen, als Schmuck – und in der Schweiz auf unserer Fahne.

Wir sind mit ihm alltäglich und häuslich vertraut geworden; wir haben es „domestiziert“. Es fällt schon gar nicht auf.

Verhüllen diese Kreuze, die so heimisch geworden sind, den Blick auf das Kreuz Jesu? Müssen sie nicht enthüllt werden?

Aber – wie schon angedeutet – auch die vielen erlittenen und sich selbst aufgebürdeten Kreuze im persönlichen Alltag als auch in der weiten Welt, das selbst verschuldete und das uns zugefügte Leid können verhärmen und vom gekreuzigten Jesus wegfuhren, ablenken. Der Tod hat Hochkonjunktur – wie eh und je, heute sogar per Bildschirm tausendfach frei Haus geliefert; er lagert in Atombunkern und Waffenarsenalen und droht mit tödlichen Keulen wie Aids und Ähnlichem. Er schlägt auf den verschiedenen Straßen des Lebens unversehens und planlos zu; und er schleicht sich oft unbeachtet in abgelegene Krankenzimmer. Das gehört zu seiner täglichen Routine.

1 Kurt Studhalter, Katholische Radiopredigten 1979, Kanisius-Verlag Fribourg, April, Nr. 413.

Ist es da nicht allzu verständlich, wenn bekümmerte Zeitgenossen den Kopf schütteln, wenn Christen und Christinnen singen und bekennen: „Im Kreuz ist Heil"?

IV. Das Kreuz auf den Gekreuzigten hin enthüllen

Karfreitag und die Kreuze im Leben der Menschen sind Tatsachen, die in der Tat nicht verniedlicht werden dürfen.

1. Aber inmitten des Karfreitagsgeschehens wird uns – wenn wir den Aussagen des Neuen Testaments in ihrer Gesamtheit folgen – bedeutet, nicht beim Kreuz selber stehen zu bleiben. Am Karfreitag ist letztlich nicht das Kreuz im Zentrum der Liturgie. Vielmehr gedenken wir eines sterbenden Menschen, des Menschen Jesus von Nazaret. Es gilt somit, vom Kreuz zum Gekreuzigten, zu Jesus aufzubrechen. Es kommt somit darauf an, nicht den Blick auf das Kreuz und das Kreuzesgeschehen zu fixieren, sondern zu dem zu wenden, der das Kreuz erleidet und den Karfreitag erdulden muss. Damit wird nicht Halt und Sinn beim Kreuz und Leiden selber gesucht, sondern das Vertrauen wird auf den gewaltlosen Jesus gesetzt, dessen Leben gewaltsam zerstört wird.

2. Dies scheint – mit den Augen des Glaubens betrachtet – die eigentliche und einzig erlaubte Kreuz-Enthüllung unseres Lebens zu sein. Es käme darauf an, sich nicht in das Leid zu verlieren oder auf das Kreuz zu starren, sondern all diese Erfahrungen auf den Gekreuzigten hin zu enthüllen. Kreuz bedeutet keine fromme Resignation.

Damit wird das Schmerzliche und Leidvolle nicht weggewischt; es wird nicht billig und naiv getröstet. Sondern vielmehr: Selbst schmerzvolle Erfahrungen werden aus dem Lebensstrom der Hoffnung, die Jesus uns eröffnet hat, nicht herausgenommen.

Erst dann – aber nur dann – ist Kreuzesverehrung sinn-voll, wenn nicht das Kreuz, sondern der Gekreuzigte verehrt wird. Nur auf den gekreuzigten Jesus hin enthüllte Kreuze können heilende Chance werden. Nicht das Kreuz und Leiden geben aus sich heraus Sinn. Befreiend und heilend sind vielmehr Umkehr zu Jesus und Hinkehr zu seiner Botschaft.

3. Schon an den Menschen unter dem Kreuz wird ersichtlich, wie unterschiedlich sich Menschen verhalten – je nach dem, ob sie beim trostlosen Ärgernis des Kreuzes stehen bleiben oder ob sie ihren hoffenden Blick auf Jesus richten. – Die beiden Schächer zeigen die ganze Spannbreite, wie Menschen auf das Karfreitagsgeschehen reagieren – ähnlich wie beim Verrat von Petrus und Judas.

Einer der Schächer reiht sich in die Reihe der Spötter ein. Er sieht nur das

totale Ende. Er wird zynisch gegenüber Jesus: „Wenn du der bist, der du vorgibst zu sein, dann zeig doch, was du kannst und laß uns vom Kreuz heruntersteigen...". Jesus wird nicht ernst genommen. Es gilt nur die aussichtslose Tatsache des Verbrechertodes am Kreuz. – Damit bleibt der Schächer zu seiner Linken beim Ärgernis des Kreuzes stehen; der Zugang zum Gekreuzigten ist verhindert. Das Kreuz wird gegen Jesus ausgespielt, statt den Gekreuzigten gegen sein Kreuz ins Spiel zu bringen, statt die Realität des Kreuzes am gekreuzigten Jesus zu messen. – Der andere Schächer erleidet auch Todesangst und Sterben. Er bleibt aber nicht beim Fluch des Kreuzes stehen oder bei seiner Schuld. Vielmehr bricht er zu Jesus, dem Mitgekreuzigten, auf: „Mir geschieht recht; dieser hat aber nichts Unrechtes getan." Er hat somit sein Leiden und Kreuz nicht gegen Jesus ausgespielt. Er konnte zwar damit sein Leid und die harten Realitäten nicht abschütteln. Aber er fand durch sein Kreuz zu Jesus – und gewann trotz Sterben alles: ,,Heute noch wirst du mit mir sein ... im Paradies."

Mit Jesus sein und das Vertrauen – trotz Karfreitag und Kreuz – auf Jesus setzen, das ist es, worauf es ankommt.

V. Durchkreuzte das Kreuz nicht auch das Vertrauen Jesu auf Gott?

1. Können wir nicht weiter fragen, ob das Kreuz nicht auch für Jesus eine Versuchung zur abgrundtiefen Verzweiflung hätte sein können? Karfreitag bedeutete doch für ihn Sterbenselend und Todesangst. Ihm ist nichts an beschämender Entblößung und Erniedrigung, an Niederlagen und totalem Scheitern geschenkt worden ..., bis hin zur verachtetsten Todesart.

Das hieß doch auch für den Menschen Jesus letzte Einsamkeit in Ohnmacht und Hilflosigkeit sowie Verlassenheit bei der Absetzbewegung seiner früheren Gefolgschaft – mit Ausnahme einiger tapferer Frauen. Dazu kam das zerstörerische und demoralisierende Gefühl der Gottverlassenheit. Bis in die Tiefe seines Daseins hinein war er heimgesucht und aller Möglichkeiten beraubt, sich vor den Menschen zu rechtfertigen oder wenigstens moralisch doch Recht zu erhalten und zu siegen. Alle seine Wunder und seine Heilungen, seine Botschaft und sein Eintreten bei den Menschen für Gott, den er seinen Vater nannte, schienen doch in einem tragischen Umsonst und in einem zynischen „Was soll's?" zu enden. Seine Predigt vom Reiche Gottes und sein Ruf, die Herzen in seiner Nachfolge zu erneuern, schienen vergeblich. Seine Worte und Zeichen, die Menschen ermutigten und heilten, verloren ihre Bestätigung. Durchkreuzte somit sein Kreuz nicht auch seine Botschaft von einem Gott, der den Menschen in Liebe nahe sein will? Hat sich Jesus an der Realität verrechnet und getäuscht – mit seinem Gott? Hätten nicht auch Atheismus und Abfall von Gott die Versuchung des Menschen Jesus

sein können?

Könnte es nicht auch die Versuchung Jesu gewesen sein, bei seinem Kreuz und Leiden stehen zu bleiben, verbittert zu verhärmen, an den harten Realitäten zu zerbrechen, ob der Erfolglosigkeit zu kapitulieren? Hätte es nicht eine Versuchung Jesu sein können, sich selbst wegzuwerfen und der verlorenen Treue Gottes, auf den er alles gesetzt, nachzutrauern, in unermesslicher Enttäuschung den Glauben an Gott zu verlieren ... und fluchend zu verzweifeln? – Hätte nicht auch Jesus die grauenvollen Fakten seines Sterbens gegen die Vision vom Reiche Gottes in Frieden, Gerechtigkeit und Liebe und gegen seinen Gott ausspielen können? Hätte nicht auch Jesus rechten können, wenn du, mein Vater, mir jetzt nicht helfend und befreiend entgegenkommst und dich mir zeigst, dann lasse ich dich fallen; dann habe ich mich in dir getäuscht Dann ist alles doch nur Täuschung und Sinnlosigkeit.

Die Warum-Fragen retteten Jesus nicht, befreiten ihn nicht aus seiner grauenhaften Situation. Verstehen und Erklären machen vor der Todesgrenze Halt. Die Warum-Fragen helfen nicht mehr weiter. Es gab nur einen Weg: Hingabe. Leben ist ohne Zweifel Kunst des Handelns, Aktion, Werden und Reifen, aber letztlich auch Annehmen des Unabänderlichen, Selbst-Entäußerung und Selbst-Hingabe, das Erleiden des Lebens, wo wir nichts mehr zu ändern oder zu retten vermögen.

2. Jesus spielte seine Verlorenheit und sein radikales Scheitern vor den Menschen, sein Kreuz und Zerbrochenwerden am Karfreitag nicht gegen Gott aus. Er ging seinen Weg – durch das Kreuz, durch das Leiden und Sterben hindurch. So ist sein im Evangelium berichteter letzter Schmerzensschrei: ,,Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen..." kein Ausruf einer Verzweiflung, die die eigene Treue und Liebe aufkündigt. Es ist vielmehr ein Schmerzens-Ruf an Gott, der gerade nicht abgelehnt oder als fraglich angerufen wird, sondern an den man sich – wenn auch in sterbenselender Not im katastrophalen Zusammenbruch – wendet und dem man alles überlässt, weil man endgültig nicht mehr für sich selbst etwas tun und für sich selbst eintreten kann.

Die Kreuzeserfahrung wurde Jesus nicht geschenkt. Die abgrundtiefen Demütigungen wurden nicht gemildert. Daran lässt der Karfreitag keinen Zweifel. Aber Jesus lieferte sich trotz Kreuz dem aus, auf den hin er gelebt und den er geliebt und auf den er in einsamen Gebetsnächten alles gesetzt hat. Er stellte am Kreuz nicht seine Bedingungen an Gott, sondern überantwortete sich dem, der sich nicht meldet: ,,In deine Hände empfehle ich meinen Geist."

Sind damit Kreuz und Leid für sinnvoll erklärt? Jesus hat sie nicht gesucht. Aber er hat sein Kreuz und seine Sterbenserfahrung gleichsam auf Gott hin enthüllt, ihm alles überlassen. Dadurch hat er Gott gegen

die Tagesordnung des Leidens ausgespielt (und nicht das Leiden gegen Gott), gegen die Gesetze des Todes und seine Allmacht. In Jesus siegt nicht das Kreuz über Gott. Es ist durchbrochen, in seiner Tödlichkeit durchkreuzt. Nicht die Art und Weise der Hinrichtung am Kreuz ist die Erlösung, sondern die Art und Weise, wie Jesus gestorben ist. Auch wenn er eines natürlichen Todes gestorben wäre, er wäre in Person das erlösende Wort Gottes. Mit anderen Worten: Leid und Tod sind wohl für uns Menschen das letzte Wort, aber vom Gott Jesu her nicht das allerletzte Wort. – Es wird Ostern.

VI. Bekennendes Zeugnis: Jesus lebt

Den Weg Jesu können wir bis in diese letzte Todesnot und Entäußerung verfolgen. Dann zerreißt der Verhang unserer Vorstellungswelt. Auch unsere Worte zerbrechen, meine Vorstellungskraft zerreißt.

Nun beginnt bekennendes Reden, der Blick mit den Augen des Glaubens. – Im Zeugnis für den auferstandenen, d.h. aus dem Tod auferweckten Jesus fand die Erfahrung der Frauen und Jünger ihren Ausdruck, dass Jesus lebt.

Das will heißen: Gott blieb Jesus treu und beließ ihn nicht unter dem Gesetz des Todes. Er nahm ihn auf in den Kreislauf seines Lebens, in seine Gemeinschaft. Das ist das Erregende des Ostermorgens: Jesus lebt. Seine Botschaft, sein Leben und Wirken sind nicht vergeblich und sinnlos, sondern von Gott her beglaubigt. Der Prozess Jesu wird nochmals aufgerollt, beginnt von vorne – aber jetzt mit den Vorzeichen, die von Gott her gesetzt sind.

Für den Karfreitag der Menschheit und für das Leben des Einzelnen gilt: Kreuz, Leid und Leiden, Schuld und Böses sind Wirklichkeit..., wie auch die menschlichen Erfahrungen der Liebe, des Glücks und der Dankbarkeit. Alles Wegsehen und Wegreden der Realitäten hilft nichts und heilt noch weniger.

Aber inmitten dieser Realitäten gilt von Ostern her: Gott steht zu Jesus – auch zum verstorbenen und begrabenen Jesus. Im Abbruch des irdischen Lebens Jesu geschah der Aufbruch zu neuem Leben. – Von Jesus her gilt nun: Das Leid und unsere Schuldverstrickung, die Vergeblichkeit unserer Bemühungen, selbst das Sterben sind keine absolut gescheiterten, keine verfluchten Wege mehr. Unsere Ohnmacht ist nicht das Maß für das Leben, sondern die Macht der Liebe, die Jesus uns enthüllt und in seinem Handeln gezeigt hat.

Vom gekreuzigten Jesus her wird das Kreuz zum Zeichen des Durchbruchs, dass Gott zum Menschen kommt. In diesem Sinn ist es Symbol für die radikale Liebe Gottes. Von ihm her sind Kreuz, Schmerzen

und Zerrissenheit keine Wege der Zerstörung, sondern zur Liebe. Es enthüllt, wie es zwischen Gott und Mensch steht. So verstehe ich auch das, was man so leicht „Gericht Gottes" nennt. Wenn wir uns auf Jesus und seinen Vater einlassen, dann wird unser Leben gerichtet und ausgerichtet. Aber Gott richtet dadurch, dass er rettet.

Für uns ist somit entscheidend: nicht verkrampft und verzweifelt auf das Kreuz fixiert zu bleiben, sondern aufzubrechen zum Gekreuzigten. Weg vom Grab Jesu hin zu dem, der lebt. Das ist und wäre Kreuz-Enthüllung im Alltag unseres Lebens und in der Wucht und Ausgeliefertheit leidvoller Erfahrungen. Deshalb verbindet sich mit der Osterbotschaft vom auferstandenen Jesus immer wieder die tröstende Mahnung: ,,Fürchtet euch nicht, ich bin es."

So gilt für uns und für mein Leben und, so hoffen wir, auch im Sterben: Nur das auf Jesus und auf seinen Gott hin enthüllte Kreuz dürfen wir verehren. Von Ostern her ist die Zuversicht in die Furchen unseres Lebens gestreut, dass wir nicht mehr mitten im Leben vom Tod umfangen sind, sondern im Tod vom Leben. – Ostern bricht an.

Erinnerung

Eberhard Jüngel
Ottmar Fuchs
Rainward Bastian
Michael Sievernich
Hartmut Heidenreich

Eberhard Jüngel

Einzig

„Das Einmalige ist nicht schon das Einzige... Das Einmalige ist Gegenstand der Historie."
(Martin Heidegger, Über den Anfang, GA Bd. 70, 2005, 188)

Transzendenz ist das Überschreiten des Vielmaligen, in das auch das Einmalige gehört, hin zum Einzigen.

Solches Überschreiten hin zum Einzigen ist nur möglich aufgrund der praevenienten Praesenz des Einzigen im Augenblick. Dann ereignet sich: „Ewigsein in einem Augenblick".

Eberhard Jüngel grüßt Dietrich Rössler
zum 20. Januar 2007

Ottmar Fuchs

„Transzendenz"-Entdeckung in der Pause

Es waren schöne Stunden, als wir uns in mehrwöchigen Abständen bei Norbert Greinacher in Tübingen abends trafen, um miteinander über Aktuelles zu sprechen, aber auch, um bestimmte Texte aus der Geistesgeschichte wahrzunehmen und darüber zu diskutieren. Ich freue mich sehr, dass ich an diesen Abenden Dietrich Rössler persönlich kennen lernen durfte, ja, ich empfand es als eine besondere Ehre, diesen Nestor der Praktischen Theologie, den ich selbstverständlich in der Literatur schon vorher sehr schätzen gelernt hatte, nun kurz nach meinem Wechsel nach Tübingen in diesen ebenso lockeren wie intensiven Gesprächen erleben zu dürfen.

Die gegenseitige persönliche Bereicherung und die inhaltliche Kreativität dieser Abende bringen mich dazu, das Thema der „Transzendenz" als Erneuerungsfähigkeit und Überholbarkeit der menschlichen Wirklichkeit genau mit dieser Erfahrung der Unterbrechung der Alltagsgeschäfte zu verbinden, auf die Einsicht zu, dass ohne solche Stunden des „Miteinander Luft-Holens" der Alltag selbst verkarsten würde.

Denn die Dringlichkeit in ganz bestimmten Notwendigkeiten benötigt die Verlangsamung der Zeit, um Ruhe zu gewinnen und das Notwendige tatsächlich wahrnehmen zu können: gegen die Hektik, die ununterbrochene Beschleunigung. Es geht im christlichen Leben nicht um einen unerträglichen Druck, der die Luft zum Atmen nimmt. Sondern das Atmen, das Langsamer-Werden und Zur-Ruhe-Kommen ist die Bedingung dafür, um überhaupt Zeit dafür zu haben, Kraft und Unterscheidungsfähigkeit zu gewinnen. Dies ist eine alte christliche und kirchliche Einsicht, die immer wieder formuliert wurde und wird: Zum Handeln gehört das Beten, zur Aktion die Kontemplation, zur Selbstverausgabung die Mystik.

Ein Blick auf das Leben Jesu macht diesen Zusammenhang sehr deutlich. Wenn man sich fragt, woher Jesus die Kraft hatte, ein solches Leben konsequent bis zum Ende durchzuhalten und auszuhalten, dann führt die Antwort auf diese Frage in seine Gottesbeziehung. So betet er mit den Worten der Psalmen und prophetischer Texte, so kennt er die alten Geschichten von Gottes helfendem und erlösendem Handeln an seinem Volk. Jesus erfährt die Gottesbeziehung offensichtlich unüberbietbar intensiv und tragend. Dafür findet er ein eigenes Wort, nämlich die Anrede „Abba", das Kinderwort für einen liebenden und guten Vater. Deshalb nimmt er sich Zeit und zieht sich wochenlang zurück in die Wüste, deshalb erzählt er in Gleichnissen von der Liebe und Gerechtigkeit Gottes, deshalb glaubt er an das kommende Reich Gottes, deshalb klagt er

schließlich in höchster körperlicher, psychischer und spiritueller Not im Garten von Gethsemane und am Kreuz. Gott ist für ihn keine Chiffre für Mitmenschlichkeit, sondern ein eigenständiges Gegenüber, mit einer Macht, die auch über den Tod hinausreicht. Für Jesus werden Gott und sein Reich nicht nur konkrete Praxis in der mitmenschlichen Tat, sondern, diese tragend und ermöglichend, in der im Glauben als Realität erfahrbaren Weggenossenschaft Gottes in Versöhnung und Verheißung. Um diese wahrzunehmen, dieser inne zu werden, braucht es Zeit.

Denn dass Christus einmal selbst die neue Schöpfung mit sich bringen wird, bringt nicht nur Dringlichkeit und Befristung in das diesseitige Leben, sondern auch die Entlastung, selbst in einer Art „Gotteskomplex" das Reich Gottes herstellen zu wollen oder zu müssen. Christ und Christinnen können darauf verzichten, hier bereits den kommenden Christus zu markieren: Sie stehen immer noch bis zu ihrem Tod und bis zum Ende der Welt in der Nachfolge des in Jesus gekommenen Messias. „Wir werden das Böse nicht aus eigener Kraft abschaffen können. Das wäre eine unmenschliche Überforderung, und alle Versuche dieser Art haben böse geendet." (W. Kasper)
Manches wird man tun können und vieles wird man nicht verhindern können. Wir sind durch unsere Körperlichkeit und die dadurch aufgenötigten Unterbrechungen und Gebrechen, durch die Begrenzung der Lebenszeit und durch unsere spezifischen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eingeschränkt.

Diese Selbstbescheidung des Menschen ist auch Bedingung dafür, dass er nicht sich für alles verantwortlich machen kann und muss, sondern dass Gott verantwortlich gemacht werden kann für das, was nicht in unserer Macht steht, wofür *er* anzuklagen ist und was *er* richten muss. Beides, Einklage und Hoffnung auf die neue Schöpfung, bedingen sich gegenseitig. Vieles an der Verzögerung, dass das Reich Gottes nicht hergestellt werden kann, ist von den Menschen selbst verschuldet. Die grundlegende Bedingung für diese Verzögerung aber ist aufgezwungen: Die Bösen sind schuldig an ihren Taten, aber dass sie überhaupt böse werden konnten, das müssen sie nicht verantworten.

Die Anerkennung dieser Begrenzung gehört zum Menschsein wesentlich dazu. Zwar kann vieles bewegt werden, wenn sich Menschen in Gemeinden und Initiativen zusammentun, um gemeinsam eine bestimmte Solidarität zu verfolgen. Aber auch dann ist es notwendig, sich für etwas Bestimmtes zu entscheiden, denn *alles* können weder Einzelne noch Gruppen und Gemeinschaften tun. Von dem Vielen, was eigentlich nötig wäre, kann immer nur Einiges ausgesucht werden, was tatsächlich in Angriff genommen werden kann. Solche Entscheidungen sind schmerzhaft, weil sie immer zugleich beinhalten, dass Anderes nicht getan werden kann und dass Anderes hoffentlich andere tun.

Und auch in diesem Tun selbst braucht es Pausen, braucht es Unterbrechungen, um über das Getane oder noch zu Tuende nachzudenken, womöglich andere Richtungen einzuschlagen, mit bestimmten Menschen zu reden, um die notwendigen Maßstäbe zu bekommen. Notwendige Verausgabungen und notwendige Begrenzungen in diesen Verausgabungen brauchen sich gegenseitig, damit die Energie im Engagement nicht verloren geht. Die Hoffnung auf den kommenden Christus beinhaltet beides, die Spannung und die Entlastung, die Zeitknappheit und die Zeit für das Innehalten und für die Erholung, vor allem für das, was man die Spiritualität des eigenen Lebens und Handelns nennt, nämlich zum Gebet und dazu, sich von Gottes Gekommensein und von seiner Wiederkunft im Messias her in den Blick zu nehmen und darauf zu vertrauen, von ihm Kraft zum Tun und zum Aushalten zu erhalten.

Jesus ruft in dieses Innehalten hinein: „Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht" (Mt 11,28-30). Und hierher gehört auch, wenn Jesus uns dazu ermutigt, unsere Sorgen nicht übermächtig werden zu lassen, als würde alles von uns abhängen und als müssten wir das Geschick der Menschen in den Händen halten: „Sorgt euch nicht um euer Leben, denn es ist längst für euch gesorgt" (vgl. Mt 6,25ff.).

Spätestens mit Stan Nadolnys „Die Entdeckung der Langsamkeit" (1987) ist die Frage danach, wie Menschen Zeit erleben und ob nur Beschleunigung zum Erfolg führen kann, einer größeren Anzahl von Menschen bewusst geworden. Nadolny spricht darin von zweierlei Arten des Sehens: „Einen Blick für die Einzelheiten, der das Neue entdeckt, und einen starren Blick, der nur dem gefaßten Plan folgt und beschleunigt für den Moment." Und ein „Bösewicht" wird dadurch gekennzeichnet, dass er „seine richtige Geschwindigkeit nicht (kennt). Er ist bei den falschen Gelegenheiten zu langsam und bei den anderen zu schnell, wo es auch verkehrt ist." Gerade für Menschen, die aus einer endzeitlichen Perspektive, die ihnen wertmäßig sehr am Herzen liegt, auf Wirklichkeit und Menschen zugehen, gilt die Ermahnung, dass sie über dem Sendungsbewusstsein nicht das Sehen verlieren: „Ich habe zur Zeit ständig mit sendungsbewußten Erziehern zu tun, Anglikanern, Methodisten, Katholiken, Presbyterianern. Gemeinsam ist allen: Sehen spielt keine Rolle, der gottgefällige Charakter ist alles." Respekt vor den Menschen ist wichtiger als sie zur Eile zu treiben. In diesem Sinn geht es darum, die Notwendigkeit der Langsamkeit zu entdecken, mit ihr „wie durch eine Wand ins Freie zu treten…: Kampf gegen unnötige Beschleunigung, sanfte allmähliche Entdeckung der Welt und der Menschen"; den Blick dafür zu öffnen, Einrichtungen zu schaffen, „die

nicht der Ausnutzung, sondern dem Schutz der individuellen Zeit dienten, Reservate für Sorgfalt, Zärtlichkeit, Nachdenken." Wo dies geschieht, kann Unterdrückung nicht mehr geschehen.

So ist die Zeit zwar etwas, was uns als Lebensraum vorgegeben ist. In diesem Raum gibt es aber ganz unterschiedliche Verbindungen zwischen Zeit und Leben. Einstein hatte die herkömmliche Sicht auf der Basis der mechanisch-mathematischen Zeit von Newton, nämlich dass die Zeit gleichmäßig und ohne Beziehung zu ihren Vorgängen vergehe, gründlich korrigiert: Raum und Zeit sind nicht zueinander unabhängige Größen, sondern die Zeit ist immer „bezugssystemabhängig", bezogen auf Raum und Gravitation der Körper. Ein Beispiel: „Ein Raumschiff bewegt sich mit 80 Prozent der Lichtgeschwindigkeit (was nach dem heutigen technischen Stand nicht möglich ist) und ist (auf der Erde gemessen) 20 Jahre unterwegs. Dann sind im Raumschiff nur 12 Jahre vergangen, so dass der zurückkehrende Raumfahrer um 8 Jahre jünger ist als sein Zwillingsbruder, der auf der Erde geblieben ist." (W. Hauger)

Dieser Zusammenhang zwischen Zeit und Körper spiegelt sich auch in der Beziehung zwischen Zeit und menschlichem Leben und Erleben. Es gibt keine leere Zeit, sondern es gibt sie nur im Zusammenhang mit bestimmten Ereignissen und Erlebnissen, in denen die Zeit zum Beispiel schnell oder bis zur Langeweile hin langsam vergeht. Man kann eigentlich nicht die Zeit erleben, sondern nur die Art und Weise des Erlebens der Zeit. So gibt es auch hier einen „Relativitäts"-Zusammenhang: Wird ein Ereignis intensiv erlebt, ist die Zeiterfahrung kurz, stellen sich Langeweile und Wartenmüssen ein, erscheint die Zeit gedehnt. Auch Kulturen und Religionen haben ihre eigenen Zeiterfahrungen. Zum Beispiel: „Auch für die Gläubigen im Islam hat die Zeit eine Tendenz. Da Gott der ‚Lebendigmacher' der Toten ist, wächst die Lebendigkeit für die Muslime im Ablauf der Zeit. Die immerwährende Lebendigkeit, das schönste Leben, steht den Gläubigen nach dem Tod – im Paradies – bevor." (A. Nitschke)

Das Beschleunigungsmodell in der Erfahrung von Zeit, verbunden mit dauernder Zeitknappheit, die in unserer Kultur „zum unverzichtbaren Statusmerkmal jener geworden (ist), die als die ‚Oberen' angesehen werden" (K. H. A. Geißler), hat seine tieferen Wurzeln nicht zuletzt ebenfalls in religiösen Einstellungen, vor allem bei den reformatorischen Predigern Zwingli und Calvin gegen den Müßiggang und gegen die Verschwendung von Zeit.

Die modernen Beschleunigungsschübe sind so gefräßig, dass sie das ganze Leben erfassen, auch die Pausen und Freizeit. „Wir suchen gefüllte statt erfüllte Zeit. Selbst die viel beklagte Langeweile ist nichts anderes, als die andere Seite der Hektik, die Leere nämlich, gerade einmal nicht so rasch immer mehr in immer weniger Zeit produzieren und konsumieren zu können, wie man es eben so gewohnt ist. Die freie Zeit ist damit nur eine

Scheinfreiheit. (...) Beschleunigung ist nämlich immer auch mit weniger Freiheit, weniger Realitätseinsicht gekoppelt. Hohe Geschwindigkeiten gehen mit Wahrnehmungseinschränkungen einher." (K. H. A. Geißler)

Einer solchen Beschleunigung des Lebens gegenüber ist auch von der christlichen Botschaft her entgegenzusteuern: Einmal von dem in die Vergangenheit gehenden Glauben her, dass Gott mit der Schöpfung auch diese Zeit geschaffen hat und dass wir mit ihr umgehen dürfen wie mit der ganzen Schöpfung, nämlich sie gestaltend. Und Gestaltung heißt hier, dass weder die Schöpfung und darin auch nicht die Zeit der menschlichen Herrschsucht unterworfen werden, dass sich aber auch die Menschen nicht der Zeit unterwerfen müssen, vor allem nicht dem Zeiterleben, wie es sich gegenwärtig in vielen Lebens- und Arbeitszusammenhängen darstellt.

Gestaltung beinhaltet eine auf den Raum der Gestaltung bezogene Freiheit, in der dieser Raum zugleich respektiert und geschützt wird. Wer wieder den Blick für das Kleine und für das hoffnungsvolle Warten-Können entdecken will, braucht „Eigenzeiten", Zeiten also, die vom eigenen Erleben her, seien es Enttäuschungen und Trauererfahrungen, seien es freudige und Hoffnung schenkende Erfahrungen, geprägt sein dürfen. „Zeit muss man in den Blick, nicht in den Griff bekommen." Wenn die Melodien hinter mechanischen Takten verschwinden, ist kein Raum mehr für den Rhythmus, der den Klang des Lebens trägt. So geht es nicht um die beste Nutzung der Zeit, „die uns die gegen alle Inhalte gleichgültige Uhr anzeigt, sondern um die Entwicklung von Fähigkeiten, Eigenzeiten wahrzunehmen." Was für das menschliche Leben insgesamt gilt, gilt auch für die endzeitliche Erwartung: „Nur wer warten kann, der/die kann auch etwas erwarten." (K. H. A. Geißler)

So darf man drei Gestaltungsformen mit der Zeit annehmen, die zueinander gleich wichtig sind und je nach Lebens- und Handlungszusammenhang zu entscheiden wären: Da gibt es die Dringlichkeit und *Zeitnot* im Notwendigen, da gibt es die Entschleunigung und den *Zeitwohlstand*, oder auch den „Pausenwohlstand", um das Notwendige zu entdecken und die Ressourcen dafür zu heben. Und es gibt die *Unterbrechung* als eine notwendige Weise, zwischen den beiden Gestaltungsformen der Zeit zu wechseln: Wenn die Dringlichkeit unterbrochen wird, um zur Ruhe zu kommen, wenn die Entschleunigung unterbrochen wird, um jetzt zu handeln. So dass sich weder die Beschleunigung noch die Verzögerung auf einen Dauerzustand begeben und damit ihre Fähigkeit, sich gegenseitig zu ermöglichen und zu steigern, verlieren.

Denn beide könnten für sich einen „Fluss" bilden, der an der Oberfläche alles mitreißt und nicht mehr, um ein Bild von Walter Benjamin zu bemühen, zur Flussrichtung widerständige Strudel zulässt, in denen erst die Tiefe menschlichen Lebens und Handelns erreicht wird: im Erschrecken

vor dem Bösen und vor dem Leid, das unmittelbares Handeln benötigt; und im Innehalten des Mitgefühls oder auch des Staunens, woraus sich wiederum das Engagement speist. Wie der Strudel im Fluss, steht der Ursprung in der Geschichte „quer", senkrecht zur Fließrichtung. Was in den Strudel des Ursprungs hineingerät, wird festgehalten und so aus dem Fluss herausgezogen. Wie der Strudel unter der Wasseroberfläche verborgen liegt, zeigt das tatsächliche Leben im „Fluss" nicht das Ursprüngliche. Nur wo der Ursprung erkannt wird, kann das „Echte" gerettet werden. Wenn nicht andere Zeiten einfach als unecht abgestuft werden, bringt die Suche nach der „Echt-Zeit" doch Wichtiges zum Ausdruck: nämlich eine Zeit, wo die Echtheit des eigenen Lebens und der eigenen Verantwortung gesucht und gefunden, wo die Echtheit für die anderen Zeiten entschieden wird. Es sind Zeiten der Erholung, wo man sich Lebenswichtiges in das Leben holt, wo Verlorenes wieder gefunden wird und versiegte Quellen wieder aufsprudeln.

Die Unterbrechung, die Tod und Ende der Welt endgültig bringen, und zwar in ein hoffnungsvolles Gericht und in die Tiefe ewigen Lebens hinein, ist gewissermaßen in das Leben selbst hinein vorwegzunehmen, als Perspektive für seine Beurteilung und als Hoffnungskraft, diese Perspektive zu leben. Denn Christinnen und Christen „brauchen sich nicht von einer gleichgültigen Welt überleben zu lassen" (H. Blumenberg). So benötigt es Zeiten, bereits in diesem Leben seine Nichtgleichgültigkeit zu bedenken und der innehaltenden Prophetie oder Vision eine Chance zu geben. „Es gibt Formen der Hinwendung zum anderen Menschen, zur Welt und zu sich selbst, die ihrem innersten Wesen nach zur Beschleunigung untauglich sind. Das Denken gehört dazu, das Empfinden, die Besinnung, die Betrachtung, die Befreundung und Befremdung, die Erfahrung, das Vertrauen, das Mitgefühl, auch der Hass und die Trauer." (M. Gronemeyer)

In diesen Zeiten der Muße geht es also nicht nur um genauere Wahrnehmung von Wirklichkeit, sondern auch um das, was Robert Musil („Der Mann ohne Eigenschaften", Kap. 4) als den „Möglichkeitssinn" bezeichnet hat: „Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln, daß er seine Daseinsberechtigung hat, dann muß es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann. Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehen; und wenn man ihm von irgendetwas erklärt, daß es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist. ... Solche Möglichkeitsmenschen leben, wie man sagt, in einem feineren Gespinst, in einem Gespinst von Dunst, Einbildung, Träumerei und Konjunktiv; Kindern, die diesen Hang

haben, treibt man ihn nachdrücklich aus und nennt solche Menschen vor ihnen Phantasten, Träumer, Schwächlinge und Besserwisser oder Krittler. ... Das Mögliche umfaßt jedoch nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes. Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Werte des Wirklichseins, sondern sie haben, wenigstens nach Ansicht ihrer Anhänger, etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Fluch, einen Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt."

Die Fähigkeit zur Pause und zur Unterbrechung zeigt sich im Alltag vor allem darin, sich von Menschen unterbrechen zu lassen. Dies gilt auch für die kirchliche Seelsorge und Pastoral: Dass Menschen hier einen Ort finden, wo sie unbestellt zu Besuch kommen können. Wo sie Rat suchen und querdenkende, überraschend phantasievolle Gesprächspartner antreffen, wo liebenswürdige Ironie und geistreicher Witz zu Hause sind, wo man ruhigen Herzens werden kann und Güte spürt, wo keine gestanzten langweiligen Sprüche kommen, sondern eigene tiefe Gedanken; wo mehr zugehört wird als gesprochen, mehr Mitgefühl gezeigt wird als Pathos, wo mehr Position bezogen wird als ausgeglichene Sowohl-als-auch-Sprüche formuliert werden, wo mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben werden, wo viel Neugierde herrscht im Hinhören auf Geschichten der Einzelnen, wo man Belesenheit und geistig-geistliche Offenheit antrifft und keine Ignoranz und Besserwisserei, wo die Menschen und die Hauptamtlichen der Kirche zu sagen wagen, dass sie mit etwas überfordert sind und nach einiger Zeit einfach keine Kraft mehr zum Zuhören und Reden haben und so ihre eigenen Grenzen zeigen, wo man die Gesprächspartner nicht dauerhaft an sich zu binden versucht, sondern loslässt, gegen andere, vielleicht bessere Gesprächspartnerinnen.

Kurzum: Die Kirche als ein Ort, wo die Menschen nicht die Verwaltung Gottes, sondern die Öffnung für Gott spüren, für seine Zukunft, die er bereit hält und die die Gegenwart beeindruckt. Dies alles bedeutet eben nicht, dass wir noch mehr zu tun haben als bisher, sondern lieber weniger und dies mit Phantasie und Herz. Nicht die Hektik ist die Lösung, sondern ein Leben, wo sich die Zeitrafferzeiten unterbrechen lassen in die Zeitverzögerung hinein und umgekehrt, und wo sich beides gegenseitig inhaltlich vertieft und immer mehr von der Gnade Gottes tragen lässt. So dass möglichst wenig Menschen das schreiben müssen, was Hans Scholl am 17. August 1942 an der Ostfront in seinem Russland-Tagebuch im Abschnitt „Über Schwermut" beklagt hat: „Es zieht mich manchmal schmerzlich hin zu einem Priester, aber ich bin mißtrauisch gegen die meisten Theologen, sie könnten mich enttäuschen, weil ich jedes Wort, das aus ihrem Munde kommt, schon vorher gewußt hatte."

Um am Ende wieder auf unsere Abende, die ich eingangs erwähnt habe, zurückzukommen: Dietrich Rössler habe ich immer als einen Theologen erlebt, bei dem man solche Enttäuschungen niemals befürchten musste. Vielmehr habe ich in eindrucksvoller Erinnerung: eine faszinierende Verbindung von Humor und analytischer Kraft, von geistlicher Tiefe und intellektueller Freiheit. Ich freue mich, auf diesen Weg Dietrich Rössler dafür danken zu können, dass ich ihn nicht nur in seinen Publikationen, sondern auch in diesen Begegnungen erfahren durfte, und wünsche ihm noch viele gute Jahre in Gesundheit und Schaffenskraft.

Literatur

Blumenberg, H., Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a. M. 1986.

Gronemeyer, M., Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1996.

Kasper, W., Rede beim Neujahrsempfang am 6. Januar 1999: Die Sache Gottes und die Sache des Menschen, Rottenburg 2000.

Themenheft „Zeit", in: der blaue reiter. Journal für Philosophie Nr. 5., Stuttgart 1997 (mit den Beiträgen von K. H. A. Geißler, A. Nitschke, W. Hauger).

Rainward Bastian

Dietrich Rössler und das Difäm – Deutsches Institut für Ärztliche Mission

Wirklichkeit verändern: Als Dietrich Rössler in den siebziger Jahren mit dem Difäm – Deutsches Institut für Ärztliche Mission in Berührung kam, erschien ihm ohne Zweifel dieses Institut als ein besonders dringender Fall von Veränderungsnotwendigkeit. Offenbar, das Institut hatte dies selber erkannt, aber würde es auch die nötige Kraft aufbringen?

Schon der Name wirkte wie eine Provokation: 70 Jahre vorher mochte bei der Gründung des Difäm eine vorwiegend deutsche Perspektive bedeutungsvoll gewesen sein, aber konnte der deutsche Blickwinkel für sich genommen auch noch nach dem Erleben des Zweiten Weltkrieges, nach dem Scheitern des Kolonialismus für Afrika, Südostasien oder Lateinamerika von maßgebender Bedeutung sein?

Und wie musste auf ihn erst der Ausdruck „Ärztliche Mission" wirken, der für jeden Nachdenkenden, insbesondere aber aus der Sicht anderer Länder und Kulturen eine doppelte Überheblichkeit beinhaltete: Das westliche Modell der Medizin mit seiner Technikgläubigkeit, seinem Verständnis der prinzipiellen Machbarkeit sollte wohl weiter eins zu eins exportiert werden und dies wurde zumindest in Deutschland mit einem durch den Kolonialismus belasteten Missionsbegriff verbunden, welcher den Respekt vor Andersgläubigkeit a priori auszuschließen schien.

Im Difäm traf er auf seinen Leiter Martin Scheel, der – wie er Arzt und Theologe – seine kritische Sicht teilte und vor dem Hintergrund seiner Erfahrung in Indien in der Praxis dieses Werkes in den vergangenen Jahren bereits vieles veränderte, was diese falsche Sicht in den Jahrzehnten zuvor ausgelöst hatte.

Seit 1973 in diesem Verein ebenfalls Verantwortungsträger galt es für Dietrich Rössler, die Bemühungen des Difäm in anderen Ländern nachhaltig zu unterstützen: Wie wurde die kirchliche Gesundheitsarbeit dort, befreit von Kolonialismus und erst langsam befreit von der Bevormundung vom Norden her, nun wirklich ebenbürtiger Partner? Wie konnte kirchliche Gesundheitsarbeit im Rahmen der neuen Staaten ihre Wirksamkeit umfassend entfalten, wie sah überhaupt eine vernünftige Aufteilung zwischen staatlicher und kirchlicher Gesundheitsversorgung aus? Wie konnte der Kommerzialisierung von Medizin entgegengetreten werden – auch mit einem von der befreienden Kraft des Evangeliums her geprägten Menschenbild? Hat nicht die Kirche an jedem Ort den

Auftrag zu heilen und zu helfen, wie sieht er in den unterschiedlichen Kulturen und Ländern aus – und in einem von anderer Religion geprägtem Umfeld?

Den beiden Ärzten und Theologen wurde bald deutlich, dass es unzulässig sei, diese Fragen nur auf die Entwicklungen in überseeischen Ländern gemünzt zu stellen und die eigene Situation von Kirche und Medizin in Deutschland auszuklammern. Zusammen mit Gleichgesinnten aus anderen Ländern gründeten sie Mitte der siebziger Jahre eine Studiengruppe, die obigen Fragen in aller Radikalität nachging, angewandt auf Krankenhäuser, niedergelassene Ärzteschaft, auf Diakonie und Nachbarschaftshilfe. Die Schwächen des Gesundheitssystems in den USA wurden von dem Leiter der „Society for Health and Human Values" analysiert, ähnliches geschah für Großbritannien und Deutschland durch Medizinethiker, einen Bischof der Anglikanischen Kirche, Ordinarien der Medizinischen und Theologischen Fakultäten Tübingens wie auch durch Fachleute aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Besonders kritisch betrachteten sie die dem westlichen Medizinmodell innewohnende Tendenz des Exportdranges in andere Kontinente. Gegenmodelle einer dem Kranken und nicht dem Geld verpflichteten ärztlichen Tätigkeit wurden entworfen. Bescheidenheit der Medizin und ihres Anspruchs erschien der Gruppe sehr wichtig, eine Medizin wirklich dem Menschen gerecht werdend, eine Wirklichkeit der Medizin, die allen Dimensionen des Menschseins in Krankheit und Gesundheit Bedeutung und Raum gab. Gesundheit und Krankheit wurden in den Horizont der menschlichen Fähigkeiten eingeordnet, der immer wieder neu Leben gewinnen lässt, dies immer neu von Gott erhofft und erbittet, und die auch die Grenzen des Lebens anerkennt und einbezieht. – Die Ergebnisse wurden in einer umfassenden Darstellung von James McGilvray, dem ersten Direktor der „Christlich Medizinischen Kommission des Weltrates der Kirchen", auf englisch und deutsch – „Auf der Suche nach Gesundheit" – festgehalten.

In dem Tübinger Krankenhaus des Difäm, in seinem häuslichen Projekt zur pflegerischen und ärztlichen Begleitung von Menschen nahe ihrem Lebensende galt die Herausforderung, sehr direkt das gedanklich Erkannte in der täglichen Praxis zu gestalten und mit seinen Auswirkungen auf die betroffenen Kranken, die Mitarbeitenden und die gesamte Institution zu verantworten. Dietrich Rössler hat hier als stellvertretender Vorsitzender viele Jahre Wirklichkeit entworfen und geprägt.

Schließlich der Dialog mit anderen Religionen: Gezielt bereitete Rössler mit Mitarbeitern des Instituts eine Konsultation vor, die die ethischen Überzeugungen zur Medizin am Anfang und Ende des Lebens, bei Fragen der

Bevölkerungsentwicklung, der ethischen Verantwortung bei pandemischen Erkrankungen und der Verantwortung der Gesellschaft der Medizin gegenüber vergleichen konnte. (Die Tagung hatte den Titel „1. Interreligiöser Dialog in der Bioethik" und fand im Oktober 1999 im Difäm statt.)

Die Zusammenkunft versetzte die Vertreter der verschiedenen Religionen in die staunende Erkenntnis, wie nah man sich doch in den unterschiedlichsten Fragestellungen war, wie tief medizinisches Handeln in den Überzeugungen jeder Religion gründet und die Übereinstimmung der Überzeugungen hierbei geradezu frappierend erscheint – bei sonst als so groß empfundener Unterschiedlichkeit.

Die weitere Entwicklung hin zu einer weltweit tragfähigeren Plattform der Gesundheitsdienste verschiedener Religionen kann Rössler nun als Frucht auch seiner Bemühungen sehen. Eine erste Bewährungsprobe bestand diese Plattform 2001 auf der UN-Generalversammlung zu HIV/Aids; dort wurde erstmals von der Weltgemeinschaft die eine Stimme der Religionen in Gesundheitsfragen in beeindruckender Weise bei dieser globalen Überlebensfrage vernommen, ihre Forderungen wurden in den Aufgabenkatalog der Weltgemeinschaft der nächsten Dekade aufgenommen.

Wirklichkeit verändern: Dietrich Rössler hat in knapp 40 Jahren eine wichtige Epoche des Difäm, ein Epoche kirchlicher Gesundheitsarbeit im weltweiten Bezug begleitet und verantwortet und die Öffnung zum Dialog mit anderen Religionen mitgestaltet, zum Leben hin und – angesichts dringend nötigen, weil einzig lebenserhaltend, globalen Therapiezugangs für Aidsbetroffene – zum Überleben vieler Millionen.

Michael Sievernich

Josef Maria Reuß (1906-1985) als Pastoraltheologe

In den Jahren des kirchlichen Umbruchs vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil und des gesellschaftlichen Wandels der sechziger Jahre zählte Josef Maria Reuß zu den prägenden Gestalten des Bistums Mainz und der katholischen Kirche Deutschlands.[1] Aufgewachsen in der Endzeit des kaiserlichen Deutschen Reiches, ausgebildet in der Weimarer Republik, in den ersten Berufsjahren als Priester konfrontiert mit der Ideologie des Nationalsozialismus und den Schrecken des Zweiten Weltkriegs, war ihm in der Aufbauphase der jungen Bundesrepublik als Regens und Professor für Pastoraltheologie am Bischöflichen Priesterseminar in Mainz die Ausbildung des jungen Klerus aufgetragen. Dazu kamen mit der Ernennung zum Weihbischof in Mainz (1954) weitere, mit diesem Amt verbundene Aufgaben. Seine aus dem seltenen Tripelamt erwachsenen pastoralen Erfahrungen und Fragestellungen brachte er in die Beratungen des II. Vatikanums und den Prozess der nachkonziliaren Reformen ein, den er als hellsichtiger Zeitgenosse wahrnahm und überzeugender Kirchenmann mitgestaltete.[2]

Josef Maria Reuß wurde als Sohn einer Kaufmannsfamilie am 13. 12. 1906 in Limburg an der Lahn geboren und ging zum Studium der Philosophie und Theologie zunächst an die Universität Freiburg im Breisgau, dann an die Universität Innsbruck, deren Theologische Fakultät ebenso wie das Priesterseminar *Canisianum* den Jesuiten anvertraut war. In der Tiroler Hauptstadt empfing er 1930 die Priesterweihe und wurde ins Bistum Mainz inkardiniert. Während seines Promotionsstudiums, das er 1934 mit einer Dissertation über Adam Tanner abschloss, war er in Kreckelmoos (Tirol) als Hausgeistlicher im *Krankenhaus der Barmherzigen Brüder* tätig. Nach pastoraler Tätigkeit als Kaplan in Steinheim und Worms, während der er sich durch Schriften gegen den Nationalsozialismus positionierte, wurde er 1938 Rektor im Exerzitienhaus Braunshardt, doch musste er schon ein Jahr später die Mainzer Alumnen in Fulda betreu-

1 Einführend: Friedhelm Jürgensmeier, Art. Reuß, in: Erwin Gatz (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945-2001. Ein biographisches Lexikon, Berlin 2002, 362f; sowie „...Daß sie das Leben haben..." – Josef Maria Reuß 25 Jahre Bischof, hrsgg. v. d. Abteilung Öffentlichkeitsarbeit im Bischöflichen Ordinariat Mainz, Mainz 1979.

2 Für Hintergrundgespräche danke ich den Zeitzeugen Prof. Dr. Otto Filtzinger, Prof. Dr. Alfred Mertens, Oberstudienrat Hubertus Picard. Für Beratung und Unterstützung der Recherche danke ich Dr. Annette Wisheu sowie den Mitarbeiterinnen des Dom- und Diözesanarchivs sowie der Martinus-Bibliothek in Mainz.

en. 1940 meldete er sich freiwillig zur Seelsorge in der Wehrmacht und ging als Militärpfarrer[3] zunächst nach Frankreich, dann nach Russland, wo er die Gräuel des Krieges und der Judenverfolgung miterlebte. Selbst verwundet (Amputation an den Füßen), wurde er nach seiner Genesung 1942 als Lazarettpfarrer in Paris mit zusätzlichem Seelsorgeauftrag am Militärgefängnis Frèsnes eingesetzt und begleitete von dort zahlreiche verurteilte Soldaten zur Exekution auf dem Mont Valérien. Er erhielt mehrere Kriegsauszeichnungen.

Gleich nach dem Krieg ernannte der Mainzer Bischof Albert Stohr den ehemaligen Militärpfarrer zum Regens des Priesterseminars und nach der Eingliederung der Philosophisch-Theologischen Hochschule des Priesterseminars als Theologische Fakultät an der neu errichteten Mainzer Universität zum Professor für Pastoraltheologie (1946) am Priesterseminar. Das Amt des Regens übte er bis zu seiner Entpflichtung aus gesundheitlichen Gründen im Jahr 1968 aus, als Professor für Pastoraltheologie war er bis in die siebziger Jahre tätig. Dazu kam 1954 die päpstliche Ernennung zum Titularbischof von Sinope und Weihbischof in Mainz sowie zwei Jahre später die Ernennung zum Domkapitular (1956). 1962 bis 1965 nahm er am II. Vatikanischen Konzil teil, auf dem er mit Diskussionsbeiträgen vor allem zu Fragen der Kommunikationsmittel, der Liturgie, der Priesterausbildung und der Ehemoral und -pastoral hervortrat. Zu den beiden letztgenannten Themenbereichen verfasste er in den sechziger und siebziger Jahren auch eine Reihe von Veröffentlichungen,[4] in denen er etwa in der Frage der Empfängnisverhütung und der verheirateten Priester vorpreschte und zum Teil heftige Diskussionen auslöste. 1971 bis 1975 nahm er an der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland teil, 1977 erhielt er an der Universität Mainz die Ehrendoktorwürde in Katholischer Theologie und wurde 1978 aus gesundheitlichen Gründen als Weihbischof emeritiert. Im 79. Lebensjahr starb Weihbischof Reuß am Festtag des hl. Bonifatius, am 5. Juni 1985 in Mainz.

Aus dem breiten Spektrum der Tätigkeiten, die Reuß in Ausübung seines dreifachen Amtes als Regens, Pastoraltheologe und Weihbischof ausübte, von seinen Nebenämtern ganz zu schweigen, betrachten wir im Folgenden nur einen Ausschnitt, nämlich sein Wirken als Pastoraltheologe. Dieses war in einer breiten pastoralen Praxis fundiert und interferierte mit seinen weiteren Ämtern, ein Vorteil, den keiner seiner professoralen Kollegen aufweisen konnte. Der Vorteil brachte allerdings auch den Nachteil mit sich, dass die mehrfache Belastung eine ausschließlich akademische

3 Biographisches Lexikon der katholischen Militärseelsorge Deutschlands 1848-1945, hrsgg. v. Hans-Jürgen Brandt und Peter Häger, Paderborn 2002, 655f.

4 Vgl. die Bibliographie in: Josef Maria Reuß (1906-1985) zum Gedenken (Aktuelle Information), hrsgg. v. d. Abteilung Öffentlichkeitsarbeit Bischöfliches Ordinariat Mainz, Mainz 1986, 49-52.

Beschäftigung mit der Pastoraltheologie verunmöglichte, die sich zudem als theologisches Fach im Umbruch befand. Erst in der Endphase des Wirkens von Reuß fand diese Disziplin mit dem Erscheinen des federführend von Karl Rahner und Franz Xaver Arnold konzipierten *Handbuchs der Pastoraltheologie* ihr neues wissenschaftliches Selbstverständnis als theologische Reflexion der Praxis des Selbstvollzugs der ganzen Kirche in der jeweiligen Situation.

1. Glaube und Pastoral im zeitgenössischen Kontext

Was mag den 24-jährigen Josef Maria Reuß nach seiner Priesterweihe in Innsbruck bewegt haben, als Thema der Dissertation *Adam Tanner und die Lehre des Vaticanums – Von Glaubensabfall und Glaubenszweifel eines Katholiken*[5] zu wählen? Vermutlich hat ihn einer der beiden Gutachter dazu angeregt, denn der Dogmatiker Franz Mitzka hatte kurz vorher eine kleine Schrift zum Thema *Die Glaubenskrise im Seelenleben* veröffentlicht.[6] Beide Gutachter, neben Mitzka der Kirchenhistoriker Franz Pangerl, kamen jedenfalls zum Schluss, dass Reuß „alles in allem eine tüchtige Arbeit" geliefert habe und bescheinigen ihm „Einfühlung in einen zeitfremden Gedankenkreis wie auch großes spekulatives Können".[7]

1.1 Der Kontext von Krieg und Ideologie

Neben diesem Können war auch pastorales Können erfordert, da der junge Promovend als Hausgeistlicher und Seelsorger in einem „Krankenhaus in den Alpen" tätig war. Über seine dortige Begegnung mit Kranken und Sterbenden berichtet er in einer kleinen, mehrfach aufgelegten Schrift, um die Leser in die ars moriendi einzuüben. „Lebe immer katholisch, dann wirst du auch katholisch sterben. Und katholisch ist gut sterben."[8]

In dieser Zeit der dreißiger Jahre macht Reuß als Kaplan in Steinheim und Worms nicht nur die ersten pastoralen Schritte, sondern setzt sich auch intellektuell mit der Ideologie des Nationalsozialismus auseinander. So nimmt er sich die Programmschrift des Nationalsozialismus vor, das verbreitete Werk von Alfred Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, das er harsch kritisiert: Auf wissenschaftlicher Ebene konstatiert er mit Blick auf das „neue Heidentum" und seinen Höchstwert der Nationallehre einen unüberbrückbaren Gegensatz zum Christentum,[9] auf populärer Ebene

5 Ein Exemplar der nicht veröffentlichten Dissertation findet sich im Nachlass Reuß' im Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 15/1.

6 Franz Mitzka, Die Glaubenskrise im Seelenleben, Innsbruck 1928.

7 So das Gutachten von 1932 im Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 15/1.

8 Josef Maria Reuß, Katholisch ist gut sterben. Zehn Erlebnisse an Sterbebetten, Leutesdorf 1936, Dülmen 1940, hier 24 und 47.

9 Josef Maria Reuß, Die Religion in Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts",

kritisiert er vor allem den nationalsozialistischen Versuch, im Sinn seiner Rassenlehre eine „Deutsche Volkskirche" ohne Dogmen, Sakramente und Kruzifix zu errichten. Reuß hält dagegen, dass die katholische Kirche eine Weltkirche sei und der deutsche Katholik auf eine deutsche Volkskirche gern verzichte.[10] In ähnlichem Ton ist eine kleine apologetische Schrift des Kaplans und Religionslehrers Reuß an die Jugend gehalten, die sich mit der antichristlichen Propaganda des Nationalsozialismus auseinander setzt, dabei ein Zugeständnis an die Rhetorik der Zeit sein mag, dass er Christus am Kreuz den damals hoch konnotierten „Heldentod" sterben lässt.[11] Seine Schriften gegen den Nationalsozialismus brachten ihm ein Veröffentlichungsverbot der Reichsschrifttumkammer ein.

Die stärksten Erfahrungen, die ihn sein Leben lang prägten und auf die er immer wieder zu sprechen kam, waren wohl die Erfahrungen des Krieges. Als Kriegspfarrer bei der 295. Infanterie-Division an der Ostfront stand er in den Lazaretten den Verwundeten und Sterbenden bei, zog sich bei einer Rettungsaktion auch selbst Erfrierungen an den Füßen zu. Die schlimmste Erfahrung jedoch war wohl die Ermordung von etwa 90 jüdischen Kindern im August 1941 in Bila Zerkwa (Ukraine) im Zuge von „Säuberungsaktionen" des Sicherheitsdienstes (SD) der SS. Zusammen mit seinem evangelischen Kollegen konnte er dieses Verbrechen nicht verhindern, obgleich er dem zuständigen Generalstabsoffizier Helmuth Groscurth, selbst Christ und Widerständler, sofort Meldung machte,[12] der seinerseits die Tötung aufschieben, aber auch nicht verhindern konnte, weil der Oberbefehlshaber der 6. Armee, Generalfeldmarschall Walter von Reichenau, selbst Befürworter der Judenvernichtung, die Erschießung befahl. Wie sehr ihn dieser Kindermord zeitlebens beschäftigte, zeigen späte Predigten, in denen der alte Bischof erneut darauf zu sprechen kommt.[13]

Nach seiner Verwundung (Amputation an den Füßen) und Genesung im Herbst 1942 nach Paris versetzt, hatte er dort ein Lazarett der Wehrmacht und zugleich das Militärgefängnis Frèsnes seelsorglich zu betreuen, wo nicht wenige im Zuge von Kriegsgerichtsverfahren ihre Hinrichtung erwarteten. Man spricht von etwa 150 Gefangenen, die er auf ihrem letzten Weg zur Exekution zu begleiten hatte.

Betrachten wir die ersten 15 Jahre seines priesterlichen und pastoralen Wirkens, dann hatte Reuß in dieser Zeit vor allem mit Menschen an

---

in: Theologie und Glaube 27 (1935) 157-167, hier 167.

10 Josef Maria Reuß, Katholische oder deutsche Kirche?, Dülmen 1935.

11 Josef Maria Reuß, Treu katholisch. Unserer Jugend zur Bewahrung und Verteidigung ihres heiligen Glaubens, Leutesdorf o.J. (1936), hier 18.

12 Die Meldung von Reuß in: Helmuth Groscurth, Tagebücher eines Abwehroffiziers 1938-1940, hrsgg. v. Helmut Krausnick und Harold C. Deutsch, Stuttgart 1970, 538f.

13 Josef Maria Reuß, Herr gib uns immer dieses Brot. Meditationen über Glaube und Eucharistie, Mainz 1983, 63f.

den Grenzen ihres Lebens zu tun: Kranke und Sterbende im Hospital, Verwundete und Sterbende in den Lazaretten, Kinder als Opfer des Judenmords, Militärangehörige vor ihrer Hinrichtung. Krankheit, Sterben, Tod und Gewalt prägen seine pastoralen Erfahrungen in dieser Zeit. Unter dieser Rücksicht scheint seine akademische Beschäftigung mit dem Glaubenszweifel providentiell, denn sie festigte seinen Glauben angesichts der Glaubensfestigkeit Todgeweihter und gab ihm zugleich die Kraft, den Glauben anderer angesichts des Todes zu stärken. Daher ist verständlich, dass er in seiner Habilitationsschrift *Grundlagen der seelsorglichen Hilfe zur Glaubensfestigkeit des Katholiken* legen wollte und er dort sein stärkstes religiöses Erlebnis als „Kriegspfarrer" zum Ausgangspunkt nimmt, nämlich „die siegreiche Kraft des felsenfesten katholischen Glaubens".[14]

1.2 Der Kontext von Wiederaufbau und Wandel

Anders als Reuß' Lebenszeit und Berufserfahrung vor 1945 war die Zeit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs von den Nöten des materiellen und geistigen Wiederaufbaus geprägt. 1946 zum Regens des Priesterseminars der Diözese Mainz ernannt, oblag ihm nun die Ausbildung der Seminaristen zu künftigen Priestern. Mit demselben Datum ernannte ihn Bischof Stohr auch zum Professor der Pastoraltheologie am Priesterseminar. In der notvollen Zeit im kriegszerstörten Mainz vollzogen sich diese Tätigkeiten in einem Kontext des materiellen Mangels, der kreative Organisationsfähigkeit und zupackende Initiative erforderte.

Der erfahrene Reuß vollzog eine Art Paradigmenwechsel in der Priesterausbildung, die auch der pastoralen Praxis zugute kommen sollte. Er wollte weder eine autoritär kontrollierende Ausbildung praktizieren, die vor allem systemische Anpassung verlangte, noch eine schablonenhaft normierende Ausbildung, die einen einheitlichen Priestertyp hervorbrachte. Vielmehr legte er in einer Art personalisierten Ausbildung größten Wert darauf, die Eigenart und Einzelpersönlichkeit des Kandidaten zu respektieren und im Hinblick auf das Berufsziel zu bilden. Daher wich die Pädagogik der Bewahrung, Kontrolle und Konditionierung mehr und mehr dem Konzept der Bewährung und Förderung freiheitlicher Eigenverantwortung – deren damals sensationelles Symbol der eigene Hausschlüssel (um 1960), den die Seminaristen, die „Reußebuwe" gewiss gern in Empfang nahmen.

Ausdruck dieser Verantwortung ist die *Freiheit im christlichen Gehorsam*, so der Titel seines Beitrags in der Festschrift für Bischof Albert Stohr. Diese seinsgerechte Selbstbestimmung verträgt sich nicht mit Dressur zur Subordination, vielmehr gehört die Fähigkeit zur Kritik dazu, denn in

14 Exemplar im Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 17/2, hier S. 3.

der „Kirche Jesu Christi müssen Offenheit, Wahrhaftigkeit und Liebe so wachsen, daß die Untergebenen die Kritik wagen und die Vorgesetzten sie ertragen."[15]

Das direkte und indirekte pastorale Feld der Priesterausbildung in den mehr als zwei Jahrzehnten seiner Regentschaft steht im weiten Kontext pastoraler Tätigkeiten wie der Auslegung des Wortes Gottes in Predigten, der seelsorglichen Begleitung von Priestern und Seminaristen, dem regelmäßigen Beichtstuhl, den Exerzitienkursen für Abiturienten, Diakone, Weihekandidaten und Priester sowie den Brautleutekursen und Familienkreisen. Dieses ohnehin weite Feld wird durch seine Ernennung zum Weihbischof (1954) nochmals durch die bischöflichen Amtspflichten erweitert, vor allem durch Sondergottesdienste, Predigten und Firmungen in den Pfarrgemeinden des Bistums. Als junger Weihbischof geht er aber auch in die Medien (*Südwestfunk*, *Hessischer Rundfunk*) und hält dort 1955 Morgenfeier und Silvesteransprache.

In Zeiten des sich anbahnenden gesellschaftlichen Wandels bearbeitet er auch ein pastorales Feld, das ihn wohl schon seit Kriegszeiten und zunehmend in der Nachkriegszeit der fünfziger Jahre beschäftigte und nun über Jahrzehnte beanspruchen sollte. Es sind die Fragen um die menschliche Sexualität und die humane und christliche Gestaltung von Ehe, Elternschaft und Familie. Sein Interesse an diesen Fragen changiert zwischen moraltheologischen Fragen im Umkreis der Empfängnisregelung und pastoraltheologischen Fragen eines Ehe- und Familienverständnisses, das der normativen Tradition der Kirche ebenso gerecht wird wie der zeitgenössischen Situation. Dass auch in diesem Zusammenhang wieder das Stichwort der „Verantwortung" auftaucht und er für eine „verantwortete Elternschaft"[16] plädiert, entspricht ganz seiner anthropologischen Grundidee. Mit der Betonung der Verantwortung in den ekklesialen Feldern von Priestertum und Ehe rezipiert und propagiert Reuß die zeitgenössische Tendenz zu einer Verantwortungsethik, die mit Hans Jonas und seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung* prägnanten und bis heute aktuellen Ausdruck findet.[17]

Ein sensibles Gespür für sich anbahnende pastorale und theologische Entwicklungen zeigen auch seine „pastoraltheologischen Untersuchungen zur Meßfeier", in denen er noch in Zeiten höchster Zahlen des sonntäglichen Kirchgangs (1960) schon dessen innere Probleme wahrnimmt, namentlich der mangelnde innere Bezug, die Betonung der Sonntagspflicht und die Last, vor der sich Katholiken „gern drücken". Mitten in diesem

15 Josef Maria Reuß, Von der Freiheit im christlichen Gehorsam, in: Universitas Bd. 1 (FS Bischof Albert Stohr), hrsgg. v. Ludwig Lenhart, Mainz 1960, 282.

16 Josef Maria Reuß, Verantwortete Elternschaft. Gesammelte Aufsätze zur Frage der Empfängnisregelung, Mainz 1967.

17 Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979, ^{14}2000.

theologisch wie sprachlich eher traditionellen Traktat blitzen jedoch neu polierte Ideen auf, wie das allen Christen zukommende allgemeine Priestertum, „kein verdünnter Aufguß des Weihepriestertums, sondern Teilhabe an dem Priestertum Jesu Christi", woraus die aktive Rolle der Gläubigen in der Messe sowie der „Heilsdienst als Christentaufgabe" folgt. Schließlich sei das Schifflein Petri, die Kirche, „kein Rettungsboot, sondern ein Sturmboot und deshalb auf Eroberung ausgerichtet."[18]

1.3 Der Kontext des Pastoralkonzils

Es war sicher ein Glücksfall, dass mit Weihbischof Josef Maria Reuß ein amtierender Regens eines Priesterseminars und lehrender Professor für Pastoraltheologie am II. Vatikanischen Konzil in Rom (1962) teilnahm. Er gehörte nicht zu den Hinterbänklern, sondern meldete sich allein oder im Verein mit bischöflichen Kollegen zu verschiedenen Schemata des Konzils zu Wort, so zu den Fragen der Medien, der Priesterausbildung, der Diakone, der Kompetenz von Weihbischöfen, der Ehe.

Überblickt man seine Wortmeldungen als Konzilsvater, dann fallen sofort zwei Schwerpunkte ins Auge: In der Konzilsaula intervenierte er zum einen im Umfeld des Priestertums und der Priesterausbildung, welche Thematik in den zwei konziliaren Dekreten ihren Niederschlag fand (*Presbyterorum ordinis, Optatam totius*). Zum anderen sprach er bei den Diskussionen um Ehe und Familie, die sich in der Pastoralkonstitution niederschlugen (*Gaudium et spes* 47-52).

Bei den Beratungen um die Priesterausbildung in der Sitzung vom 17. November 1964 plädierte er für eine „positive Vision" des priesterlichen Zölibats um des Himmelsreiches willen, sich in der Nachfolge Christi dem Dienst für die Menschen zu widmen. Und mit dem ganzen Erfahrungsgewicht eines Seminardirektors mit 21 Amtsjahren wagt er zu sagen, dass ein Schema, das alles bis ins Kleinste regeln und vorschreiben will, weder den Alumnen noch den Verantwortlichen dienlich sei. Vielmehr bedürfe es klarer fundamentaler Prinzipien, die überall gelten und dann je nach Volk und Kultur, Ort und Zeit Anwendung finden.[19] Auf ähnlicher Linie lag bei den Beratungen über die Liturgie sein Plädoyer am 10. November 1962 für den Gebrauch der Volkssprache

18 Josef Maria Reuß, Opfermahl Mitte des Christseins. Eine pastoraltheologische Untersuchung zur Meßfeier, Mainz 1960, hier (in der Reihenfolge der Zitate) 5, 78, 93, 119.

19 Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, vol. III, pars 8 (im folgenden Sigel AS), Città del Vaticano 1975, 178: „Ut episcopus qui usque in hunc diem rector seminarii maioris est et quidem ab undeviginti annis dicere audeo: Nec alumni nec superiores amplo schemate, quo multa dicuntur, et regulis, quae omnia usque ad singularia etiam minima praescribere intendunt, vere adiuvantur. E contra opus est principiis fundamentalibus penitus in natura sacerdotii fundatis, ubique terrarum vigentibus, clare breviterque expressis, super quae accomodate ad diversas gentes, culturas, diversa loca nostraque tempora institutio sacerdotalis extrui possit."

beim Breviergebet der Weltpriester, damit persönliches geistliches Leben und Stundengebet besser verbunden seien und das lateinische Brevier durch schematische Rezitation nicht zum Hindernis (obstaculum) des geistlichen Lebens werde.[20] Dieser Anregung ist die Liturgiekonstitution nur eingeschränkt gefolgt, da es im Regelfall die lateinische Sprache beim Stundengebet der Kleriker beibehielt, allerdings die Ordinarien ermächtigte, muttersprachliche Übersetzungen zu erlauben, wenn das Latein „ein echtes Hindernis (grave impedimentum) für den rechten Vollzug" bedeuten sollte (*Sacrosanctum concilium* 101 §1).

Der andere Schwerpunkt seiner Wortmeldungen auf dem Konzil lag im Bereich der Ehemoral und Ehepastoral. In einer langen Intervention hob er am 29. Oktober 1964 bei der Behandlung des Ehekapitels im Schema *Über die Kirche in der Welt von heute* im Zusammenhang der Eheziele die positive Bedeutung der sich über das ganze Eheleben erstreckenden Gattenliebe (amor conjugalis) hervor, die jedoch vertieft zu werden verdiene; überdies forderte er interdisziplinäre Untersuchungen zur Ehe, bei denen außer Theologen auch Philosophen, Ärzte, Psychologen und Soziologen heranzuziehen seien.[21] Bei einer erneuten Beratung der Pastoralkonstitution am 30. September 1965, wenige Wochen vor der Endabstimmung, kam er nochmals darauf zurück und lobte, dass der Text den „heutigen pastoralen Erfordernissen" entspreche, auch wenn die Sprache zu wünschen übrig lasse. Doch dann beklagt er vehement („dolendum est"), dass im Text das Wort „Verantwortung" nicht (mehr) vorkomme. „Responsabilitas urgenda est", verkündet er in der Konzilsaula, denn im verantwortlichen Handeln antworte der Mensch Gott selbst und seinem Willen.[22] Tatsächlich stärkt die Pastoralkonstitution im Zusammenhang der Fruchtbarkeit der Ehe die „menschliche und christliche Verantwortlichkeit" der Eheleute, die mit ihrer Liebe Interpreten der Liebe Gottes seien (*Gaudium et spes* 50, 2).

In den konziliaren Interventionen des Weihbischof Reuß begegnen wir außer dem für ihn typischen Leitmotiv der Verantwortung dem ebenso typischen Plädoyer für den Bezug zur Lebenswelt, zum Kontext der Welt von heute, ob im Eintreten für eine den jeweiligen Kulturen angepasste Priesterausbildung und für die Volkssprache beim Stundengebet der Priester oder ob bei der Ausrichtung der Ehelehre an den heutigen pastoralen Erfordernissen. Damit vollzieht Reuß im Grunde das „pastorale Prinzip" des Konzils, das die Pastoralkonstitution formulierte: „Sie wird ‚pastoral' genannt, weil sie, gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzu-

20 AS I/2, 448.

21 AS III/6, 88ff.

22 AS IV/3, 85: „Responsabilitas urgenda est; omnino enim aliud est plena responsabilitate coram Deo agere quam arbitrarie agere. Vera responsabilitas etiam generositatem includit. Responsabiliter agendo homo ipsi Deo eiusque voluntati respondit."

stellen beabsichtigt." (*Gaudium et spes* 1, Fußnote). Die Kirche setzt sich damit positiv *ad extra* zur Welt und damit zur Moderne ins Verhältnis. Das „pastorale Prinzip" bedeutet also, in kritischer Zeitgenossenschaft die „ewigen Werte" (valores perennes) mit dem „aufkommenden Neuen" zu einer „richtigen Synthese" (rite componant) zu bringen und zwar durch eine Deutung der „Zeichen der Zeit" im Licht des Evangeliums (*Gaudium et spes* 4), wie denn auch die Hälfte der 16 Dokumente (Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen) des Konzils eine kontextuelle Verhältnisbestimmung der Kirche *ad extra* vornehmen.

2. Pastoral-Theologie im Umbruch

Die reichen pastoralen Erfahrungen, die Reuß als Kaplan in den dreißiger Jahren, als Divisionspfarrer in der Kriegszeit und als Regens und Weihbischof in der Zeit des Wiederaufbaus hat sammeln können, grundieren sein Lehrtätigkeit als Pastoraltheologe am Priesterseminar und sein Mitwirken bei deren konzeptioneller Neubestimmung.

2.1 Lehrstuhl am Priesterseminar

Mit Brief vom 22. Mai 1946[23] ernannte der Mainzer Bischof Albert Stohr den ehemaligen Divisionspfarrer Dr. Josef Maria Reuß in Personalunion zum Regens des Priesterseminars und zum Professor für Pastoraltheologie am Priesterseminar. Die Rahmenbedingungen für diese Ernennung waren die Eingliederung der Philosophischen-Theologischen Hochschule in die neugegründete Universität, das Verbleiben des Lehrstuhls für Pastoraltheologie am Priesterseminar und das Habilitationsverfahren.

Treibende Kraft für eine Neuordnung der Mainzer Hochschullandschaft nach dem Krieg war zweifelsohne der Seminarprofessor August Reatz, der in strategischer Weitsicht und mit Unterstützung, wenn nicht Initiative des Bischofs eine Parallelaktion betrieb: Zunächst stieß er eine inhaltliche und organisatorische Reform des Studiums am Priesterseminar an, das eine Trennung von wissenschaftlicher und geistlicher Ausbildung, von Hochschule (Fakultät) und Seminar vorsah, von Regens und Dekan, sowie eine Ausweitung des Lehrangebots und Straffung des Studiums etc.[24] Diese Veränderungen führten auch zu einer neuen personellen Konstellation von Regens Reuß, dem späteren Weihbischof (1954), und Dekan Reatz, dem späteren Rektor der Universität (1947).

Die innerkirchliche Neuordnung der Theologenausbildung verknüpfte sich mit den zeitgleich verlaufenden Bemühungen um die Wiedererrichtung

23 Brief im Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5, S 47.

24 Zu den Reformen vgl. Werner Guballa, Die Studien- und Examensordnung, in: Augustinerstraße 34, 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Mainz, Mainz o.J. (1980), 357-370, hier 364ff.

der alten Mainzer Universität, die nach dem Willen der französischen Militärregierung schließlich vollzogen werden sollte. Auch hier trat August Reatz[25] mit einem Memorandum hervor, das für die Wiedererrichtung der Universität warb und dabei außer den französisch-deutschen Beziehungen die geistige Neubesinnung beim Wiederaufbau Europas ins Spiel brachte.

Beide Prozesse liefen zusammen in der Idee, die kirchliche Hochschule als theologische Fakultät an die neue Universität zu überführen. Damit wurde zum einen die Verselbständigung der Fakultät und die Profilierung des Seminars vorangebracht und zum anderen die Chance genutzt, die Theologie im universitären Rahmen zu verankern. Obgleich die kirchenrechtlich notwendige Abstimmung mit den römischen Instanzen aufgrund der zeitbedingt schwierigen Nachrichtenwege noch nicht abgeschlossen war, unterzeichnete Bischof Albert Stohr mit dem Oberregierungspräsidenten von Hessen-Pfalz, Otto Eichenlaub, und dem Gründungsrektor der Johannes Gutenberg-Universität, Josef Schmid, die Vereinbarung vom 15. April 1946, wonach an Stelle der bischöflichen Philosophisch-Theologischen Lehranstalt zur Ausbildung des katholischen Klerus an der wieder errichteten Universität Mainz die ehemalige Katholisch-Theologische Fakultät wieder eröffnet wurde, zehn Lehrstühle vorgesehen waren, von denen fünf Professuren aus dem Seminar übernommen, weitere fünf neu besetzt wurden und der amtierende Dekan Reatz als Dekan an der neuen Fakultät bestätigt wurde.[26]

Bei der Transferierung der Fakultät an die neue Universität sollte der vorhandene Lehrstuhl für Pastoraltheologie nach dem Willen des Bischofs am Priesterseminar verbleiben, wohl um nach dem 10-semestrigen universitären Studium die pastorale Ausbildung der Kandidaten zu gewährleisten, zumal das 11. und 12. Semester staatlich anerkannte Hochschulstudien waren und in diese Zeit die Priesterweihe fiel. Der für diesen Lehrstuhl schon kommissarisch amtierende Reuß sollte akademisch aber gleichziehen und sich weiterqualifizieren. So verfasste er in der schwierigen Aufbauphase sehr schnell eine undatierte Habilitationsschrift (wohl 1945), die er bei der Theologischen Fakultät des Bischöflichen Priesterseminars

25 Zur Rolle von Reatz bei der Universitätsneugründung vgl. Jürgen Siggemann, Katholischer Theologe und erster gewählter Rektor, in: Michael Kißener / Helmut Mathy (Hgg.), Ut omes unum sint (Teil 1). Gründungspersönlichkeiten der Johannes Gutenberg-Universität, (Beiträge zur Geschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz NF Bd. 2), Stuttgart 2005, 81-95.

26 Text der Vereinbarung im Dom- und Diözesanarchiv Mainz Akz. 13-91 Nr. 1020; Kopie im Nachlass Reuß Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 47; zur Rolle des Bischofs bei der Universitätsneugründung vgl. Hermann-Josef Braun, Bischof Albert Stohr (1890-1961) und die Gründung der Johannes Gutenberg-Universität, in: Michael Kißener / Helmut Mathy (Hgg.), Ut omes unum sint (Teil 2). Gründungspersönlichkeiten der Johannes Gutenberg-Universität, (Beiträge zur Geschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz NF Bd. 3), Stuttgart 2006, 33-61.

zu Mainz einreichte. Inhaltlich an die Dissertation anknüpfend, trug sie den Titel *Grundlagen der seelsorglichen Hilfe zur Glaubensfestigkeit des Katholiken* und entfaltete zunächst im Rückgriff auf die einschlägigen lehramtlichen Aussagen die „dogmatischen Grundlagen"; im Rückgriff auf zeitgenössische Autoren (Karl Eschweiler, Romano Guardini, Johannes Lindworsky, Karl Rahner, Peter Wust u. a.) geht es sodann um die „praktischen Grundlagen", d.h. die Diskussion um Glaubensschwierigkeiten und das Verhältnis von Glaubensfestigkeit zum Glaubwürdigkeitsmotiv, zum menschlichen Willen und zur göttlichen Gnade.[27]

In einer gutachterlichen Stellungnahme vermerkte der Dogmatiker August Reatz kritisch, dass die Verdammung als Bereitschaftsmotiv zum Glauben fehle und „mehr Kritik gegen moderne Einfälle" am Platz gewesen wäre. Er gesteht dem Autor zwar „gediegenes theologisches Wissen, seelsorgliche Erfahrungen und Darstellungsgabe" zu, doch wünscht er sich eine „weniger essaymäßige, mehr wissenschaftlich fundierte Abhandlung" und lässt offen, wie weit die Arbeit den an eine Habilitationsschrift zu stellenden Anforderungen entspricht.[28] Eine weitere, wohl 1946 wiederum bei der Theologischen Fakultät des Bischöflichen Priesterseminars eingereichte Habilitationsschrift trug den Titel *Untersuchungen über den Begriff des göttlichen Glaubens*[29] und war eine streng dogmatische Arbeit zur Frage, ob der göttliche Glaube ein Zeugnisglaube sei und die Willensbeteiligung dazugehöre; die pastoraltheologische Auswertung wollte der Verfasser späteren Schriften vorbehalten. Auch wenn das Verfahren insgesamt undurchsichtig bleibt, steht doch fest, dass der Bischof die Qualifikation akzeptierte und Reuß wohl nicht zufällig genau auf den Tag der Neugründung der Universität und damit der Fakultät (22. Mai 1946) zum Professor für Pastoraltheologie am Priesterseminar ernannte.

2.2 Pastoraltheologische Lehrtätigkeit

Wenn man den Nachlass von Weihbischof Reuß auf seine pastoraltheologische Lehrtätigkeit sichtet, dann fällt sofort die inhaltliche Breite der Themen auf, von der Glaubensfrage und der Person des Seelsorgers über die Sakramentenpastoral bis hin zur Jugendseelsorge und Psychopathien. Den Grundbestand dieser Themen mit Schwerpunkt auf Buße, Ehe und Eucharistie formulierte und erweiterte er in immer neuen Anläufen. Dabei kam es ihm darauf an, den überkommenen Ansatz einer „Pastoraltechnologie", die nur „handwerkliche" Fähigkeiten einübt, zu überwinden und eine theologisch fundierte sowie kontextuell aufmerksame Pastoraltheologie zu formulieren.

---

27 Ein Exemplar der Habilitationsschrift im Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 17/2.

28 Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 37/9.

29 Ein Exemplar dieser Habilitationsschrift im Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 48/1.

Dies lässt sich schon daran erkennen, dass die Glaubensfrage, das Thema seiner Dissertation und seiner Habilitationen, einen hohen Stellenwert als Gegenstand seiner Vorlesungen hat. Dabei beschreibt er den biblisch und dogmatisch begründeten Glaubensakt als personale Hingabe des ganzen Menschen an die sich offenbarenden Gott und stellt ihn in den Kontext der modernen Situation, beschreibt die Gefährdungen des Glaubens (Schwierigkeiten, Krise, Zweifel) und formuliert die Anforderungen an den Dienst am Glauben in der Verkündigung.[30] Auch die Person des Seelsorgers ist immer wieder Thema sowie das Kernstück seiner Pastoraltheologie, die Seelsorge verstanden als Heilsdienst, der an die Quellen des Lebens heranführt.

Zum Kernbestand der Vorlesungen gehört auch die Sakramentenpastoral, die alle sieben Sakramente pastoral durchdekliniert. Die Sakramente sind für ihn die entscheidenden Seelsorgemittel, wobei er den Schwerpunkt auf der Behandlung dreier Sakramente legt, wie aus seinem frühen *Colleg über Pastoral-Theologie* aus dem Sommersemester 1948 hervorgeht. Diese sind die Eucharistie, das Opfermahl als christliche Lebensmitte und Mitte der Seelsorge. Dazu kommt die Buße und alle mit der Beichte verbundenen Fragestellungen für den Beichtvater, den er sich nicht nur tridentinisch als „Richter", sondern auch als „Arzt" wünscht und als dessen schönste Tätigkeit er die Lossprechung betrachtet, die er in einer emotionalen Metapher als lebengebenden „Versöhnungs- und Liebeskuss" bezeichnet.[31] Ein weiterer Schwerpunkt ist das Ehesakrament und die Ehepastoral, um die sich anthropologische Grundfragen, Sexualmoral, Kasuistik zum sechsten Gebot und Hinweise zur Aufklärung Jugendlicher und zum Brautunterricht ranken. Bei der Ehepastoral betont er über das Ja-Wort der Eheleute ihre „Ja-Tat", wobei seine frühen Ausführungen eher traditionelle Geschlechterrollen widerspiegeln: der rationale Mann, der Schutz und Geborgenheit gewährt, die emotionale Frau, die dient und Schutz und Geborgenheit sucht.[32]

Auch die Jugendpastoral behandelt er in seinen Lehrveranstaltungen, wobei er zwar der klassischen Einteilung nach dem Siebenjahresschema folgt, diese Abschnitte der menschlichen Entwicklung aber mit modernen entwicklungspsychologischen Kategorien wie Spielperiode, Schulalter und Pubeszenz/Adoleszenz beschreibt. Auch wenn er für die Jugendpastoral eher paternalistisch die „priesterliche Väterlichkeit" hervorhebt, so plädiert er doch zugleich für das seelsorgliche Ideal der Liebe und Ehrfurcht

30 Vgl. die Mitschrift einer pastoraltheologischen Vorlesung (WS 1967/68) zum Thema „Was ist Glaube?", Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 12/20.

31 Josef Maria Reuß, Colleg über Pastoral-Theologie, 138 Seiten, Maschinenschrift, Martinus-Bibliothek Mainz, Signatur 30/676, hier 76 und 78.

32 Vgl. das Vorlesungsskript „Sakrament der Ehe" (WS 1952/53), Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 35/2, hier 136.

vor dem Individuum, dem man nichts aufdrängen dürfe.[33] Bei zahlreichen Themen schaut er über den Tellerrand der Theologie hinaus und versucht, die Erkenntnisse der Humanwissenschaften einzubeziehen und so die anthropologischen Grundlagen der Seelsorge sicherzustellen. Dabei interessiert ihn besonders die psychologische Dimension, für die er in seiner Habilitationsschrift auf die experimentelle Psychologie von Johannes Lindworsky rekurrierte, später auf Fachleute wie die Mediziner und Psychotherapeuten Albert Görres und August Wilhelm von Eiff.

Eine präzise Vorlesungsmitschrift der zweisemestrig gelesenen Pastoraltheologie aus den Jahren 1958/59 zeigt dasselbe Themenspektrum, allerdings mit Erweiterungen, die sein zunehmendes Bewusstsein für den zeitgenössischen Kontext signalisieren. Denn er differenziert nun vertikal nach Altersstufen und horizontal nach Geschlechtern, reflektiert die Lebensgemeinschaften und bedenkt die Lebensräume von Land, Stadt und Diaspora.[34]

Nach Berichten von Zeitzeugen darf man sich die Lehrveranstaltungen von Reuß nicht streng frontal oder magistral vorstellen, sondern mit Elementen des Gesprächs und der Diskussion durchsetzt. So kann eine Veranstaltung auch darin bestehen, dass die ausgewählten Fragen auf die Wünsche der Teilnehmer zurückgehen, also etwa im Sommersemester 1974 die damals aktuellen Themen der Interkommunion, der Taufverweigerung, des Muttersegens nach der Taufe („Aussegnung"), des Priestertums der Frau und der Weihe von *viri probati*.[35]

2.3 Pastoraltheologisches System

Bei aller Vielfalt der Inhalte pastoraltheologischer Themen darf man nicht meinen, es handele sich um ein kunterbuntes Gemisch ohne inneren Zusammenhang. Reuß hat vielmehr von Anfang an auch die innere Einheit seiner Themen reflektiert und in einen langsam wachsenden systematischen Aufbau der Pastoraltheologie integriert. Das entscheidende theologische Leitmotiv ist die Teilhabe am göttlichen Leben, wie sie in der johanneischen Hirtenrede zum Ausdruck kommt. Das betont er schon 1948, als er dem Heideggerschen „Sein zum Tode" das „Sein zum Leben" als Ziel der Pastoraltheologie gegenübersetzte, „und zwar Sein zur Teilhabe am göttlichen Leben nach dem Worte Christi: ‚Dazu bin ich gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben.' (Joh 10,10) Optimismus und Freude als Grundzug der Pastoraltheologie."[36] Hier wird

33 Vgl. das undatierte Skript „Kurzer Abriß der Jugendpastoral", Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 34/4.

34 Vorlesungsmitschrift (SS 1958 und WS 1958/59) von Alfred Mertens, 302 Seiten (Privatbesitz von Prof. Dr. Alfred Mertens, Mainz).

35 Vgl. die Unterlagen „Ausgewählte Fragen der Pastoraltheologie", Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 10/1.

36 Josef Maria Reuß, Colleg über Pastoral-Theologie, 138 Seiten, Maschinenschrift,

auch deutlich, dass der bischöflichen Wappenspruch „ut vitam habeant" zentral sein Schlüsselwort für die Seelsorge und den hermeneutischen Schlüssel seiner Pastoraltheologie aufgreift.

Die pastoraltheologische Systematik, die er in den späten vierziger Jahren grundlegte, gewann zu Beginn der sechziger Jahre ihre endgültige Gestalt in einer Dreiteilung, die zugleich einen methodischen Dreischritt beinhaltete: Die normative theologische Tradition (z.B. Glaube, Sakramente), die kontextuelle Situation (Personen, Gemeinschaften, Lebensräume) und die pastorale Praxis.

Im ersten Schritt befasst sich die Pastoraltheologie mit den theologischen Prinzipien, d.h. mit dem als „Wissenschaft von der Seelsorge" verstandenen Heilsdienst. Diesen begründet Reuß biblisch mit dem alt- wie neutestamentlich bedeutsamen Bild des Hirten, insbesondere in der johanneischen Hirtenrede (Joh 10, 1-18). Jesus, der „gute Hirt" übt seine Hirtentätigkeit in dreifacher Weise aus, indem er „ruft", „führt" und „sein Leben hingibt" und in diesem Sinn „Weg", „Wahrheit" und „Leben" ist. Das Ziel der dreifachen Hirtentätigkeit Jesu besteht darin, den Menschen am göttlichen Leben als dem Heilsgut schlechthin Anteil zu geben.

So lautet seine Definition von Seelsorge, bisweilen auch Pastoration genannt: „Die in Jesu Christi Auftrag und durch Seine Bevollmächtigung sich vollziehende Fortsetzung Seiner dreifachen Hirtentätigkeit zum Ziel der Verherrlichung Gottes durch das gottähnliche Leben ist christliche Seelsorge. Ihre auf Gottes Offenbarung und der Lehre der Kirche fußende wissenschaftliche Darlegung ist Pastoraltheologie."[37] Zum Prinzipienteil gehört für Reuß auch die Bestimmung des berufenen und bevollmächtigten Seelsorgers als Person und Persönlichkeit, der „Träger der Sorge für das gottähnliche Leben" ist. Auf dem Fundament dieser theologischen Bestimmung der Seelsorge und des priesterlichen Seelsorgers folgt der weitere Aufbau der Pastoraltheologie.

In einem zweiten Schritt reflektiert die Pastoraltheologie nach Reuß die konkreten situativen Gegebenheiten, die bei der Seelsorge zu berücksichtigen sind. Dazu gehören zunächst (1) die Adressaten der Seelsorge, vorgestellt als „Träger des göttlichen Lebens" und differenziert nach Lebensalter, Geschlecht, Lebensstand, Gesundheitszustand und Nähe zur Kirche. In diesem Zusammenhang kommen als Hilfswissenschaften Psychologie und Pastoralmedizin ins Spiel. Des weiteren reflektiert die Pastoraltheologie (2) die Lebensgemeinschaften, unterschieden in „natürliche" Lebensgemeinschaften wie Familie, Gemeinde, Staat, und „übernatürliche" wie Pfarrei, Diözese und Weltkirche. Schließlich be-

---

Martinus-Bibliothek Mainz, Signatur 30/676, hier 9.

37 Vgl. das undatierte Papier „Zur Verherrlichung Gottes das Leben haben" [= erstes Kap.] und „Aufbau der Pastoraltheologie", Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 8; die folgenden Zitate aus diesem vierseitigen Papier.

fasst sich die Pastoraltheologie (3) mit den „Lebensräumen", d.h. mit der räumlichen Umwelt, die für das gottähnliche Leben fördernd oder hemmend sein kann. Unter Zuhilfenahme der Pastoralsoziologie ist dabei der Lebensraum in christlichen Ländern und Missionsgebieten sowie in traditionsgebundener Umwelt und in der Diaspora zu reflektieren. Das Modell „lebensraumorientierter" Seelsorge hat also durchaus zeitgeschichtlich tiefe Wurzeln im Bistum Mainz.[38]

Im dritten Schritt reflektiert die Pastoraltheologie die konkrete Durchführung des Heilsdienstes, d.h. die Hilfe zur Lebensbetätigung in sozialer Mitwelt und kultureller Umwelt. Hier sieht Reuß die pastorale Hinführung zu drei Bereichen: (1) Hinführung zu den sieben „Lebensquellen" der Sakramente, um das gottähnliche Leben zu erwecken oder zu steigern; (2) Hinführung zur Betätigung des Lebens in Glaube, Hoffnung und Liebe; (3) seelsorgliche Hilfe zur Beobachtung der Gebote. Es geht also um das pastoral zu fördernde sakramentale, spirituelle und ethische Leben des Einzelnen in seinen Lebensgemeinschaften und seinem Lebensraum.

Beim Aufbau seines pastoraltheologischen Systems hat Reuß sich früh anregen lassen von Entwürfen wie denen von Constantin Noppel und Linus Bopp, die 1937 jeweils ein eigenes Handbuch der Pastoraltheologie herausbrachten.[39] Hier wird programmatisch die Wende von der Pastoral-Technologie zur Pastoral-Theologie eingeleitet, eine theologische Grundlegung unternommen und der Bezug zur Gegenwartssituation postuliert. Reuß bleibt deduktiv, insofern er von „zeitenthobenen" dogmatischen Gehalten (z.B. Glaube, Sakrament) ausgeht und diese applikativ auf Personen und Gemeinschaften in ihrer Lebenswelt anwendet, um dann die pastorale Praxis zu bedenken. Damit arbeitet er zwar drei pastoraltheologisch grundlegenden Elemente (Tradition, Situation, Praxis) heraus, aber er verknüpft sie – darin liegen die Grenzen des Ansatzes – nach dem traditionellen Ansatz der Anwendungsorientierung, wonach die vorgegebenen dogmatischen und ethische Gehalte in der Seelsorge nachträglich anzuwenden sind. Da Reuß ausschließlich angehende Priester unterrichtete, ist verständlich, dass er seine Akzente ganz auf die pastorale Berufspraxis des priesterlichen Amtsträgers legt. Weil die theologische Landschaft sich wandelte und neue pastorale Berufe auftauchten, stiftete das Bistum Mainz 1971 am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität einen dort bis dahin fehlenden Lehrstuhl für Pastoraltheologie, dessen erster Inhaber Heribert

38 Vgl. Michael N. Ebertz, Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005.

39 Constantin Noppel, Aedficatio Corporis Christi, Freiburg 1937; Linus Bopp, Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft. Eine Einführung in die pastoraltheologischen Grund-Sätze und seelsorgewissenschaftlichen Grund-Fragen, München 1937; vgl. auch Norbert Mette, Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie, Düsseldorf 1978, 113-125.

Gauly war, ein enger Mitarbeiter des Pastoraltheologen Reuß am Mainzer Priesterseminar.

In der Aufbruchzeit um 1960[40] herum legte Reuß einen systematischen Entwurf zur Pastoraltheologie vor, der in die Diskussion mit Kollegen einging, die ebenfalls Entwürfe vorlegten (Hugo Aufderbeck, Ferdinand Klostermann, Gottfried Griesl).[41] Dazu kamen Vorbereitungen für ein geplantes Handbuch, an dessen systematischem Entwurf federführend der Dogmatiker Karl Rahner mitarbeitete (1961),[42] ebenfalls einer der Diskussionspartner von Reuß. All diese Vorarbeiten führten schließlich zu einer überfälligen inhaltlichen und methodischen Neukonzipierung der Pastoraltheologie oder Praktischen Theologie als Theorie kirchlicher Praxis.[43] Die Frucht der damaligen Bemühungen war das ab 1964 erscheinende *Handbuch der Pastoraltheologie*,[44] das sachlich und sprachlich eine neue Form fand und die Anwendungsorientierung überwand. Heute bevorzugt die praktisch-theologische Reflexion den handlungstheoretischen Ansatz mit phänomenologischen, kulturhermeneutischen und „ästhetischen" Weiterungen. Danach ist die kirchliche Praxis (nicht nur der Amtsträger) im Spannungsfeld von normativer Tradition und gegenwärtiger Situation wahrzunehmen, zu reflektieren und zu optimieren.[45]

---

40 Im Nachlass Reuß finden sich mehrere, meist undatierte Vorstufen und Ausarbeitungen zum Thema: Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. 10/3; Nr. S 35/3; Nr S 48/6; Nr. O 72.

41 Die Entwürfe von Aufderbeck, Griesl, Klostermann finden sich im Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 11/2.

42 Karl Rahner, Das Leben der Kirche. Handbuch der Pastoraltheologie. Ein Entwurf, in: Karl Rahner, Sämtliche Werke Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie, bearb. v. Karl-Heinz Neufeld, Freiburg / Solothurn 1995, 30-40.

43 Vgl. Karl Lehmann, Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie, in: Praktische Theologie heute, hrsgg. v. Ferdinand Klostermann und Rolf Zerfaß, München Mainz 1974, 81-102.

44 Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, hrsgg. v. Franz Xaver Arnold, Karl Rahner u. a., 5 Bde., Freiburg / Basel / Wien 1964-1972. Im Vorwort des ersten Bandes halten die Herausgeber fest, dass sich die Praktische Theologie nicht mehr decken kann mit einer Pastoraltheologie, „die als Anweisung für die ‚Pastoration' des einfachen Seelsorgers den angehenden Theologen in Priesterseminarien gelehrt wird, sie muß vielmehr die *ganze* Aktualität der Kirche zum Gegenstand haben [...] und zur umfassenden Frage gelangen: Was muß die Kirche *heute* tun?" (5).

45 Vgl. Michael Sievernich, Pastoraltheologie, die an der Zeit ist, in: Clemens Sedmak (Hrsg.), Was ist gute Theologie?, Innsbruck / Wien 2003, 225-239.

2.4 Wissenschaftsorganisation

Zur Abrundung des Bildes des Pastoraltheologen Reuß ist als weitere Dimension auch sein wissenschaftsorganisatorisches Wirken zu erwähnen. Er gehörte zu den Gründungsmitgliedern der vom Limburger Regens Ferdinand Fromm 1960 veranstalteten Konferenz der Verantwortlichen in Fakultäten und Seminarien für die pastorale Ausbildung, aus der sich die *Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen* entwickeln sollte. 1961 gehörte er zu den Mitbegründern einer *Pastoraltheologischen Arbeitsgemeinschaft*, die während der zweiten Konferenz der Pastoraltheologen gegründet wurde. Zu deren 16 Mitgliedern zählten unter anderen Hugo Aufderbeck, Karl Delahaye, Ferdinand Fromm, Gottfried Griesl, Hans Hirschmann, Ferdinand Klostermann, Viktor Schurr, Ernst Tewes und Leonhard Weber. Selbstgestellte Aufgaben der Arbeitsgemeinschaft waren Anregung der wissenschaftlichen Forschung und Austausch in der Pastoraltheologie, die Fragen eines Handbuchs und Vorbereitung von Tagungen, der Kontakt zu Bischöfen und Seelsorgeämtern.[46]

Eine weitere Initiative der Arbeitsgemeinschaft war die Planung eines Pastoraltheologischen Instituts, das sich mit Forschung, Bildung (Fortbildung) und Anregung befassen sollte und das 1966 unter Leitung von Willy Bokler, bis dahin für die Bischöfliche Hauptstelle für Jugendseelsorge zuständig, seine Arbeit aufnehmen sollte.[47] Aus der Gründung des Pastoraltheologischen Instituts, das die Bischofskonferenz finanzieren sollte, wurde zwar nichts, aber immerhin wurde Bokler Beauftragter der Deutschen Bischofskonferenz für die pastorale Aneignung des Konzils.

Weihbischof Josef Maria Reuß war ein aufmerksamer Zeitgenosse, erfahrener Seelsorger und Pastoraltheologe der neuen Generation, der die pastoralen Gegenstände systematisch ordnete und sie auf den zeitgeschichtlichen Kontext bezog sowie die relevanten Humanwissenschaften einbezog. In der Umbruchsphase der Pastoraltheologie um die Mitte des 20. Jahrhunderts gehört Reuß zu den drängenden Anregern, die intuitiv die neuen Erfordernisse verspürten und die Pastoraltheologie in eine systematische Form zu bringen versuchten. Zwar dachte und formulierte Reuß aus dem neuscholastischen Paradigma heraus, doch machen ihn seine Suchbewegungen zu einem prägenden Mann des Übergangs, der eine Brückenfunktion wahrnahm, auch wenn andere wie Karl Rahner die neuen wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Pastoraltheologie legten.

Sein zentrales Motiv war die christologisch begründete Teilhabe am göttlichen Leben und der Dienst der Seelsorge an diesem Leben in Fülle. Dieser Dienst verlangt, wie Weihbischof Reuß immer wieder betonte,

46 Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. O 69.
47 Dom- und Diözesanarchiv Mainz Best. 45/5 NL Reuß, Nr. S 11/2 sowie Nr. O 69.

die Einheit von geistlicher und geistiger Bildung sowie solider pastoraler Ausbildung.[48] Vielleicht läßt sich das Ideal der spirituellen und wissenschaftlichen Bildung, das Reuß in seiner Pastoraltheologie für Pastoren verfolgte, mit Worten des Reformers Rabanus Maurus umschreiben, der in karolingischen Zeiten ein Kompendium der Pastoraltheologie *De institutione clericorum* verfaßte.[49] Es ist das Ideal des "pastor doctus", des umfassend gebildeten Hirten, der spirituell in der Kirche verwurzelt ist, sich in den Wissensbeständen von Kirche und Welt auskennt und das christliche Orientierungswissen für seine Zeit aufbereitet. Auch in spätmodernen Zeit bleibt das Ideal geistlicher und geistiger Bildung für alle pastoral Tätigen.

48 Vgl. Josef Maria Reuß, Zur Priesterbildung heute. Überlegungen und Erfahrungen im Mainzer Seminar, in: Diakonia 2 (1967) 270-286, passim.

49 Hrabanus Maurus, De institutione clericorum libri tres. Studien und Edition von Detlev Zimpel, Frankfurt 1996; vgl. Hanns-Christoph Picker, Pastor doctus. Klerikerbild und karolingische Reformen bei Hrabanus Maurus, Mainz 2001.

Hartmut Heidenreich

Biographische Notiz:

Josef Maria Reuß (1906-1985) † Regens, Professor für Pastoraltheologie, Weihbischof

Der Mainzer Weihbischof und Professor für Pastoraltheologie, Josef Maria Reuß, ist mit seinem Freund, Regens Ferdinand Fromm (Limburg), und mit den Pastoraltheologen Ferdinand Klostermann (Wien) und P. Hans Hirschmann SJ (Frankfurt) einer der „Väter" der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen.

Eines ist bei ihm besonders evident: Seine pastoralen Überlegungen und Überzeugungen entstammen nicht primär seinem Bücherschrank, wiewohl ihm ihre theologische Fundierung wichtig war, sondern für das Denken, seine Praxis und schließlich auch seine Schriften ist bei Josef Maria Reuß der biographische Hintergrund – sein eigener und die Begegnung mit den Menschen in seiner umfänglichen pastoralen Praxis neben seinen Ämtern – wichtig. Reuß hat zudem viele Menschen durch die Begegnung mit seiner Person nachhaltig beeindruckt und oft – im Wortsinn – entscheidend geprägt.

Dies ist auch bei der Mainzer Tagung aus Anlass des hundertsten Geburtstags von Reuß im Dezember 2006[1] deutlich geworden – in persönlichen Berichten, in den Vorträgen[2] und in einem ZDF-Porträt von Reuß[3] von 1975. Aus dem Kontext dieser Tagung stammt die hier etwas erweiterte Fassung des Vortrags von P. Sievernich SJ, die vielleicht erste systematische Aufarbeitung seiner pastoraltheologischen Schriften.[4]

---

1 Im „Erbacher Hof", Mainz, 1./2.12.2006.

2 Die Tagung mit Beiträgen von H. J. Braun, K. Lehmann, J. Reiter, K. Schatz u. a. wird dokumentiert unter dem Titel: Josef Maria Reuß (1906-1985). Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz, Mainz 2007.

3 „Josef Maria Reuß. Gespräche mit einem Seelsorger" (Wolfgang Mann – ZDF 1975).

4 Die biographischen Rahmendaten bieten in unterschiedlicher Auswahl und Ausführlichkeit die Lexikon- bzw. Handbuchartikel: Art. Reuß, in: Hans Jürgen Brandt / Peter Häger (Hrsgg. i. A. d. Kath. Militärbischofsamtes Berlin), Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen (DEETh), Paderborn 2002, 655-656.
Art. Reuß, in: Bernd Moeller / Bruno Jahn (Hgg.), Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen (DEETh), Bd. 2, München 2002, 1113.
Friedhelm Jürgensmeier 1999, Reuß, Josef Maria, in: Walter Kasper u. a. (Hgg.), LThK³, Bd. 8, Freiburg / Basel / Wien 1999, 1141-1142.
Friedhelm Jürgensmeier 2002, Reuß, Josef Maria (1906-1985), in: Erwin Gatz, Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder. 1945-2001. Ein biographisches Lexikon,

Da neben diesem pastoraltheologischen Vortrag auch solche u. a. aus kirchengeschichtlicher, konzils- und moraltheologischer Sicht standen, war einerseits eine Grenze vorgegeben, zeigte sich andererseits, dass auch das Eintreten von Reuss für eine neue Seminarerziehung, sein Engagement für Amt und Laien auf dem Konzil und der Würzburger Synode sowie das für eine verantwortete Elternschaft aus seiner pastoralen Erfahrung gespeist war.
Daher hier einige wenige, den Text von P. Sievernich verstärkende und ergänzende biografische Andeutungen zur Biographie von Reuß.

Schon als junger Student hat es Reuß konsequent geschafft, eigene Wege zu gehen und lange der Einrichtung „Priesterseminar" auszuweichen – und sei es mit möglicherweise fingierten Attesten. Er hat sich ein „normales" Zimmer genommen, um mehr Freiheit zu haben und auch die Studienorte Freiburg und Innsbruck frei zu wählen; am Ende hat er gar das Bistum gewechselt, von Limburg nach Mainz. Das war alles ungewöhnlich für seine Zeit.[5]

Er war als junger Geistlicher durchaus schon von den Nationalsozialisten vorgeladen gewesen, um sich wegen NS-kritischer Äußerungen zu rechtfertigen, hatte auch zeitweise Predigtverbot, meldete sich dann freiwillig als Militärpfarrer, als auch die meisten Alumnen eingezogen worden waren. Wegen Erfrierungen erlitt er Amputationen an beiden Füßen in Russland – durchgeführt ohne Anästhesie. Lange verfolgte ihn der Fall ermordeter jüdischer Waisenkinder in der Ukraine 1941. Zwar hatte er von Landsern von fast neunzig jüdischen Kindern vom Kleinkind- bis zum Schulalter erfahren, deren Eltern teils abtransportiert und teils erschossen worden waren, und hatte (gemeinsam mit anderen Militärgeistlichen) gegen deren menschenunwürdige Behandlung protestiert, aber er konnte am Ende gar deren Ermordung durch die SS nicht verhindern.[6]

Berlin 2002, 362-363.
Sein Wirken als Weihbischof spiegelt: Abt. Öffentlichkeitsarbeit im Bischöflichen Ordinariat Mainz (Hrsg.) 1979, „Daß sie das Leben haben…". Josef Maria Reuß 25 Jahre Bischof, Mainz, sowie: Abt. Öffentlichkeitsarbeit im Bischöflichen Ordinariat Mainz (Hrsg.) 1986, Josef Maria Reuß (1906-1985) zum Gedenken (Aktuelle Information), Mainz 1986.
Biographische Details bietet auch: Hermann Mayer, Daß sie das Leben haben. Zum Gedenken an Weihbischof Dr. Josef Maria Reuß (1906-1985), in: Anzeiger für die Seelsorge 9/2000, 122-123.

5 Vgl. zur anderen, „normalen" Praxis in Frankfurt St. Georgen und vom Germanicum in Rom den Bericht seines Freundes: Ferdinand Fromm, Erlebte Veränderungen im Verständnis des Priesteramtes während der Zeit zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart, in: Hartmut Heidenreich (Hrsg.), „...es geht um den Menschen." Aspekte einer biographischen praktischen Theologie (FS Stefan Knobloch - hrsgg. i. Verbindung mit Herbert Haslinger, Stephanie Klein, Gundelinde Stoltenberg), Bochum 1997, 227-238, hier 229ff (zugleich auch: PThI 17 [1997] 1-2).

6 Dies wurde von Franz Alt noch Jahrzehnte später in einer „Report"-Sendung als

Die Erinnerung an den folgenden Einsatz wurde er gleichfalls nie mehr los: Er hatte ab Herbst 1942 als Seelsorger auch Delinquenten auf dem letzten Gang zur Erschießung im Militärgefängnis Fresnes[7] zu begleiten, es sollen 150 gewesen sein.

Der Mann, der selbst das Priesterseminar solange wie möglich gemieden hatte, wurde dann dessen „revolutionärer" Reformer. Selbstverantwortung war ihm wichtig. Symbol dafür war der Hausschlüssel, den die Alumnen bei ihm als Ausdruck des Vertrauens auf Selbstverantwortung erhielten, während woanders man sich noch bei jedem Ausgang und der Rückkehr mit Uhrzeit ab- und zurückmelden musste.
Kandidaten fürs Priesterseminar hat er durchaus gefragt, ob sie schon einmal verliebt gewesen seien, denn man könne nur der Liebe fähige Menschen als Priester brauchen.
So wichtig ihm einerseits Priesteramt und Zölibat waren, sah er andererseits keine zwingenden theologischen Gründe, Frauen vom Priesteramt auszuschließen. Und in pastoralen Notsituationen hielt er die Zulassung von in Familie und Beruf bewährten Männern (viri probati) zur Weihe bzw. Leitung der Eucharistiefeier für eine sinnvolle Lösung – wie später auch die Würzburger Synode (vergeblich) votierte.

Wenn er etwas als richtig erkannte, stand er auch dafür. Bekannt ist der „Flugblatt-Skandal" beim Konzil. Reuss hatte mit anderen zusammen Flugblätter vor der Konzilsaula gegen einen Kurialentwurf zum Dekret über Kommunikationsmittel verteilt. Der Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, entriss sie ihm so heftig, dass der doppelt amputierte Reuss stürzte. Wegen dieses Vorfalls legte Reuss zunächst offiziellen Protest ein (gegen den Generalsekretär des Konzils!); einige Zeit später ließ er ihn, wie es heißt auf Bitte des Papstes, fallen; danach ist er in die päpstliche Kommission zur Ehepastoral berufen worden.

Bereits einige Zeit hatte Reuss begonnen, mit Gruppen von Ehepaaren zu arbeiten, offenbar auch keine Selbstverständlichkeit zu seiner Zeit. Wie merkwürdig daher die Angriffe gegen ihn waren, zeigt der Vorwurf, durch diese Gruppen aus Paaren würde dem Partnertausch Vorschub geleistet.

Auf der Würzburger Synode erhob er seine Stimme u. a. im Sinne einer verantworteten Elternschaft und Empfängnisregelung. Auch die Einrichtung eines Deutschen Pastoralinstituts war dort noch einmal gefordert worden, jedoch ohne Erfolg.

---

schuldhaftes Versagen dargestellt, entgegen allen vorgelegten Dokumenten.

7 Noch heute ist Fresnes (Val-de-Marne) eines der drei größten Gefängnisse Frankreichs mit rund 1500 Gefangenenplätzen (bei Paris, nahe Orly, gelegen).

Lange hat er vor einer pastoral problematischen päpstlichen Stellungnahme zur Empfängnisregelung gewarnt. Als die Enzyklika „Humanae Vitae" Pauls VI. dann 1968 da war, hat er auch auf innere Widersprüche in der Argumentation der Enzyklika verwiesen – etwa dass es unlogisch sei, wenn ein ehelicher Akt grundsätzlich auf Zeugung ausgelegt sein solle, dann die Zeitwahlmethode zu propagieren. Er sah auch andere Methoden als möglich an. Denn entscheidend war für ihn die in der körperlichen Liebe ausgedrückte und dadurch verstärkte Zuneigung der Eheleute. Die Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu „Humanae Vitae", die die Gewissensentscheidung der Ehepaare stärker ins Spiel brachte, war dann eher von der Reuß-Linie und von ihm mit befördert.

So zeigt sich in Reuss ein Seelsorger, der in unterschiedlicher Weise mit Menschen in Extremsituationen konfrontiert war, der bei aller zeitbedingter Verhaftetheit in manchen neuscholastischen Gedanken doch von den Menschen und ihrer Lebenssituation her dachte, pastoral handelte und gerade auch als Bischof für sie eintrat, eben „damit die das Leben haben" – so sein bischöflicher Wahlspruch.

Geschichte in Geschichten „überholen“

Reflexion

Volker Drehsen
Reinhard Schmidt-Rost
Reiner Preul
Harald Nehb
Anja Stadler

Volker Drehsen

Narrare necesse est

Eine essayistische Skizze zum Sinn des Erzählens in praktisch-theologischer Sicht

Bausteine belangvoller Kommunikation: In Geschichten verstrickt

Zu Beginn seiner Novelle „Der Erwählte" fasst der Geschichtenerzähler Thomas Mann die Erfahrung und Vorstellung des Christentums als genuine Erzählgemeinschaft in einer knappen Metapher zusammen: Es seien die „Glocken Roms", die im europäischen Abendland „den Geist der Erzählung" zum Klingen brächten. Man wird allerdings seit dem 31. Oktober 1517 füglich ergänzen müssen: Es ist seitdem nicht minder hörbar auch das Geläut von Wittenberg! Denn auch Martin Luther hatte mit seiner, alle mediale Kommunikation des Religiösen vereinfachenden, vereinheitlichenden, elementarisierenden und auf die das Wort verkündigende Predigt konzentrierten Pointierung vor allem die narrative Grundstruktur des christlichen Verkündigungsgeschehens hervorgehoben: „Wenn man von dem Artikel der Rechtfertigung predigt, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfähet, Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und hört fleißig zu." Dass er sich mit diesem Diktum nicht nur des rhetorisch Aufmerksamkeit erheischenden und spannungssteigernden Mittels der *narratio* zu bedienen suchte, wird an anderer Stelle aus einer Tischreden-Passage deutlich: „Die (biblischen) Geschichten (...) mit ihren herrlichen und sehr deutlichen Beispielen des Glaubens sind nützlich zur Erziehung, zur Strafe, zum Unterricht, zum Trost, ja endlich zu allem, was Paulus dem Worte des Glaubens zuschreibt. Denn was sind die biblischen Geschichten anders als das, was sonst die heilige Schrift durch Worte und Predigt vorschreibt?" Schließlich hatte auch Karl Barth seine voluminöse „Kirchliche Dogmatik" geradezu programmatisch als „nur eine möglichst pünktliche Entfaltung der Tragweite dieses ‚Namens' [i.e. Jesus Christus] (...) und insofern die in einzelnen Momenten verlaufende Erzählung seiner Geschichte" verstanden; denn – so begründet er sein Projekt – „die Versöhnung ist Geschichte (...) Wer von ihr reden will, muss sie als Geschichte erzählen."

Diese nur wenigen Streiflichter zeigen die Dringlichkeit eines offensichtlich nicht nur religiösen *„Narrare necesse est!"* an. Immer schon galt und gilt die anthropologische Unentbehrlichkeit des religiösen Erzählens. Neben und mit der liturgisch-ästhetischen Darstellung im

Gottesdienst, neben und mit der dogmatisch-diskursiven Lehre ist das Erzählen in unterschiedlichen Medien stets ein eigener Modus der Überlieferung und Sozialisation, der Vermittlung und Rezeption christlicher Vorstellungswelten gewesen und bis heute geblieben – den gegenwärtig wohlfeilen Diagnosen eines post-narrativen Zeitalters oder des Endes der großen Meta-Erzählungen à la Benjamin, Adorno, Marcuse und Lyotard zum Trotz. Dabei erschöpft sich die Erzählung nicht nur in illustrativer oder didaktischer Bedeutung, ihre Funktion ist schlechterdings konstitutiv: Erzählen konstituiert diachron wie synchron eine soziale Gemeinschaft, begründet mithin als Erzählgemeinschaft auch die lebendige Geschichtlichkeit und Ökumenizität des Christentums. Wie sich eine geschichtliche Gemeinschaft ihrer Identität nur bewusst wird, indem sie sich erzählend ihrer Ursprünge, ihrer Herkunft und ihres Richtungssinnes vergewissert, so versichert sie sich zugleich auch mit der Teilhabe an einem gemeinsamen Erzählgut ihrer Zusammenhörigkeit, selbst wo diese Teilhabe unter ganz verschiedenen sozialkulturellen Bedingungen stattfindet. Dass sich dies vorrangig durch Erzählen einstellt, verbürgt die Lebensbedeutsamkeit des Erzählten, der man sich in der Weise des Austausches und der Verarbeitung religiöser Erfahrungen vergewissert.

Bunt und reichhaltig ist die Vielfalt der Phänomene einer nach wie vor in Geltung stehenden Erzählkultur: die Erzähllandschaften der Kindheit, die intime Gewebestruktur des Erzählens in den Familien – vom chronologischen Fotoalbum über die unzähligen Tisch- und Nachtgespräche bis hin zur narrativen Kurzform einer Grabinschrift; die Kasuistik lebensgeschichtlichen Erzählens, aber auch „das Gedruckte mit Erzählstruktur" in der literarischen Öffentlichkeit, der nie versiegende Strom von Erzählungen in therapeutischen Erzählarrangements und unterhaltsamen Medien-Inszenierungen, sei es in künstlerischer, sei es in populistischer Absicht; zu erinnern ist nicht zuletzt an die Funktion der Erzählung für die integrative Kraft von Zivilreligionen, überhaupt an die verhaltene Präsenz des Erzählens im öffentlichen Diskurs. Hier überall vermag das offensichtlich Unverzichtbare das Erzählen in seiner Logik und Bedeutung aufzuweisen, vermag es gegen jede Indifferenz die Augen für den Sinn des Erzählens zu öffnen, vermag es zugleich den kritischen Sinn zu schärfen gegen seinen drohenden Missbrauch oder Verfall.

Nach wie vor sehen wir uns immer und überall „in Geschichten verstrickt", weil die Geschichte „für den Mann" steht, wie der Phänomenologe Wilhelm Schapp 1953 schrieb. Schapp wollte damit die Aufmerksamkeit darauf lenken, „dass wir den letztmöglichen Zugang zu dem Menschen über Geschichten von ihm haben." Wenn wir nach der Eigenart eines einzelnen Menschen fragen, nach seiner Unvertretbarkeit, dann erwarten wir keine abstrakten Definitionen, keine blassen Formeln, keine blutleeren Subsumtionen, sondern plastische, anschauliche und lebendige Geschichten. Wenn wir danach fragen, was denn menschlich an den

Menschen, was protestantisch an den Protestanten, was weiblich an den Frauen oder was göttlich ist an Gott, dann antworten wir darauf in der Regel mit einer Geschichte oder mit zahlreichen kleineren Geschichten und wir können uns mit einer Definition oder Formel nur dann begnügen, wenn wir uns zugleich dahinter immer wieder auch eine Geschichte vorzustellen vermögen: *Narrare necesse est!* Diese Unhintergehbarkeit des Erzählens ist darin begründet, dass es ein Grundmuster aller menschlichen Kommunikation darstellt, „eine Grundoperation der Sinnbildung und anthropologisch konstanten Diskursform, zugleich eine grundlegende Form (...) [ihres] literarischen Ausdrucks", wie es im „Historischen Wörterbuch der Philosophie" beschrieben wird. In der Tat: *Narrare necesse est!* Unverzichtbar ist das Erzählen für den Menschen, um sich in der eigenen Lebenswelt zwischen Realität und Vorstellungswelt zurechtzufinden; unverzichtbar, um die Integrität der eigenen unvertretbaren Lebensgeschichte für sich und für andere transparent werden zu lassen; unverzichtbar schließlich, um seinen Platz in einer solchen geschichtlich und sozial umfangenden Welt zu finden, die der eigenen Disposition und Entwicklung weithin entzogen bleibt. Auch im Erzählgeflecht der *vita christiana* reagieren wir auf solche und ähnliche Herausforderungen mit Geschichten von unterschiedlichster Art.

Biblische Geschichten zwischen Fakten und Fiktionen

Die Bibel als literarisch-kanonisches Grunddokument der Christenheit tritt uns in großen Teilen als eine wohl komponierte Anthologie von Geschichten und narrativen Partien mit poetischem, gewissermaßen „fiktionalem" Charakter entgegen. Sie ist „Urkunde" des Christentums, nicht etwa im Sinn einer Ansammlung von Informationen, für die charakteristisch ist, dass sie sich in ihrem Neuigkeitswert erschöpften und den vordergründig interessierten, aber im Grunde genommen unbeteiligten Empfänger suchten. Im Unterschied dazu sind die erzählten Geschichten nichts anderes als poetische Verdichtungen kontinuierlicher und kontinuierbarer Erfahrungen, die auf eine bestimmte Weise der Partizipation, der betroffenen und beteiligten Anteilnahme hinzielen. Ihr poetischer Charakter lässt sie als bevorzugtes Medium der Sinnbildung überhaupt erscheinen. Sie sind verfasst in einer Sprache, die Menschen zu verwandeln vermag. Diesen konstitutiven Zusammenhang von „Sprache und Verwandlung" hat vor allem der schweizerische Germanist Johannes Anderegg entfaltet.

Poetische Geschichten sind nach seiner Auffassung so etwas wie Partituren, nach deren Maßgabe uns bestimmte fiktionale Vorstellungswelten erschlossen werden, die anders als durch das Erzählen gar nicht vorhanden wären: Vorstellungswelten, die uns zugleich darauf vertrauen und hoffen lassen, dass der Mensch im Vorhandenen seiner planen Wirklichkeit nicht

aufgeht, dass ihm vielmehr inmitten dieser begrenzten, widersprüchlichen und ungenügenden Lebenswirklichkeit ein Sinn aufgeht, in dessen Vorstellungswelt zu verweilen, uns Vergnügen und schlechterdings nichts als Genuss und Vergnügen bereitet: „Wer sich [freiwillig] auf sie einläßt, entrückt der Zeit und er sieht vom Wirklichen ab". Wer sich durch eigenen Entschluss auf sie einlässt, bewegt sich in der Geschichte, als ob es Wirklichkeit wäre: Er weint und lacht, er zürnt und trauert; er freut und er ängstigt sich, er langweilt sich oder ist übermäßig gespannt. Das Vergnügen, das uns Geschichten bereiten, rührt daher, dass wir innerhalb einer poetisch-fiktionalen Vorstellungswelt ganz bei der Sache sind, die uns genügt. Deshalb sprechen wir vom Hörgenuss und Lesevergnügen, was nicht als „bloß" hedonistisch misszuverstehen ist: Der Rezeptionsgenuss erstreckt sich keineswegs nur auf das gefällig Anmutige, sondern schließt durchaus auch das unliebsam Beunruhigende einer erzählten Geschichte ein. Genuss und Vergnügen bezeichnen in einem grundlegenden Sinne das Verweilen in der Selbstgenügsamkeit einer erzählten Geschichte. Hier fragen wir zunächst nicht nach Nähe und Abstand zum wirklichen Leben, fragen nicht nach Realitätsadäquanz, fragen nicht nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, weil die Geschichte selbst in sich eine Welt darstellt und zunächst nur innerhalb der Geschichte Nähe und Ferne oder die zeitlichen Verhältnisse eine Rolle spielen: „Das Vorgestellte [selbst] hat bald den Charakter von Vergangenem, bald von Gegenwärtigem oder auch von Zukünftigen; aber vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist nicht die Fiktion, sondern ein Sachverhalt innerhalb der Fiktion" selbst.

Geschichten geben uns die „Möglichkeit, sich dem Wirklichen zu entziehen" und es bereitet uns Vergnügen, in ihnen zu verweilen, „weil sie anders als das Wirkliche, weil sie Gegenwelt zu unserem Wirklichen" sind. Sie bieten uns eine Art Asyl, worin wir verweilen können, um uns den Bedrängnissen und Beschränkungen des Wirklichen zu entziehen, um ihre Begründungszwänge, ihre funktionalen Zweckbestimmungen und Erfolgserwartungen, ihre Verpflichtungen und Bedürftigkeiten – wenn auch nur zeitweilig für die Verweildauer in der Erzählung – abzublenden: In der Fiktion sind wir unserer eigenen räumlichen und zeitlichen Bedingtheit, der grundsätzlichen Widersprüchlichkeit unseres Alltagslebens enthoben: „(...) im Transzendieren gewinnen wir (...) eine Art Freiheit". Hier kann ich Rollen und Möglichkeiten erproben, die mir in der Realität nicht ohne weiteres zuhanden sind: „Ich probiere Geschichten an wie Kleider", bekennt Max Frisch in seinem fiktiv autobiographischen Roman „Mein Name sei Gantenbein" (1964) und fügt sogleich erläuternd hinzu: „Man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichten bleibt." Anderegg kommentiert dazu: „Als Medium der Sinnbildung" sind uns solche Geschichten „darum besonders wichtig, weil uns in der sinnbildenden Auseinandersetzung mit ihr eine Erfahrung zuteil wird, die wir anders nicht als eben nur in der Auseinandersetzung mit der Fiktion ge-

winnen können. (...) Die Fiktion (...) bietet uns die Möglichkeit, ‚Dinge', ‚Geschehnisse', ‚Gestalten' als solche zu begreifen und sie doch zugleich auch deutend in die Zeichen- und Sinnbildung zu integrieren. (...) In der Auseinandersetzung mit dem Fiktionalen gelingt es uns, die stabilisierende Wahrnehmung von Wirklichem mit der Lebendigkeit der Sinnbildung zu verbinden."

Nicht zuletzt auch die biblischen Geschichten stellen einen solchen privilegierten Ort religiöser Sinnerfahrung und Sinnbildung im Modus einer Vorstellungswelt dar, die sich als kursive Einheit in der Vielheit von Geschichten darstellt. Die Bibel ist ein für die jüdische wie für die christliche Glaubensgemeinschaft identitätsverbürgendes Erzählbuch. „Die legitimiste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist (...) immer noch die Nacherzählung", hatte Gerhard von Rad in seiner „Theologie des Alten Testamentes" geschrieben. Und für das Christentum stellt der katholische Theologe Johann Baptist Metz konfessionsübergreifend fest: „Christentum als Gemeinschaft der in Jesus Christus Erlösten ist von Anfang an nicht primär eine Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft: erzählende Erinnerung der Passion, des Todes und der Auferweckung Jesu. Der Logos des Kreuzes und der Auferweckung hat indispensable Erzählstruktur." Dass die Bibel in der Überlieferungsgeschichte des Christentums immer wieder aufs Neue eine Schule des Erzählens sein konnte, erklärt sich nicht nur aus der kirchlichen Etablierung einer biblischen Erzählpraxis, sondern auch aus der sprachlichen Struktur biblischer Geschichten selbst, erklärt sich vor allem aus dem, was man ihre sprachliche Intensität (E. Auerbach) und narrative Extensität (W. Kemp) nennen könnte.

Ihre sprachliche Intensität beruht darauf, dass die biblischen Geschichten in der Regel gerade nur so präzise und prägnant sind, um ihre Abgegrenztheit zu einem Ganzen erkennen zu lassen, darum nicht beliebig variierbar sind, sondern ihrem Weiter- und Wiedererzählen eine Struktur, eine Begrenzung und eine Stabilität vorgeben: Sie haben einen Anfang, einen Verlauf, meist eine Pointe und sie haben einen Schluss. Dadurch erreichen sie eine feste Kontur, die es erlaubt, sie zu „begehen", aus ihnen auszusteigen, auf sie zurückzukommen, sich ihrer zu erinnern und sie zu besprechen. An diesen ihren Grenzen aber lassen sie sich umspielen, eben weil sie ansonsten eher diffus, lakonisch und lückenhaft sind. Sie beschränken sich auf das wesentlich Notwendige, heben einige Teile hervor und blenden andere Teile aus; vieles zwischendurch bleibt nur angedeutet oder überhaupt unausgesprochen; die suggestive Wirkung des Unausgesprochenen erzeugt Hintergründigkeit, Vieldeutigkeit. Die Deutungsbedürftigkeit einer biblischen Geschichte wird durch ihren Wahrheitsanspruch noch gesteigert; sie beanspruchen eine paradigmatische Bedeutung, sind alles andere als nur ephemere Episoden: Die biblischen Geschichten erzählen einerseits von dem, was

den Menschen überhaupt unbedingt angeht, zugleich aber beanspruchen sie, eben damit auch zu erzählen, was jeden einzelnen Menschen insbesondere unbedingt angeht. In den durch die Geschichte vorgegebenen Bedeutungsrahmen soll sich die Geschichte aller und jedes einzelnen Menschen einordnen und unterordnen lassen. Dies kann aber nur gelingen durch die „ständige deutende Veränderung des eigenen Inhalts" (E. Auerbach). Insbesondere die biblisch-religiöse Erzählung „macht Alles zu einem Gegenstand für sich und jedes Denken und Handeln zu einem Thema ihrer himmlischen Phantasie" (F. Schleiermacher). Die suggestive Wirkung des *tua res agitur* wird für den Hörer schließlich noch dadurch erheblich gestärkt, dass die durchgängige Aufhebung der Stiltrennungsregel es verhindert, den Hörer in der bloßen Rolle des Zuhörers oder distanzierten Lesers zu belassen; das Erhabene der göttlichen Geschichte wird nicht im Stil des Erhabenen erzählt, sondern im Stil des Niedrigen, des Alltäglichen, des Vertrauten. Das Ambiente des erzählten Handlungskomplexes kommt uns auf diese Weise sehr nahe; man erinnere sich nur, wie beispielsweise die Gleichniserzählungen Jesu an die vertraute Lebenswelt seiner Hörer anknüpfen, um sie dann einer überraschenden Wendung zuzuführen.

Tradierung begünstigend wirkte sich auch die narrative Extensität biblischer Geschichten aus. Damit ist die Einheit und Zusammengehörigkeit in der Vielfalt biblischer Geschichten gemeint. Biblische Erzählungen sind keine „Erzählungen an sich", sondern Variationen innerhalb einer umfassenden *historia divina*, einer übergreifenden Heilsgeschichte; sie sind Teil eines Sinnzusammenhangs, der sich in der Vielheit seiner einzelnen Geschichten entfaltet. Als solche sind sie erkennbar, weil sie untereinander einen mehr oder weniger dichten Verweisungs- und Verknüpfungszusammenhang bilden. Ihre Lakonik und ihr Minimalismus erzwingen nicht nur die systematisierende, zusammenstimmende Deutung, sondern lösen auch permanent neue Erzählungen aus (z.B. Midrashim, Apokryphen, Hagiographien). Mehr noch: Minimalismus und Lakonik setzen zugleich Erzählweisen von höherer Evidenz frei, von denen die vielleicht eindrucksvollsten die seit dem 2. und 3. Jahrhundert nachweisbaren Bilder der christlichen Kunst waren – als weiteres Traditionsmedium der Verkündigung, als *muta praedicatio* – neben liturgischer Präsentation und lehrhafter Demonstration. Die biblischen Geschichten waren der Kunst Grund und Quelle, aber diese evozierten auch in eigener Dynamik eine „stringentere Ausarbeitung" des narrativen Potenzials biblischer Geschichten. Dabei war die Kunst nicht nur ein illustratives, „optisch gefälliges oder didaktisch wirksames Arrangement", sondern entwickelte bald eigene Strukturierungsleistungen über die mündlich-verbale und rituell-inszenatorische Vermittlung hinaus: Biblische Geschichten finden in den narrativen Bildern der Bildenden Kunst ein eigenes Referenz- und Resonanzsystem, in dem auf eigene Weise die Grundstruktur der christ-

lichen Wirklichkeit und ihrer Konsequenzen für das menschliche Leben erzählerisch thematisiert und entfaltet wird. Kunst beschränkt sich dabei keineswegs nur auf visuelle Übersetzung oder Reproduktion, sondern versteht und bewährt sich selbst als Supplement, als eigenes komplettierendes Organ der Vermittlung biblischer Geschichten: „Sie ist unabdingbares Agens in jenem unabschließbaren Prozeß, der Christentum heißt und der gleichermaßen von der Faszination wie von den Desideraten seiner Textgrundlage lebt, die zuallererst Erzählung ist." (W. Kemp). Die eigene Leistung der Kunst besteht dabei in der vergegenwärtigenden, veranschaulichenden, verdeutlichenden Strategie der Vermehrung biblischer Erzählungen vor allem durch das auffüllende Erzählen: Sie ergänzt, setzt fort, relationiert, veranschaulicht, konkretisiert, kontextualisiert, lokalisiert, terminiert, lässt äußere Folgen als kursorische Abläufe oder als innere Folgerichtigkeit erscheinen, so dass jedes Einzelne als Teilhaftiges an einem umfassenden Ganzen erscheint. Die biblischen Erzählungen erhalten dadurch gewissermaßen eine dichtere Kohäsion gegenüber der Knappheit und Ungereimtheit der literarischen Textvorlagen; sie verdichten sich zu einem anschaulichen Welt- und Geschichtsentwurf, der gemeinschaftsbegründenden Charakter hatte und dies keineswegs nur für die unteren, analphabetischen Schichten.

Die biblischen Geschichten können also immer wieder zur Partitur sinnbildender Vorstellungswelt werden, wo in ihrem Wieder- und Weitererzählen ihrer sprachlichen Intensität und narrativen Extensität gleichermaßen Rechnung getragen wird. Geschichten hingegen, die auf ihren rein informativen Skopus oder bloß illustrativen Beispielcharakter, kurzum auf ihren Gebrauchswert reduziert werden, taugen dazu ebenso wenig wie Geschichten, mit denen ein forcierter Zweck außerhalb ihrer selbst verfolgt wird: etwa moralische oder zwangsmodernisierte Geschichten, Geschichten, die ihren Hörern ein bestimmtes Handeln oder Verhalten abverlangen, oder Geschichten, die dem Hörer eine Aktualität vorspiegeln, in der sich ihr Sinngehalt nicht erschöpfen kann.

Im spezifischen Sinne religiös sind die biblischen Geschichten, weil sie von Gott erzählen, weil sie von der Geschichtlichkeit und Menschlichkeit eines Gottes erzählen, dessen transzendente Selbstoffenbarung als Kontingenzeinbruch in die menschliche Welt nicht anders als durch Erzählen angemessen zu vergegenwärtigen ist. In den Geschichten wird erfahrbar, „was sich ohne das erzählende Wort (...) nicht von selbst versteht, aufgrund des erzählenden Wortes aber als das Allerselbstverständlichste erscheint", wie E. Jüngel in seinem Buch „Gott als Geheimnis der Welt" (1977) schreibt: dass nämlich der Mensch in seiner *vita activa* durch das Hören auf die Geschichte Gottes heilsam unterbrochen wird, dass er von sich abzusehen genötigt ist und somit im Hören auf den ganz anderen Gott Freiheit von sich selbst erlangt. Für die Hermeneutik des christlichen Erzählens gewinnt die Geschichte von Martha und Maria (aus

Lk 10, 38ff.) bei Jüngel geradezu den Rang einer Schlüsselgeschichte: In der Gegenwart des Gottesreiches, in der Anwesenheit des bereits auf seinem Leidensweg befindlichen Jesus Christus, konstituiert sich die Lebens- und Vorstellungswelt des christlichen Glaubens aus dem Hören (*fides ex auditu*) auf die Geschichte, die „der erzählte Erzähler" Jesus Christus (H. Weinrich) dem Menschen – im wahrsten Sinne des Wortes – zum Besten gibt. Jüngel resümiert hier denn auch: „Nicht die praktische Vernunft, sondern die [Vorstellungs- und] Urteilskraft wird primär provoziert. Deshalb hat der Hörer (Maria) vor dem vorschnell Handelnden (Martha) das gute Teil erwählt." Das Christentum ist also nicht *auch* eine Erzählgemeinschaft, wie es außerdem noch eine Argumentationsgemeinschaft oder „moralische Anstalt" wäre, sondern es ist *vorrangig* eine Erzählgemeinschaft – und dies aus ureigenen, in seinem Gottes- und Offenbarungsbegriff gelegenen sachgemäßen Gründen.

Welche Konsequenzen lassen sich nun daraus in praktisch-theologischer Sicht ziehen?

1. Religiöse Erziehung ist bevorzugt eine Erzählpraxis, weil sich nur über erzählte Geschichten die Vorstellungswelten erschließen lassen, in denen Sinnbildung möglich ist. Auf diesem Hintergrund ist jede Alternative zwischen biblischer und problemorientierter Didaktik ebenso unsachgemäß, wie die Unterstellung absurd ist, biblische Didaktik sei per se als Inbegriff ideologischer oder konfessioneller Weltanschauungsindoktrination zu verstehen. Eine Vorenthaltung des biblischen Erzählkanons läuft vielmehr auf eine positivistische Verkürzung, ja Verweigerung von Sinnerziehung überhaupt hinaus. *Narrare necesse est*: Religionspraxis kann gar nicht umhin, das reichhaltige Erzählrepertoire der christlichen Erzähl-Überlieferung bereitzustellen, nicht nur, weil es in seiner Multipräsenz zum Bildungsgut unseres Kulturkreises unabdingbar hinzugehört, sondern vor allem, weil es unverzichtbar ist für die Identitätsbildung und Sinnorientierung des Menschen überhaupt. Die pädagogische Bedeutung des christlichen Erzählgutes erschließt sich erst durch das langfristige Vertrautwerden mit ihm und durch das Vertrautwerden mit seinem gesamten Verknüpfungs- und Verweisungszusammenhang. Die bildungspolitischen und curricularen Konsequenzen dieser Einsicht liegen auf der Hand: Das Erzählgut biblischer Geschichten als ebenso reichhaltiges wie diffiziles Reservoir menschlicher Sinnbildung bedarf, soll es seine Erschließungskraft hinreichend entfalten, der kontinuierlichen Vermittlung. Was die Vermittlung des christlichen Erzählgutes selbst betrifft, so ist hier vermeintliche „Weltanschauungsneutralität" eine Illusion, die eher Ideologie fördert als verhindert.

2. Die Didaktik des christlichen Erzählgutes kann nicht auf illustrative Beispiel- oder aufdringliche Moralgeschichten reduziert werden, weder aus pädagogischen noch aus theologischen Gründen. Eine ge-

wissermaßen über die Intention der Geschichten nicht hinausgehende „Absichtslosigkeit" im Umgang mit Geschichten ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass sich bei den Zuhörern das Betreffende, das Beziehungsreiche, das Anspielende, das Evidenz Erzeugende erst eigentlich einstellt. Es geht nicht – jedenfalls nicht primär – um die Applikation von Geschichten außerhalb des Erzählten in einem bestimmten praktischen Lebenszusammenhang, sondern vor allem um die Approbierung des Erzählten als einer eigenen sinnbildenden Vorstellungswelt. Geschichten müssen mithin so erschlossen werden, dass Erzähler und Hörer in ihr verweilen und dass sie in ihr mit Genuss verweilen können. Das schließt jeden Versuch zur moralischen Instrumentalisierung, unsachgemäßen Modernisierung und einseitigen Verkürzung aus. Biblische Geschichten sind keine Verfügungsmasse im Dienste der ideologischen, missionarischen oder persönlich beliebigen Interessen ihrer Verwerter.

3. Soll der sinnerschließenden Bedeutung biblischer Geschichten Rechnung getragen werden, ist den Geschichten keine Geschlossenheit, keine Definitivität zuzuschreiben, die sie ursprünglich gar nicht haben. Wenn sie „Partituren" sind, dann ist damit gesagt, dass sie so etwas wie ein „Anspielungszentrum" bilden und ein Anregungspotential darstellen, dass beim Rezipienten eine gewisse Eigenproduktivität der Vorstellungs- und Urteilskraft, aber auch der Selbst- und Weltreflexion freisetzt, die den Rezipienten aus der Geschichte nicht mehr als denselben hervorgehen lassen, der er vorher war. In Geschichten kann ihm ein Sinn aufgehen, der bis dahin außerhalb seines Horizonts lag. Die Appellstruktur der Geschichten, die auf die Eigenaktivierung des Rezipienten ausgerichtet ist, zielt also auf ein „Bildungserlebnis", das häufig erst im Nachhinein als Veränderungsprozess erfahren wird, als Veränderungsprozess, der den Augenblicksgenuss der erzählten Geschichte überschreitet und darin auf eine Veränderung des Wirklichen zielt, zu dem sich das Fiktionale der Geschichte dann eben nicht nur kompensatorisch, sondern auch innovatorisch verhalten kann. Mit Geschichten leben, ihre sinnerschließende Kraft erfahren, kann nicht nur den in Geschichten Verstrickten ändern, sondern ihn zugleich zum *Subjekt* der Realitätsveränderung werden lassen.

Lebensgeschichtliches Erzählen zwischen Selbsterleben und Selbstdeutung

Das Insistieren auf der Subjektivität von Erfahrung ist eine unabdingbare Voraussetzung des Erzählens, weil nur dadurch verbürgt werden kann, dass die Erzählung sowohl auf Seiten des Erzählers wie auf Seiten der Rezipienten Authentizität gewinnt: mithin zum glaubhaften Ausdruck von Erfahrungen wird, an denen der erzählte Zusammenhang von Glaubenserfahrung und Lebensdeutung gleichsam biographisch ein-

sichtig werden kann. Die authentische Erfahrung erzählter Geschichten hat ihren primären Ort im Erzählen der eigenen *Lebensgeschichte*. Für das biographische Erzählen ist charakteristisch, dass dabei nicht nur äußere Ereignisse, sondern auch innere Gemengelagen, nicht nur absehbare Folgerichtigkeit, sondern auch kontingente Widerfahrnisse, nicht nur äußerer Zwang, Gewohnheit und Konformität, sondern auch Motive, Deutungsfragmente, Absichten und Hoffnungen zur Sprache kommen – und zwar so zur Sprache, dass die disparate Fülle der äußerlich und innerlich zuhandenen Lebensereignisse jeweils in eine Art sinnabwägende Novellierung des ganzen erlebten Lebens eingeht. Dabei scheint jedem autobiographischen Erzählen – bewusst oder unbewusst – ein Rechtfertigungsmotiv zugrunde zu liegen und es dient der selbstvergewissernden Rekonstruktion und Entzifferung des eigenen erlebten Lebens zu einem bedeutungsvollen Ganzen auf der Grenze zwischen Selbstmächtigkeit und Nichtigkeitswahn. In diesem Spannungsfeld bildet Rechtfertigung stets ein „Grundmotiv des autobiographischen" Erzählens (M. Fuhrmann).

Religiösen Quellen entstammt das lebensgeschichtliche Erzählen, wo das Leben als Ganzes ausdrücklich zur Manifestation einer religiösen Grundhaltung, die Biographie zum Glaubenszeugnis und zum Ausweis eines anhaltenden „Bußkampfes" wird: „Die eigene Lebensgeschichte fordert alle Aufmerksamkeit, um die Wirkung des Glaubens und der Gnadenerweisung Gottes darin inne zu werden" (D. Rössler). Dazu bedarf es des Anhalts an erinnerten Ereignissen und der Fähigkeit ihrer Bedeutung erschließenden Interpretation, damit am Ende die Geschichte für den einzelnen Menschen stehen kann, der sie von sich erzählt oder von dem sie erzählt wird. In der erzählten Lebensgeschichte entwirft der Mensch sich selbst nach der Vorstellung einer Ganzheit – und zwar in der Absicht, mehr von sich darzustellen, als zufällige Ereignisse, sichtbare Verhältnisse oder manifeste Verhaltensweisen von ihm zu erkennen geben. Diese „Identität" wird man nicht mit einem harmonischen Persönlichkeitsideal verwechseln dürfen (H. Luther). Unbestreitbare und unaufhebbare Erfahrungen der Widersprüchlichkeit, des Fragmentarischen, der Schuld, der uneingelösten Versprechen, der Endlichkeit, der Verletzbarkeit und der Sterblichkeit stehen dem prinzipiell entgegen. Theologisch kann „Ganzheit", Integrität oder Identität gerade das durch menschliche Leistung nicht hervorzubringende oder zu besorgende, sondern nur das von Gott zugeeignete, zu empfangende „Heil" meinen, das den sich seiner „Sündhaftigkeit" und Fragmentarität bewussten Menschen davon entlastet, die Verbrüchlichkeit seiner Geschichte zu *eigener* Konsistenz führen zu müssen, das den Menschen andererseits aber auch im Vertrauen auf seine von Gott zugeschriebene Identität zugleich auch dazu zu befreien vermag, sich in seiner Endlichkeit als „gerechtfertigt" zu begreifen.

Lebensgeschichtliches Erzählen sucht den eigenen Lebensweg als *prin-*

cipium individuationis, als Weg zur einzigartigen, unverwechselbaren Individualität darzustellen und ist insofern Ausdruck der singularitätsverbürgenden Überzeugung, „daß das Christentum sich in jedem einzelnen Christen auf individuelle Weise realisiert" (D. Rössler). Das lebensgeschichtliche Erzählen ist die Darstellung eines Individuationsprozesses durch das Erzählen des in seiner Individualität so und nicht anders Gewordenseins, eine Erzählung, die jedoch immer wieder gleichsam einer ständigen Revision unterliegt, weil die in die Erfahrungen der Alltagswelt einbrechenden „Ablauf-Widerfahrnis-Gemische" (O. Marquard) immer wieder zu einer Novellierung der eigenen Lebensgeschichte nötigen, über die authentisch Auskunft zu geben, nur ich allein in der Lage bin. Es ist sozusagen das poetische Ich, das im Erzählen die Verantwortung für seine Lebensgeschichte übernimmt und sich dabei nur im – *horribile dictu* – „Störfall" so etwas wie therapeutische, seelsorgerliche, begleitende, beratende, sprachanregende Hilfe erwartet.

Denn es gilt auch umgekehrt, dass in dem Maße, wie ich von mir – exemplarisch – zu erzählen weiß, dies zum hilfreichen Dienst für den Anderen werden kann: „ (...) in jedem Falle ist der Erzähler ein Mann, der dem Hörer Rat weiß", weil die erzählerische Fähigkeit das Vermögen umschließt, „Erfahrungen auszutauschen" (W. Benjamin). Wer erzählt, will den Anderen Anteil an seiner Wahrheit geben, um der befreienden Wahrheit überhaupt Gehör zu verschaffen, um den Anderen zu ermutigen, sich das Seine in der Gestalt einer Erzählung „von der Seele zu reden." Mündliche und literarische Äußerungsformen des lebensgeschichtlichen Erzählens leisten sich hier wechselseitig Hilfe im Austausch von Erfahrungen und deren Deutungsmöglichkeiten. Wie es einerseits „zum wirklichen Austausch von Erfahrungen (...) erst [kommt], wenn ich mich durch die Erzählungen des anderen zum Erzählen der eigenen ‚Autobiographie' provozieren lasse", so ist das Rechtfertigungsmotiv des autobiographischen Erzählens nicht selten mit der Absicht verbunden, Sprachschule und Sprachermutigung für andere zu sein. So bekennt Thomas Mann im Zusammenhang seines autobiographisch imprägnierten, einer Lebensbeichte ähnlichen Romans „Die Entstehung des Doktor Faustus": „In mir lebt der Glaube, daß ich nur von mir zu erzählen brauche, um auch der Zeit, der Allgemeinheit die Zunge zu lösen."

Die Bereitstellung und Einübung eines narrativen Identifikationspotentials für eine sinndeutende, individualitätsfördernde, traditionsanverwandelnde und kommunizierbare „Poetisierung" lebensgeschichtlicher Erfahrungen ist eine ebenso unverzichtbare wie zentrale Aufgabe der religiösen Erzählkultur. Sie soll die christlichen Gehalte biblischer Erzählungen und deren theologische Interpretamente als Muster einer „begrifflich abgekürzten und verdichteten Erzählung der Lebensgeschichte" im Angesicht Gottes erweisen, so dass die biblischen Geschichten so erzählbar werden, dass Menschen darin trotz ihrer Erfahrungen von drohender

Fragmentarität, Verfügbarkeit und Versagen die eigene Geschichte als bedeutsame, als „gerechtfertigte" Lebensgeschichten *coram Deo* zu erzählen in der Lage sind, und zwar so zu erzählen wissen, dass dabei eben auch die dunklen, unliebsamen Seiten ihres Lebens, das Scheitern und die Schuld, das Versagen und die Vergebungsbedürftigkeit, Krankheit und Tod weder ausgeblendet noch verdrängt werden müssen, sondern im Glaubensbewußtseins des *iustus et peccator* als annehmbarer Teil des eigenen Lebens erzählt werden können. Die Ermutigung zu eigenproduktivem Erzählen lebensgeschichtlicher Erfahrungen ist eine wesentliche Voraussetzung sinnorientierter Identitätsfindung. Und die biblischen Erzählungen vom „Heil", von der Rechtfertigung allein durch die Gnade Gottes sind Geschichten, die allesamt einen anderen Ausgang versprechen als den, der uns aufgrund unserer „realistischen" Lebenserfahrungen in trostloser Ausweglosigkeit belässt. Die Überlieferung der biblischen Geschichten in der poetischen Vermittlung derer, die sie uns zu erzählen wissen, stellt uns gewissermaßen ein reichhaltiges Repertoire fortlaufender Explikation grundlegender Lebenserfahrungen als Teil sinnhafter Lebensgeschichte bereit. Die Deutungskompetenz wächst mit der Fähigkeit, sich auch an „Vor-Bildern" abzuarbeiten, die weder bloß imitiert werden können noch überhaupt kopiert werden müssen, an denen sich aber gleichsam die Webstruktur von ambivalenter Erfahrungsverarbeitung und differenzierter lebensgeschichtlicher Sinndeutung exemplarisch studieren lässt. Das gegenseitige Erzählen von Lebensgeschichten oder lebensgeschichtlichen Episoden macht denn auch einen Großteil jener Kommunikation aus, die unsere Sozialbeziehungen im Alltag bilden und prägen.

Grenzen des Erzählens im Diskurs besprochener Geschichten

Menschen erzählen ihre Geschichte und sie erzählen Geschichten, um bereichernde, befreiende, ermutigende und tröstliche Erfahrungen auszutauschen. Sie treten damit in Beziehung zum Anderen und lernen dadurch in die Geschichte und Gegenwart hinein, „den Kreis der Sympathie weiter zu ziehen, als durch die nahe Bedürfnissphäre vorgezeichnet ist" (H. Weinrich).

Der Erzählimperativ *„Narrare necesse est"* wäre jedoch missverstanden, würde er ausschließlich auf „Betroffenheitsgeschichten" Anwendung finden, die im Prozess ethischer Urteilsbildung immer wieder eine große Rolle spielen. Betroffenheit – das Erzählen von dem, was uns selbst unmittelbar anspricht und betrifft – ist gewiss ein Ausweis von Authentizität. Wo aber Betroffenheit in Andringlichkeit an die Adresse des Anderen übergeht, ist mit ihr zugleich der Anspruch verbunden, sich das Geschehene in eben jener Perspektive zueigen machen zu sollen, in der es vom

Betroffenen erzählt wird. Die Zuschreibung der Geschichte wird durch eine Art Zuhörer-Bezwingung, durch eine moralische Aufdringlichkeit gewonnen, durch die insgesamt sowohl die Erfahrungsindividualität des Erzählers als auch die des Zuhörers verletzt, schlimmstenfalls aufgehoben wird; die darin unterstellte Möglichkeit, ja moralische Nötigung einer unmittelbaren Affektübertragung, das Ansinnen mithin, der Hörer müsse sich doch durch die erzählte Geschichte in gleicher Weise betroffen fühlen wie der Erzähler selbst, macht die Unaustauschbarkeit von erlebten Geschichten zunichte. Der Modus der Betroffenheit macht ja auf Seiten des Erzählers nur „die in der Erfahrung gewonnene Einsicht daraufhin transparent, wie er zu ihr gelangt ist" und welche emotionale, kognitive oder moralische Bedeutung sie *für ihn* gewonnen hat. „Damit eröffnet er Möglichkeiten des Verstehens und der Zustimmung, (...) aber damit wird lediglich sozusagen der Entdeckungszusammenhang jener Einsicht nachvollzogen, nicht ihre Allgemeinheit und Verbindlichkeit thematisiert. Sie bleibt darin auf den Erzählenden bezogen, ohne andere in einer bestimmten Weise einfordern, ohne den transsubjektiven Anspruch (...) artikulieren" zu können. Die Erzählform der „Betroffenheit" allein „kann den Anspruch einer überindividuellen Allgemeinheit des Erfahrenen nicht sichern" (J. Meyer zu Schlochtern). Im Gegenteil: Beschränkt sie sich auf bloße moralische Andringlichkeit gegenüber dem Anderen, ist sie der Tod jeder Argumentation. „Wenn Erfahrungen – Wert- und Sinnerfahrungen – eine handlungs- und lebensorientierende Kraft unterstellt wird, muß der in der Erfahrung wahrgenommene Wert und Sinn in einer solchen Bestimmtheit präsent sein, daß sich der Mensch ihm als Ziel seines Handelns [und als Wert seiner Orientierung] verpflichten kann"; die Evidenz von Erfahrungsinhalten stellt sich nicht gewissermaßen automatisch ein: Diese überzeugend zu präsentieren, dazu bedarf es vielmehr der Reflexion, der Argumentation, des Diskurses, der reflektierenden Verarbeitung, deren möglicherweise verallgemeinerbares Resultat gerade – wie Traugott Koch in diesem Zusammenhang bemerkt – die „Ablösung des Sinngehaltes aus der Aktualität des Erfahrungsaktes" voraussetzt. Doch nicht nur unmittelbare Betroffenheit drängt zum Erzählen und wird durch Erzählen kommunikabel.

Geschichte und Geschichten stammen gewöhnlich – worauf Walter Benjamin hingewiesen hat – aus der Ferne des Raumes und der Zeit; sie erzählen von Fremdem und Vergangenem. Die Zuschreibungsfähigkeit solcher Geschichten und damit der Geschichte einer übergreifenden Welt, die der eigenen Disposition und Entwicklung entzogen ist, an der jedoch teilzuhaben, wir als notwendig erachten, weil wir dadurch lernen „an einer Welt Anteil zu nehmen, die nicht (...) [unsere] Lebenswelt ist", weil dies „eine Unterweisung zur Freiheit" darstellt, indem Menschen lernen, „sich freizumachen von der unmittelbaren Bedürfniswelt und für eine Zeitlang von sich selber abzusehen", weil dadurch sozusagen „ein maxi-

maler Abstand zur Welt des Alltags" gewonnen wird (H. Weinrich), – die Zuschreibungsfähigkeit von Geschichten dieser übergreifenden Welt aus der Ferne des Raumes wie der Zeit also lässt sich nur im Diskurs, in der Argumentation, in jenem Gemisch von erzählter und besprochener Welt gewinnen, den unsere öffentlichen Diskurse gewöhnlich kennzeichnen. Die zuschreibungsfähige, verallgemeinerbare Bedeutung geschichtlicher Erzählung erschließt sich erst in dem Diskurs, den wir darüber zu führen vermögen. Aber als bedeutsam erschließt sich uns Geschichte eben auch nur über Geschichten, die uns die geschichtliche Welt erst als eine Vorstellungswelt präsentieren, eine Vorstellungswelt, die uns etwas angeht, weil wir uns darin in vermeintlich ferne oder längst vergangene Traditionen und Entwicklungen verstrickt erkennen. Jede Generation muss diesen Schritt stets aufs Neue und stets auf je eigene Weise tun. Nicht zufällig entzünden sich etwa die aktuellen erinnerungspolitischen Debatten in der Öffentlichkeit immer wieder an erzählten Geschichten: Von Hannah Arendts Prozessbericht „Eichmann in Jerusalem" über die „Erzählung" der Wehrmacht-Ausstellung bis hin etwa zu Günter Grass' Roman „Im Krebsgang" wird deutlich, wie sich die allgemeine Auseinandersetzung immer wieder an erzählten Geschichten und erzählter Geschichte entzündet. Jede Generation muss in einem gewissen Sinne durch erinnernde und besprechende Erzählung erst werden, was Geschichte urwüchsig nicht hervorzubringen vermag: die Identität derer, die in der Geschichte ihre Gemeinsamkeit und in ihrer Gemeinsamkeit ihre Geschichte entdecken.

Geschichte als *erzählte Welt*, ihre Anschaulichkeit und Eindringlichkeit, bewahrt Geschichte davor, in Abstraktheit, in Unanschaulichkeit oder Indifferenz zu versinken. Von der Geschichte ist gegenwärtig, was wir von ihr gegen jede Geschichtsvergessenheit, gegen „die Armut des reinen Jetzt und Hier" (Th. W. Adorno), zu erzählen wissen. Geschichte als *besprochene Welt* aber wehrt der drohenden Geschichtsbemächtigung wie auch der geschichtlichen Übermacht. Der reflektierende und argumentierende Diskurs bewahrt uns davor, sozusagen beliebig auf die Geschichte zuzugreifen, aber er hilft uns auch, Geschichte nicht als überkommenes drohendes Schicksal oder Verhängnis erfahren zu müssen. Geschichte als *besprochene Welt* schützt gleichermaßen vor der Tyrannei der Vergangenheit wie vor der Illusion geschichtlicher Voraussetzungslosigkeit und ist darin „eine Unterweisung zur Freiheit" (H. Weinrich): Die Geschichte als Tradition „nicht vergessen und ihr doch nicht sich anpassen, heißt, sie mit dem einmal erreichten Stand des Bewußtseins (...) konfrontieren und fragen, was trägt und was nicht", heißt es bei Theodor W. Adorno. Das gilt gewiss auch für die Geschichte des Christentums. Und christliche Erzählpraxis kann nicht anders, als im poetischen Erzählen und im argumentativen Diskurs eine solche „Unterweisung zur Freiheit" aus ureigenen Gründen seiner theologischen Überzeugung zu sein: *Narrare*

Literatur

Adorno, Theodor W., Über Tradition, in: Ders., Ohne Leitbild. Parva Aestetica, Frankfurt a. M. 1967, 29-41.
Alter, Robert, The Art of Biblical Narrative, New York 1981.
Anderegg, Johannes, Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik, Göttingen 1985.
Auerbach, Erich, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern 1946.
Baldermann, Ingo, Erzählen als Notwendigkeit. Zum Verhältnis von Erzählung und Erfahrung, in: JRP 6 (1989), 93-110.
Benjamin, Walter, Der Erzähler, in: Ders., Gesammelte Schriften II/2, Frankfurt a. M. 1977, 438-465.
Drehsen, Volker, Lebensgeschichtliche Frömmigkeit, in: Ders., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Gütersloh 1994, 147-173.
Eco, Umberto, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1987.
Jüngel, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 409-430.
Kemp, Wolfgang, Sermo Corporeus. Die Erzählung der mittelalterlichen Glasfenster, München 1986.
Kemp, Wolfgang, Christliche Kunst. Ihre Anfänge, ihre Strukturen, München 1994.
Koch, Traugott, Religion und die Erfahrung von Sinn, in: H. E. Bahr (Hrsg.): Religionsgespräche zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt / Neuwied 1975.
Lübbe, Hermann, Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität, Freiburg 1972.
Luther, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
Mann, Thomas, Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans, Frankfurt 1984.
Marquard, Odo, Narrare necesse est, in: Ders., Philosophie des Stattdessen. Studien, Stuttgart 2000, 60-65.
Marquard, Odo / K. Stierle (Hgg.), Identität, München 1979.
Maurer, Friedemann, Vom pädagogischen Sinn des Erzählens. Plädoyer für eine poetische Erziehungskultur, in: WzM 33 (1981), 131-139.
Metz, Johann Baptist, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973), 336-341.
Meyer zu Schlochtern, Josef, Erzählung als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform. Ansätze zu einer „narrativen Theologie", in: Theol. Berichte 8 (1979), 297-328.
Ricoeur, Paul, Zeit und Erzählung, 3 Bde., München 1988ff.
Rössler, Dietrich, Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin ^{2}1994, 241ff.
Schapp, Wilhelm, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953.
Thomä, Dieter, Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem, München 1998.
Wachinger, Lorenz: Erinnern und Erzählen. Reden von Gott als Erfahrung, München 1974.
Weinrich, Harald, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart 1964.
Weinrich, Harald, Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973), 329-334.
Zahrnt, Heinz, Mein Gott – erfahren, bedacht, erzählt. Hamburg 1979.

Reinhard Schmidt-Rost

Plausible Passion

Zur Begründung einer Sprachform „Evangelisch" als Medium für eine anspruchsvolle Religionspraxis

1. Anspruchsvolle Religion

Werden und Vergehen, das Grundgeschehen des Lebens, ist Gegenstand aller Religionen in einfachen und differenzierten Deutungen, mit Bildern und Bauten, Riten, Gesängen, Worten. Anspruchsvollere Religionen verarbeiten in den Kulturen, in denen sie wirken, auch soziale Gegebenheiten, Krisen und Konflikte der Gemeinschaft wie des Einzelnen. Sie alle lassen mehr und anderes am Leben erkennen, als der oberflächlichen Betrachtung zugänglich und alltäglicher Besinnung möglich ist. Dadurch vermitteln sie Kulturen Kontinuität weit über die Dauer individueller Existenz oder einzelner Generationen hinweg. Anspruchsvolle Religionen bieten zusammenhängende, umfassende und darin ihrerseits kulturproduktive, wenige Weltreligionen auch kulturenübergreifende Interpretationen der sozialen und individuellen Realität.

Komplexe Gesellschaften suchen und pflegen anspruchsvolle Religionen oder erwachsen aus ihnen und wachsen daran. Denn diese stärken durch prägende Vorstellungen mehr noch als durch geprägte Vollzüge die Gemeinschaften wie die Individuen in der Auseinandersetzung mit den fundamentalen Verunsicherungen des Lebens, mit Werden und Vergehen, mit Krisen und Konflikten und setzen frei zu relativ eigenständigem Umgang damit. Sie orientieren und kritisieren, mit Sagen von Siegern, Legenden von Lichtgestalten, auf hohem Niveau auch mit Geschichten von Gerechtigkeit und Bildern der Barmherzigkeit.

Eine reflektierte, differenzierte Religion ermöglicht die Existenz und gegebenenfalls auch die Exzellenz einer komplexen Gesellschaft, weil sie sozial Vermittlungsbereitschaft und Vertrauensbildung, individuell aber Sensibilität, Kreativität und Leistungsfähigkeit fördert, auf dem Hintergrund eines ausgearbeiteten Menschenbildes[1] von programmatischer Güte und Gerechtigkeit. Eine komplexe Gesellschaft sucht eine anspruchsvolle Religion oder – unter den Bedingungen der Pluralität –

1 Vgl. Wolfram Hogrebe, The real unknown. Ein Rückblick auf die Moraldebatte der letzten Jahre, Erlangen / Jena 2002.

ein Nebeneinander mehrerer, weil sie sie zur Gestaltung ihrer komplexen Kommunikation braucht.

Aus evangelisch-theologischer Perspektive ist es die „*Vernunft der Religion*", „ (...) *daß sie diejenige Perspektive aller menschlichen Wirklichkeit darstellt, die die Erneuerungsfähigkeit und Überholbarkeit – die Transzendenz – dieser menschlichen Wirklichkeit wahrnimmt.*" „In der christlichen Tradition ist diese prinzipielle Perspektive der Religion in elementaren Formeln und Bildern bewahrt. Eines der wirkungsmächtigsten Motive daraus ist die Gegenüberstellung von ‚Altem' und ‚Neuem': Das Alte vergeht oder ist schon vergangen, das Neue kommt, es wird geschaffen oder es ist bereits angebrochen. Dieses Motiv ist unter den verschiedensten Aspekten auslegungsfähig, und es ist in der christlichen Überlieferung für vielfältige religiöse Tendenzen in Anspruch genommen worden."[2]

Die Auslegung des Motivs „vom Alten zum Neuen", gefasst etwa in die Vorstellungen der täglichen Buße des Einzelnen, der allmorgendlich neuen Gnade Gottes oder der *ecclesia semper reformanda*, ist im Zusammenhang der christlichen Religion zu unterscheiden von der Vorstellung eines Wechsels von Werden und Vergehen; sie überbietet diese naturhafte Vorstellung, insofern die Kontinuität des Individuums im Wandel nicht als aufgehoben, sondern durch Leiden und Abschied, ja sogar noch durch Sterben und Tod hindurch als *bewahrt* vorgestellt wird. Die jeder *christlichen* Auslegung der Spannung von „Altem und Neuem" zugrunde liegende Vorstellung ist nicht die von naturhaftem Werden und Vergehen, sondern die der Passion[3], die die Erneuerungsfähigkeit menschlicher Existenz auf freiwillig erwiesene Liebesfähigkeit und Leidensbereitschaft zurückführt, wie sie exemplarisch und historisch weit reichend wirksam in der Passion Christi bezeugt wird.

2. Plausibilität der Passion

Die über zwei Jahrtausende andauernde Wirksamkeit dieses zentralen Gedankens der christlichen Religion, der Passion, wird plausibel, wenn man der subjektiven Erfahrung positiver Wirkung von persönlicher Hingabe eine moderne Deutung von Gesellschaft hinzufügt. In systemtheoretischer Betrachtungsweise besteht der *Grundprozess jeder Gesellschaft in der Bearbeitung von Differenzen, die aller Kommunikation sachlogisch zugrunde liegen müssen, denn Kommunikation basiert auf Differenzen, die Gesellschaft aber ist als Ganzes und überhaupt nichts*

2 Dietrich Rössler, Die Vernunft der Religion, München 1976, 123f.

3 Zu den dogmatischen Annahmen, die dieser Praktischen Theologie zugrunde liegen, vgl. vor allem: Hermann Dembowski, Grundfragen der Christologie, München 1969.

anderes als Kommunikation. Die Passionsvorstellung rechnet mit den Differenzen zwischen allen Menschen (systemtheoretisch: zwischen den psychischen Systemen in der Gesellschaft); jede Gesellschaft gründet auf Differenzen, auf den Unterschieden ihrer Mitglieder, aber erst moderne Gesellschaften sind in der Lage, diese Unvermeidlichkeit von Differenzen in den Blick zu nehmen und aufzuheben, aber nicht im Sinne von Beseitigung etwa durch politische Maßnahmen oder von Bewahrung in der Erinnerung, sondern im kommunikativen Umgang mit Differenz auf einem höheren kulturellen Niveau, vor allem in der Vermittlung von Bindung und Freiheit, aber auch durch Entwürfe sozialer Praxis nach den Maßstäben von Gerechtigkeit und Güte, religiös gesprochen in der Zusage von Vergebung - statt Vergeltung.

Die evangelische Christenheit hat den Grundimpuls der Passion offenkundig im Zuge der Entwicklung einer Religion für die Ansprüche einer sich modernisierenden Gesellschaft aus der mittelalterlichen Kirche heraustretend weiterentwickelt, hat in der Absicht einer Verbesserung, einer Reformation der in der Gesellschaft herrschenden Religion und ihrer Bearbeitungsweise der gesellschaftskonstitutiven Grunddifferenz, einen Wechsel von der Orientierung an den Vollzügen (Messritus) zu den Vorstellungen (Predigt) hin vorgenommen. Erst in diesem Schritt der Modernisierung konnte „Differenz" als Grundlage und „Kommunikation" als Grundmechanismus jeder Gesellschaft überhaupt erkennbar und zugleich deutlich werden, dass in der Interpretationsfigur der Passion schon längst eine anspruchsvolle Vorstellung auch für die Vermittlung der Grunddifferenz in komplexen Gesellschaften vorlag.

Die christliche Religion in evangelischer Ausprägung übt seit ihrer Verselbständigung von der in ihren damaligen Formen erstarrten römischen Heilshierarchie und erst recht nach der Trennung von Thron und Altar im 19. Jahrhundert den schwierigen Spagat zwischen organisatorischer Stabilität und geistiger Flexibilität, zwischen individueller Freiheit und institutioneller Bindung, zwischen Ohnmacht und Macht, persönlicher und sozialer Verantwortung in der Gesellschaft. Im Rückgang auf die Quellen (*ad fontes*), die den erst in der Moderne entfalteten Gedanken der Zulassung individueller Differenzen sachlich von Anfang an enthalten, sucht die evangelische Christenheit nach steter Erneuerung ihrer geistigen Vorstellungen, die auch die Bindung an Riten und Vollzüge beweglich halten. Sie hat sich allerdings im Duktus der modernen Wissenschaften zwei sachlich verwandten Irrtümern überlassen, als sei der Entwicklungs- (bzw. Fortschritts-) und nicht der Differenz- (bzw. Passions-)gedanke der Motor der Modernität und als erwachse die Erneuerung der christlichen Religion aus einer peniblen Wurzelpflege und nicht aus Texten als ihren geistigen Quellen. Dabei war es stets der strömende Geist der zentralen Gottesvorstellung der Passion, dass *Gott den Menschen als die Liebe*

begegne, nur in Ohnmacht wirke, alle Verhärtung aufgelöst habe, wie es bestenfalls irdisch-menschliche Liebe am Wesen des Menschen zu bewirken vermag, wenn auch im Allgemeinen nur gelegentlich und zeitweise. Diese Gottesvorstellung des Christus hat Menschen immer wieder darin bestärkt, *ihre irdisch-menschliche Liebe durch die Vorstellung eines liebenden und mit den Menschen leidenden Gottes aufzuheben und dadurch den Schmerz von Werden und Vergehen in kulturell anspruchsvollen Formen aus dem Formenkreis einsatzwilliger, zur Hingabe bereiter Liebe zu veredeln.*

3. Wettstreit der Erzähler

Die Konkurrenz der Geschichtenerzähler mit Lebensorientierungsanspru ch ist in einer Gesellschaft, die von einer Vielzahl von Medien über- und durchzogen ist, selbstverständlich; das war zur Zeitenwende nicht anders als heute – auch die Entwicklung der elektronischen Medien hat daran insofern nichts geändert, als sich die Verarbeitungskapazität der Individuen nicht grundsätzlich vermehrt und sich ihre Grundbedürfnisse nicht völlig verändert haben. Die Passion Christi hat offenbar der christlichen Religion in ihren verschiedenen Ausprägungen zur dauerhaften Anerkennung als einer für komplexe Gesellschaften geeigneten Religion verholfen.

Wie die griechischen und römischen Mythen bestimmte Deutungen des individuellen und sozialen Lebens exemplarisch zur Darstellung bringen und für lange Zeit haben wirken lassen (die Mythenpflege in Film und Fernsehen zehrt weiterhin auch von diesem Vorrat), so hebt die Passion Christi die Bedeutung der liebevollen Hingabe für die soziale Kohärenz jeder Gesellschaft und die Entwicklung der Individuen darin hervor. Der christliche Glaube entzündet sich an der Vorstellung, dass Gott auch und gerade im Leiden zu den Menschen steht, das Leiden der Menschen nicht – etwa gar als Strafe – verursacht. Aus diesem Gedanken des Mitleidens Gottes mit den Menschen wird ein Jenseits von Leid und Tod für die Einzelnen – als von Gott geliebten – überhaupt erst vorstellbar.

Und es ist keineswegs eine formale, von außen kommende Autorität, „das Wort" oder die Offenbarung Gottes in Christus, die dieses Geschehen als heilsam beglaubigt. Die im Sozialen einsichtige Plausibilität des Gedankens einer universalen ohnmächtig-mächtig wirkenden Liebe, eine Stimmigkeit, die jedermann individuell zugänglich ist, aber auch soziologisch einleuchtet (s.o.), sie ist es, die in den Vorstellungen der christlichen Religion bewahrt und gestaltet wird.
Herausfordernd klingt die Überzeugung von der Plausibilität der Passion Christi in Umberto Ecos narrativ-fiktiver Fassung, in der er vom Menschen spricht, „der nicht nur seiner Sterblichkeit ausgeliefert, sondern noch dazu

verurteilt ist, ein Bewusstsein seiner Sterblichkeit zu haben."[4]

> „Dieser Mensch (...) würde nun, um den Mut zu finden, auf den Tod zu warten, notgedrungen ein religiöses Wesen werden, er würde sich bemühen, Erzählungen zu ersinnen, die ihm eine Erklärung und ein Modell liefern könnten, ein exemplarisches Bild. Und unter den vielen, die er sich ausdenken könnte – manche strahlend, manche erschreckend, manche pathetisch tröstlich –, hätte er in einem bestimmten Moment, wenn er zur Erfüllung der Zeit gelangt ist, die religiöse, moralische und poetische Kraft, das Modell des Christus zu konzipieren, das Modell der universalen Liebe, der Vergebung für die Feinde und des zur Rettung der anderen geopferten Lebens. Wenn ich ein Reisender aus einer fernen Galaxie wäre (...) und vor einer Spezies stünde, die sich dieses Modell zu geben gewusst hat, würde ich überwältigt ihre enorme theogone Energie bewundern und würde diese jämmerliche und niederträchtige Spezies, die so viele Greuel begangen hat, allein dadurch als erlöst betrachten, dass sie es geschafft hat, sich zu wünschen und zu glauben, dies alles sei *Wahrheit*."[5]

Der Gedanke der Wirkung aus freiwilliger Ohnmacht ist, obwohl nachvollziehbar, so außergewöhnlich für das menschliche Denken in den Mechanismen von Konkurrenz und Selbstbehauptung (seit Kain und Abel), zunächst gegen die Natur und bei fortschreitender Entwicklung der Kultur auch gegen menschliche Konkurrenten, dass er die Menschen das ganze Jahr über begleiten muss, damit sie an die höheren Möglichkeiten ihrer Menschlichkeit erinnert werden. So muss man die Stabilität des christlichen Festzyklus in den Gesellschaften Europas und der westlichen Welt bis heute verstehen: Zum Zwecke der Überlebensfähigkeit einer komplizierten Gesellschaft reproduzieren Christen im ganzen Kirchenjahr, insbesondere aber im Festzyklus zwischen Advent und Pfingsten, diesen paradoxen und doch so einleuchtenden und befreienden Gedanken vom allmächtig-ohnmächtigen, im Leiden solidarischen, Geist spendenden, Differenzen zu Differenzierungen aufhebenden Gott zwischen Krippe und Kreuz. Diese Gottesvorstellung vermittelt den Gedanken einer Befreiung von der Sorge um sich selbst, weil er Fixierungen des Menschen auf Selbstmächtigkeit entmachtet und Alternativen und Kontrapunkte zur drängenden Notwendigkeit der Selbstbehauptung ersinnt und zur wirkungsvollen Aufführung bringt, konzentriert in Gleichnissen wie etwa denen vom „Verlorenen Sohn" (Bewältigung von Schuld; Lk 15) und vom gütigen „Besitzer eines Weinbergs" (Lebensrecht jenseits der Leistung;

4 Karl-Heinrich Bieritz, Kränkungen und Klopfzeichen. Semiotik und Rezeptionsästhetik als Herausforderungen für Theologie und Kirche, in: BThZ 17/2000, Heft 2, 233.

5 Carlo Maria Martini / Umberto Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt?, München 1999, 92.

Mt 20) oder den Erzählungen von der „Verschwenderischen Salbung" (Lk 7) oder der „Nichtverurteilung der Ehebrecherin" (Joh 8).

Die organisierte Praxis der christlichen Religion in Deutschland ist allerdings gegenwärtig nicht am zentralen Thema „*Passion*", gesellschaftlich abgebildet als Liebe und Leiden, orientiert, – Themen, deren Bearbeitung allererst eine verantwortete Praxis von Freiheit ermöglichen –, und das Kreuz ist in seinem zentralen Sinn, auf die gesellschaftskonstitutiven Differenzen hinzuweisen, unerkennbar geworden. Hingegen findet sich der *Erfolg* zum beherrschenden Kriterium kirchlicher Praxis eingesetzt, eine Leitvorstellung, die nicht von der Vorstellung des liebend-ohnmächtig wirkenden Gottes bestimmt ist, sondern von der eines siegenden und befreienden oder tragisch unterliegenden Helden. Die gesellschaftliche Praxis aber, die den in seiner Ohnmacht wirkenden Gott zur Geltung bringt, könnte nur eine Praxis der differenziert durch Sprache ausgestalteten Kommunikation nach Art einer partnerschaftlichen Liebesbeziehung oder eines Liebesdienstes sein, denn die gesellschaftskonstitutiven Differenzen lassen sich im anspruchsvollen Sinn nur unter dem Leitmotiv „*sine vi, sed verbo*" aufheben, das auch für das *verbum*, „das Wort", eine der Gewalt beliebiger Worte Grenzen setzende Einschränkung bezeichnet, die aber immer wieder das Leiden mit sich bringt, dem Gewaltlosigkeit unter menschlich-irdischen Verhältnissen offenbar unvermeidlich ausgesetzt ist. In diesem Sinn wäre (und ist in vielen Familien und weiten Teilen der sozialen Arbeit) Passion – als Leidenschaft und Leiden – die für moderne Gesellschaften plausible Wirkungspraxis, und die Passion Christi das zentrierende und orientierende Bild für jede Form der „Aufhebung" der Differenzen, die das Leben der Gesellschaft fördert.

4. Wildwuchs der Wissenschaften und Wohltaten

a. Von Baumkronen und Schaumkronen

Das 19. Jahrhundert hat die Arbeit an der Organisation Kirche und ihrer wissenschaftlichen Begleitung einerseits und an evangelischer Kommunikation andererseits auseinander driften sehen – organisatorisch geschah viel, weit über die amtlichen Verpflichtungen hinaus. Die Erweckungsbewegung wirkte mit der bürgerlichen Vereinsbewegung zusammen in einer Weise wohltätig, dass sich zwar die sozialen Spannungen nur lindern ließen, aber rückblickend der Eindruck entstand, es sei in christlichem Geist viel – und auch das Richtige – für Notleidende getan worden. Wie viel Kraft dabei in Konkurrenzen verbraucht wurde, bleibe hier unerörtert. Jedenfalls geriet die Praxis der Kommunikation der evangelischen Christenheit in den Zwiespalt zwischen Wissenschaft und kirchlicher Praxis, der sich auch von speziellen Publikationsprojekten wie der

„Christlichen Welt" und Organisationsinitiativen wie dem „Gemeindetag" nicht mehr schließen, allenfalls noch partiell und zeitweise überbrücken ließ.

Die gesellschaftskonstitutive Differenz zwischen den psychischen Systemen kann in anspruchsvollen Gesellschaften nicht nur organisatorisch bearbeitet werden, es müssen auch Vorstellungen vorgebracht werden, die einen verbindenden Sinn veröffentlichen.

Seit bald 200 Jahren, seit den Tagen der Inneren Mission aber wächst die kirchliche und wissenschaftliche Praxis der evangelischen Christenheit in Deutschland außerhalb und innerhalb der Landeskirchen frei, nahezu naturwüchsig. Aus dem Landesherrlichen Kirchenregiment entlassen, haben die Kirchen in Deutschland je nach Kassenlage Handlungsformen entworfen, wie sie den leitenden Gremien und bestimmenden Personen auf dem Hintergrund historischer Erfahrungen sachgemäß erschienen.

Die Krone am Baum der Theologie, die Praktische Theologie[6], hat sich im Austausch mit anderen Wissenschaften weit verzweigt und die kirchliche Praxis hat einen bunten Garten von Gewächsen angelegt. Diese Pflanzung ist zurzeit eindrucksvoll ausgedehnt, etwas kleiner könnte sie auch noch angemessen wirken und ihrem Zweck, der Verbreitung und Einübung des Evangelischen, dienen. Der Streit, welche Pflanzen im Garten christlicher Praxis und welche Zweige am Baum christlicher Erkenntnis unverzichtbar seien, ist in vollem Gange und die Praktische Theologie hat vor allem mit ihrer Orientierung an Theorien aus dem Bereich der Human- und Sozialwissenschaften das Wachstum in vielen Richtungen noch verstärkt. Wenn viele mitbestimmen können und Mittel reichlich zur Verfügung stehen, dann legt sich der ordnende Schnitt nicht nahe.

Dabei ergab sich eine bedenkenswerte Beobachtung: Das Zentrum, das alle Äußerungen christlichen Glaubens orientierte, der *Sinn* der christlichen Religion, unter den Bedingungen menschlichen Lebens zwischen Werden und Vergehen als *Passion*, als Leiden und Leidenschaft erlebt und als Erfahrung aufgezeichnet, von der Dogmatik ausführlich in der Christologie dargestellt, aber damit auch vom Leben und seiner immer komplexeren theoretischen Darstellung abgetrennt, schien für die Praktische Theologie keine bestimmende Aufgabe zu sein. Darin kommen jüngste kirchenamtliche Äußerungen der EKD[7] mit solchen des Kirchenvaters des 19. Jahrhunderts, Friedrich Schleiermacher, aus sehr unterschiedlichen Gründen überein. In Schleiermachers „Einleitung zur

6 Vgl. Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums, 1. Aufl. 1810, § 31: „Die praktische Theologie ist die Krone des theologischen Studiums."

7 Rat der EKD (Hrsg.), Kirche der Freiheit. Ein Impulspapier, Hannover 2006.

Praktischen Theologie" heißt es:

> „Man zieht für die praktische Theologie gewöhnlich die engen Grenzen, daß sie die Anweisung sei für die zwekkmäßigste Art das Geschäft der Belehrung aus dem göttlichen Wort und der Verwaltung der Sacramente in seinen verschiedenen Formen auszuführen. Man behauptet, daß die Handhabung der äußern Ordnung in den christlichen Gemeinen, ihres Verbandes unter einander und ihres Verhältnisses zur bürgerlichen Gesellschaft von jenem Geschäft sich ausschließen ließe. (...) Je weniger es nun der Kirche an Männern von Bildung fehlt welche die Sprache und die Sprache der heiligen Schrift insbesondere in ihrer Gewalt haben, und je mehr die große Masse einer christlichen Gemeine, an die sich die Belehrung wendet, eine solche ist welcher ein Kunsturtheil nicht zusteht und von welcher man es nicht erwartet: um so mehr gehört zur Verwaltung nicht mehr als was man von einem jeden wissenschaftlich gebildeten Menschen verlangt. Bringt er nun die Kenntniß der heiligen Schriften, des christlichen Lehrbegriffs und der jezigen christlichen Kirche mit, und hat dabei die allgemeine Bildung welche wir als die Grundlage der wissenschaftlichen voraussezen: so braucht er nicht nach einer besonderen Theorie zu predigen; dasselbe gilt auch vom Unterricht der Jugend; und hat man dies beides beseitigt: so wird eine Theorie über das übrige noch überflüssiger sein."[8]

Bildungsvoraussetzungen dieser Qualität sind aber längst nicht mehr gegeben und die Verfasser des Impulspapiers „Kirche der Freiheit" erwarten die sprachliche Vertretung solcher Bildung von ihren hauptamtlichen Mitarbeitern auch nicht mehr.[9] Dennoch – oder auch eben deshalb – kommen sie zu dem gleichen Schluss wie Schleiermacher: Sie setzen auf Managementmaßnahmen zur Ordnung und Bewahrung der Kirchenorganisation, im Falle dieses Vorstoßes 200 Jahre nach Schleiermacher auf eine vielfältige, unterhaltsame, Mitglieder bindende Gemeindepraxis, setzen also auf die Gestaltung des „äußeren Geschäfts". Aus der Vielfalt solcher Gedanken ist in den vergangenen zwei Jahrhunderten eine Fülle von Aktivitäten entstanden, die zur Konzentration auf die sprachliche Gestaltung der religiösen Praxis und ihrer zentralen Vorstellung, der Passion, wenig beigetragen haben, vielmehr die soziale und unterhaltende Tat in den Vordergrund rückten und die Selbstmächtigkeit der Subjekte suggerierten.

---

8 Friedrich Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hrsgg. v. Jacob Frerich, Berlin 1850, (Reprint, Berlin / New York 1983) 3f.

9 Briefliche Mitteilung aus dem Kirchenamt der EKD als Reaktion auf den Beitrag des Verfassers in: PThI 2006-1.

Für manche Steuerleute auf der Kommandobrücke scheint es so auszusehen, als fahre das „Kirchenschiff" in schwerer See; jedenfalls werden „Leuchtfeuer" aufgestellt, die bei starkem sozialem Seegang Orientierung geben sollen. Sturmfluten aber lassen sich nicht durch Konzentration auf einzelne Schaumkronen, sondern nur mit Stabilisierung der Deiche und dem Vertrauen überstehen, dass die Flut auch wieder abläuft. Einer Verwechslung von Baum- und Schaumkronen allerdings sollte man als Erstes entgegenwirken. Fährt da wirklich ein Kirchenschiff in schwerer sozialer See? Geht es nicht vielmehr um Sichtung und Lichtung der vielfältigen Aktivitäten, der Zweige am Baum der Theologie, der Pflanzen im Garten der Kirche?

b. Die Baumkrone lichten

Es ist Zeit, die Krone zu lichten; das ist jedenfalls Aufgabe der Praktischen Theologie als Wissenschaft. Man könnte das Wachstum der Krone als Fülle ansehen und ihren Schatten genießen; aber aus der Unübersichtlichkeit der gewachsenen Aktionen und Institutionen hat sich inzwischen für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den evangelischen Kirchen und Gemeinden längst das Bedürfnis nach Orientierung ergeben, das sich in anhaltenden Debatten über Leitbilder und Finanzentscheidungen und über die Berücksichtigung der Berufe in der Organisation Kirche ausdrückt.

Der bei aller Planung allzeit frisch von christlichem Engagement angeregte und deshalb eher weniger planvolle Wuchs weiterer Aktivitäten wurzelt im Übrigen in einem grundlegenden Missverständnis, das die ganze Kultur moderner Gesellschaften gefährdet. Das alltägliche naive Vertrauen in die Arbeit der Wissenschaften nimmt an, dass sich aus einer wissenschaftlichen Analyse eine angemessene Problemlösung entwickeln ließe. Diese Denkfigur ist in ihrer schlichten Form keineswegs zutreffend, weil die Ergebnisse wissenschaftlicher Analysen nach ihrem eigenen Selbstverständnis hypothetisch bleiben müssen, sie hat aber wesentlich zum Wachsen und dann auch zum Verwachsen der Krone evangelischer Praxis und ihrer Theorie beigetragen, denn zu immer neuen Analysen wurden immer weitere Lösungen erfunden, die oft nebeneinander bestehen blieben. Faktisch aber resultierte aus dieser Denkweise ein kontinuierliches Leiden an der Gesellschaft, weil sich keine der Krisendeutungen der Gesellschaft durch Problemlösungsvorschläge überwinden ließ – und sich auf Grund ihrer inneren Logik hypothetischer Sozialwissenschaften auch gar nicht überwinden lässt.
Nachdem aber die praktische Theologie seit nunmehr fast 200 Jahren die Organisation von Kirche als ihren Gegenstand gepflegt oder den Menschen in seinen Bedürfnissen als Kunden zu bedienen gelehrt hat, ist es an der Zeit, sie ausdrücklich – und gegen die Äußerung Schleiermachers, aber

nicht gegen den inneren Sinn seiner Reformgedanken – wieder in den Dienst der einzigen Aufgabe zu stellen, die seit der Reformationszeit die religiöse Produktivität der evangelischen Christenheit öffentlich verantwortet hat, in den Dienst des *ministerium verbi divini*. Diese Formel bezeichnet seit Augsburg 1530 den öffentlichen Auftrag, in dessen Wahrnehmung die evangelische Christenheit nach und nach zur Modernisierung und Kultivierung der Gesellschaft durch Publizität der christlichen Religion und einer entsprechenden Bildung beigetragen hat, gestützt auf die eher geringe Organisierung des kirchlichen Lebens durch Pfarramt und Landesherrliches Kirchenregiment.

Auf diese *Wortverantwortung* in der sich modernisierenden Gesellschaft war das theologische Studium zugeschnitten, ganz ausdrücklich in den Preußischen Reformen nach 1810. Es ist zweifellos eine gewisse Ironie, dass eben Schleiermacher, wie zitiert, in hohem Vertrauen auf die religiöse Bildung seiner Zeitgenossen wie zukünftiger Generationen von Theologen dazu beigetragen hat, die Aufmerksamkeit der Praktischen Theologie vom Zentrum, dem Sinngehalt der evangelischen Religion und dessen Veröffentlichung in sprachlichen Vorstellungen, auf die äußere Ordnung, die Organisation von Kirche zu lenken, wie es seiner eigenen Aufgabenstellung in Zeiten des organisatorischen Umbruchs der Gesellschaftsordnung nach dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und seinem persönlichen hohen Bildungsstand entsprochen haben mag.

Zur Übernahme des *ministerium verbi divini*, der Verantwortung für das Wort, ist aber heute der üblichen Gestalt der Praktischen Theologie, die sich überwiegend in die Form von ekklesiologischen oder human- und sozialwissenschaftlichen Theorien kleidet, eine Theorie und Kunstlehre der Sprache, gegenüberzustellen, die die hauptsächlichen Vollzüge der religiösen Praxis des evangelischen Christentums, religiöse Kommunikation in Rede/Gottesdienst, Erziehung/Unterricht und sozialer Hilfe, in dem Kommunikationsprozess zusammenfasst, der sich bei systemtheoretischer Betrachtungsweise als Grundprozess von Gesellschaft überhaupt abzeichnet, der Bearbeitung von Differenzen, die aller Kommunikation zugrunde liegen muss, die Gesellschaft überhaupt erst Gesellschaft werden lässt. Dabei treten die aktuellen und zufälligen institutionellen und organisatorischen Differenzierungen der religiösen Praxis in den Hintergrund; die Grenzen ihrer Möglichkeiten und der ökonomischen Ressourcen von Kirche allgemein werden nicht mehr zu Mangelsymptomen aufgewertet.

c. Der Dornenkrone ansichtig werden

Durch einen solche Verjüngungsschnitt könnte in der evangelischen Christenheit das Kreuz Christi als Menschengeist kritisierende

Vorstellung den „Erfolg" als zentrale Orientierungsgröße wieder ablösen, die Dornenkrone – im diakonischen Kronenkreuz wenigstens noch stilisiert erkennbar – könnte als zentrales Zeichen christlichen Geistes wieder sichtbar und wirksam werden. Dann suchte man Gottes Spuren auch nicht mit dem *Kleinen Prinzen* im Wüstensand oder allein am Strand oder im naturalistisch rauschenden Wald oder im expressionistisch schweigenden Raunen der Natur und des Schicksals, vergleichbar auch der neueren Suche nach Gott in modernen Lebens- und Liebesfilmen oder in den emphatischen Sinnäußerungen von Jugendlichen, gründete die Rechtfertigung des Sünders im Glauben und nicht nur im subjektiven Selbstbewusstsein, sondern in der wirkungsvollen Konfrontation mit dem ohnmächtigen Christus, der noch in den geringsten Geschwistern (Mt 25), aber auch in vielerlei anderen Lebenszeichen von Güte und Barmherzigkeit sonst begegnet und den Glauben hervorruft, dass die Welt zu ihrem Heil nicht beherrscht werde von einer die konstitutiven Differenzen zur Einheit zwingenden Allmacht und Gewalt, sondern durch eine gütige, Vertrauen erweckende und dadurch sich ausliefernde, die Differenzen schonende Einwirkung, die exemplarisch vor allem in den Gleichnisworten und Predigten Jesu, aber auch in prophetischen Worten des Alten Testaments und in Beispielen gegenwärtiger gesellschaftlicher Praxis, die dem geöffneten Ohr und geübten Blick als Zeugnisse jenes Geistes erscheinen, der sich aus einer sensiblen Betrachtung der Passion ergibt.

Der Auftrag der Wortverantwortung, wenn er sich auf das lebendige Verhältnis von Schrift und Bekenntnis und nicht nur auf einen alten Textbestand bezieht, wird aus allen Quellen des Geistes schöpfen, die sich ihm zwischen Jesaja und dem Jahwisten einerseits und geistgeleiteten Zeitgenossen andererseits öffnen, der Passion Christi als exemplarischer Orientierung stets gewärtig. Der Geist der Passion Christi hat seit zwei Jahrtausenden, wenn auch selten klar erkannt, die Kultur der westlichen Welt geprägt. Die Kronzeugen der Passion sind deshalb sicher nicht nur in kirchlichen Organisationen, sondern auch unter Christen in anderen gesellschaftlichen Positionen anzutreffen (vgl. 7. Kron-Zeugenaussagen).

5. Sprache als Medium

Eine Aufhebung der gesellschaftskonstitutiven Differenzen ist nur durch eine anspruchsvolle Gestaltung der sozialen Praxis möglich und dies kann kaum anders geschehen als im Medium Sprache. Nicht von ungefähr hat sich die christliche Religion von Anfang an (vgl. Joh 1,1), insbesondere aber in ihrer evangelischen Ausprägung seit der Reformation, auf die Sprache als *eine*, wenn nicht *die* Grundinstitution aller menschlichen

Kultur gegründet.[10] Diese „leichte" Institution[11] ermöglicht nicht nur die flexible Formulierung von Vorstellungen in vielfältigen Variationen, sondern sie verbindet auch die christliche Religion in evangelischer Ausprägung mit anderen kulturbildenden und -pflegenden Institutionen der Gegenwart wie Literatur, Publizistik, Wissenschaft als Geisteswissenschaft und indirekt – über das Medium der Töne – mit Musik und – über plastische Medien – mit Kunst. In spezifisch evangelischer Verwendung vermag Sprache zur Immanenz der natürlichen Prozesse von Werden und Vergehen einen Kontrast zu gestalten, der – als Kontrapunkt wirkend – menschliche Gesellschaft „aufhebt", nicht zerstört, aber auch nicht nur erinnert, sondern kritisch begleitend zu ihrer Entwicklung beiträgt.

Die Besonderheit der Entwicklung der evangelischen Religionspraxis ist zugleich eine für sie spezifische Schwierigkeit von Anfang an: Sprachlich formulierte Vorstellungen sollten die geprägten Handlungsformen und -vollzüge der mittelalterlichen Religionspraxis ersetzen; die Predigt trat als zentrale Praxisform an die Stelle des Ritus. Nun ist zwar Sprache das klassische Medium der Relativierung von Macht durch gemäßigte Gewalt. Die Schwierigkeit der reformatorischen Praxisgestaltung von Religion besteht aber in der Auffassung, es müsse für eine jede „Theatervorstellung", d.h. für jeden Gottesdienst, das Stück zwingend neu geschrieben werden. Denn darum geht es bei allen Ausprägungen der christlichen Religion: Die Liebes- und Leidensgeschichte Gottes mit den Menschen immer wieder neu zur Darstellung zu bringen, sei es, im Ritus zu wiederholen, so die Praxis überwiegend in Orthodoxie und katholischer Kirche, sei es, sie neu zu erzählen, neben dem Leben der Menschen her zu erzählen, so dass jeder sein Leben daran entlang gehend deuten kann, und dies so, dass die erkennbar künstliche Form der „daily soap" mit dem unvermeidlichen Happyend, eine zur evangelischen Erzählung der Predigten funktional äquivalente Praxisgestalt der Regenbogenpresse und TV-Sender, durch die evangelische Erzählung überboten, das Leiden im Leben ernst genommen wird.

Eine systemtheoretisch begründete Betrachtungsweise der gesellschaftskonstitutiven Differenzen kann dann dazu beitragen, Chancen für die Vermittlung der evangelischen Perspektive aus dem Teilsystem Religion in die Systeme der Gesellschaft durch Beobachtung zu erkennen, gegebene und längst wahrgenommene Chancen und wirkende Vermittlungen darzustellen.

Die einer solchen evangelischen Praxis der christlichen Religion angemessene Verwendung von Sprache verlangt eine hohe Kunstfertigkeit,

10 Vgl. Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin ²1994, 352f; Margot Berghaus, Luhmann – leicht gemacht, Köln 2003, 116f.

11 Vgl. Bernhard Schlink, Vergewisserungen, Zürich 2005, 309.

denn sie fordert stete Originalität, dazu Erfahrungsnähe und -tiefe. Die Praktische Theologie ist deshalb, wie vorgeschlagen, als eine Prinzipien- und Kunstlehre des Evangelischen und nicht als Theorie religiöser Organisationen oder als Verfahrenslehre für bestimmte religiöse Vollzüge und – nur soweit unvermeidlich – in den prinzipiellen Überlegungen als wissenschaftliche Problemanalyse zu entwerfen. Eine Praxis des Evangelischen aber braucht als Handlungsgrundlage eine elastische Verbindung von Organisation und Kommunikation.

6. Organisation für Kommunikation: Sendungsbewusste, ausstrahlende Kirche

Die christliche Religion wird in den modernen Gesellschaften des Westens immer mehr als Organisation wahrgenommen mit definierbaren Handlungszielen, einer Leitungsstruktur und angestelltem Personal, sie wird wie ein Wirtschaftsunternehmen oder ein Interessenverband angesehen bzw. die Leitungsebene selbst nimmt sich in dieser Weise wahr. Die Anforderungen an das Personal zielen entsprechend auf eine Steigerung der Effizienz ihrer Arbeit in der Organisation.

Dass christliche Gemeinschaften vor allem durch religiöse Kommunikation gesellschaftlich erwünschte Wirkungen auf das soziale Leben ausüben, dass aber die Organisation, die diese Kommunikation trägt, dafür nicht ohne weiteres förderlich ist,[12] kommt bei der Wahrnehmung der christlichen Religion als Organisation immer weniger zum Tragen. Entsprechend werden die Anforderungen seitens der Organisationsleitung an die theologisch gebildeten Mitarbeiter nicht mehr primär von ihrer religiösen Kommunikationskompetenz, sondern vermehrt von den Fähigkeiten her bestimmt, die die Leitung zur Stabilisierung der Organisation für nützlich hält. Die Bewahrung oder Vergrößerung des Mitgliederbestandes der Organisation tritt dabei als Zweck vor die Aufgabe kompetenter religiöser Kommunikation. Folgerichtig ergibt sich dann der Ersatz des theologisch gebildeten Personals durch Vertreter anderer Berufssparten oder durch Laien.

Es ist jedoch auch für eine soziologisch moderne Betrachtung eher unwahrscheinlich, dass sich der Sinn von Religion durch eine (bürokra-

12 Vgl. den Kommentar von Peter Ortmann unter dem Titel „die kirche 2020 – Science Fiction Church, in: taz nrw, 21.6.2006: „Vielleicht sollten sich die Kirchenmenschen einmal fragen, ob die bürokratischen Strukturen, mit denen sie die christliche Botschaft vermitteln wollen, nicht überhaupt unmodern geworden und eher hinderlich sind. Es kann nämlich nicht am Wahrheitsgehalt des Evangeliums liegen, dass sich so viele Menschen von der Kirche abwenden." Vgl. auch Gerhard Wegner, Leiden als Bedingung der Freiheit. Kirchliche Organisation und geistliche Entscheidung, in: PTh 92 (2003), 403-417.

tische) Organisation in die Gesellschaft hinein vermitteln lässt.[13] Um so mehr muss das Bewusstsein für die gesellschaftlich zentrale Aufgabe theologischer Fakultäten, die Ausbildung einer *auf den zentralen Sinn bezogenen religiösen Kommunikationskompetenz*, wach gehalten, aber auch die Aufmerksamkeit für die „Freie Geistesmacht", die Fülle von Zeugenaussagen aus dem Geist des Evangeliums, gepflegt werden.

Die Bedeutung dieser Aufgabe wird am Anfang des neuen Jahrtausends wieder deutlicher gesehen als noch Jahrzehnte zuvor, als einige Hauptdarsteller der Human- und Sozialwissenschaften die Bühne der geisteswissenschaftlichen Aufklärung dominant bespielten. Vielleicht ist es jetzt wieder möglich, dass die theologischen Fakultäten gegen den Druck der Managementorientierung der kirchlichen Organisationsleitung genauso wie gegen den Druck einer unmittelbaren und schlichten Berufsorientierung in der BA-/MA-Struktur-Reform ihre Bildungsangebote profilieren, um Studierenden wie Berufstätigen (in der Fortbildung) ihre gesellschaftliche Aufgabe klar vor Augen zu stellen. Lautet aber der gesellschaftliche Auftrag auf *Gewährleistung einer aufgeklärten religiösen Kommunikationskompetenz,* so muss sich die theologische Bildung aus evangelischer Perspektive vor allem auf das ihr mit der Gesellschaft gemeinsame Grundmedium, die Sprache, und die in ihr verantworteten Geschichten und Bilder konzentrieren.

Weil sich nun aber der Zug der Zeit auch in deutschen Kirchen längst in Richtung „Organisation" bewegt und Kirche der Verbreitung ökonomischen Denkens folgend als eine Organisation mit dem Ziel der Bestandserhaltung durch verstärkte Mitgliederwerbung und -bindung

13 Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000, 204: „...in der Form der Entscheidung (- als einem Grundmechanismus von Organisationen -) liegt immer das Zugeständnis, dass auch anders entschieden werden könnte. Entscheidungen untergraben daher Wahrheitsansprüche; und dies auch dann, wenn die Entscheidung als Interpretation von Texten ausgegeben wird, die ihrerseits nicht in einer Entscheidung begründet sind. Zusätzlich zu dieser Möglichkeit, Organisation in Anspruch zu nehmen, kommt es denn auch zu vielen weiteren organisationstypischen Deformierungen, etwa zu den berühmt-berüchtigten Zweck/Mittel-Verschiebungen. In der Religion mag es in erster Linie um Erlösung gehen oder um das Heil der Seele. Für Organisationen sind solche Ziele aber schwer zu operationalisieren.
Wie soll man feststellen, ob sie erreicht sind oder nicht und woran es liegt? Typisch begnügen sich religiöse Organisationen daher mit einer Transformation von Mitteln in Ersatzziele. Einem Pfarrer gelingt es mehr als anderen, Menschen zum Besuch des Gottesdienstes zu bewegen. Und nachdem Mitgliedschaft zur Individualentscheidung geworden ist, kann auch das Vermehren oder doch Halten eines Bestandes an Mitgliedern als Erfolg der Organisation gebucht werden."

beschrieben wird, ist es für die Praktische Theologie an der Zeit, den Weg der klassischen religiösen Institutionen einen Schritt früher als bisher üblich, bei Predigt, Gottesdienst und Unterricht, eben bei der Grundinstitution „Sprache" und dem in ihr ausgesprochenen „Sinn" zu betreten. Für Kirche und deren praktisch-theologische Reflexion ergibt sich dementsprechend die Aufgabe, eine leichte Organisation als Trägerin evangelischer Kommunikation zur Bearbeitung der gesellschaftskonstitutiven Differenzen bereitzustellen. Als Vorbild dafür sollte die Sport- und Kulturvereinsidee des 19. Jahrhunderts ersetzt werden durch die Idee von Rundfunksendern, Schulen oder auch Bildungshäusern und Akademien für Literatur und Sprache, die als Organisation ihren ganzen Zweck nur in dem Programm haben, das sie ausstrahlen: Eine programmbewusste Kirche wäre sicher auch eine „sendungsbewusste", eine „ausstrahlende" Kirche!

7. Kron-Zeugenaussagen

a. Ausgesprochen angesprochen: Resonanz und Transparenz der Kronzeugen

Als Kronzeugen für den Geist der Passion wirken nicht nur die Bestellten und dann oft auch Bestallten, die ordentlich antwortenden Verantwortlichen, wiewohl diese für den Alltag der Religion unverzichtbar sind (CA XIV). Da sie aber gelegentlich erhebliche Mühe mit dem Auftrag des *ministerium verbi divini* haben, werden sie nicht selten von eher zufälligen Zeugen in Originalität und Erfahrungsnähe und -tiefe ihres Zeugnisses übertroffen, von Künstlern, Literaten, Philosophen, die unvermutet als Zeugen begegnen, ungesucht gefunden neue Perspektiven in verfestigten Verhältnissen eröffnen, *sine vi, sed verbo*. Diese zufälligen Zeugen werden allerdings als Kronzeugen der Passion Christi ausdrücklich nur von dem als solche *erkannt,* der die Zeichen dieses Zeugnisses zuzuordnen vermag, was der untergründigen Wirksamkeit ihres Plädoyers für die Plausibilität der Passion aber keinen Abbruch tut – und im Übrigen zumeist auf christlicher Prägung oder theologischer Bildung auch dieser Zeugen beruht.

Der Vorgang des Einwirkens und Aufnehmens wird in einer Sprachlehre des Evangelischen nicht auf die klassischen homiletischen Termini „Hörer" und „Prediger" festgelegt, sondern mit neutralen Begriffen bezeichnet, die ein breiteres Bedeutungsspektrum eröffnen. Mit dem Begriff „Resonanz" erscheint die Wirkung evangelischen Geistes nicht mehr auf bestimmte Personen in umrissenen Kommunikationssituationen festgelegt; auch bleibt das Moment der Beteiligung des Wirkenden an der Wirkung, am Widerhall des Tones im Bewusstsein. Die Wirkenden ihrerseits erscheinen durch einen Begriff wie „Transparenz" oder „Transparent" nicht als

umgrenzte Person, als wären sie für die Wirkung ihres Wirkens selbst und allein verantwortlich; sie werden sich vielmehr immer als solche erleben und verstehen, die sich angesprochen fühlen und durch die deshalb Licht wie durch ein Transparent hindurch fällt, das man im Glauben Licht Gottes nennen würde. In der Reihung von Resonanz und Transparenz zeigt sich im Übrigen die der Glaubenspraxis angemessene Reihenfolge von Ernte und neuer Aussaat; wenn das Samenkorn nicht aufgegangen ist (Resonanz), kann es auch keine Frucht bringen (Transparenz), die Passivität des Empfangens[14] geht der Aktivität des Säens und Sendens allemal voraus.

Die Bezeichnung der Beteiligten ist zwar nicht gleichgültig, jedoch in dieser kurzen Skizze von geringerem Interesse. Die Sprachpraxis des Evangelischen aber hat ihr Zentrum in der Erschließung der Schlüsselszenen, der zentralen Vorstellungen, als rezeptivem Vorgang und in der Komposition von Kontrapunkten als produktiver Aufgabe.

b. Schlüsselszenen der Passion aufschlüsseln

Während die lutherischen Katechismen den zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses mit dem Zentrum der Passion ganz auf die Situation des Menschen zwischen Gott und Teufel beziehen und Luthers Auslegung das Erlösungswerk Christi für den Einzelnen hervorhebt, bezieht sich die hier zugrunde gelegte Behauptung der Plausibilität der Passion auf eine frühe Passage in Luhmanns Soziologie, dringt also über die individuelle Betrachtung, das besondere Interesse der lutherischen Reformation, vor zur Frage nach der sozialen Plausibilität der Passion. In seiner Schrift „Vertrauen" heißt es zur Frage, „ob und wie die Genesis von Vertrauen als Prozeß normiert werden kann":

> „Dabei stoßen wir auf eine eigentümliche Schwierigkeit. Der Prozeß beginnt mit einer riskanten Vorleistung, die als Wagnis schlecht normiert werden kann, sondern eher dem Verhalten von Helden oder Heiligen ähnelt. Ebensowenig kann das Sicheinlassen auf einen Vertrauensbeweis normiert werden. In beiden Fällen würde die Normierung das Problem verlagern und das Vertrauen gar nicht erst entstehen lassen. Man kann Vertrauen nicht verlangen. Es will geschenkt und angenommen sein. Vertrauensbeziehungen lassen sich daher nicht durch Forderungen anbahnen, sondern nur durch Vorleistung – dadurch, daß der Initiator selbst Vertrauen schenkt oder eine zufällig sich bietende Gelegenheit benutzt, sich als vertrauenswürdig darzustellen. (...) Für den Vertrauenden ist seine

14 Die Formulierung „Sammlung und Sendung" im Evangelischen Gesangbuch suggeriert für beide Vorgänge eine aktive Einwirkung des ursprünglich aber Ergriffenen.

Verwundbarkeit das Instrument, mit dem er eine Vertrauensbeziehung in Gang bringt."[15]

Vertrauen als das anspruchsvollste Mittel im Umgang mit den Differenzen zwischen psychischen Systemen schafft diejenigen Spielräume in der Gesellschaft, die in den Worten Jesu in den Evangelien immer wieder als Anbruch des Reiches Gottes geschildert werden. Vertrauen ist deshalb als Grundklima jeder modernen Gesellschaft zu würdigen, aber auch in seiner empfindlichen Verletzlichkeit zu erkennen. Andere weniger leistungsfähige, aber gleichfalls häufig gebrauchte Mittel zur Bearbeitung von Differenzen sind andere so genannte supererogatorische[16] Leistungen (Lk 7, die verschwenderische Salbung,), aber auch der Dialog, bzw. jeder geordnete sprachliche Austausch (Jesus und die Samaritanerin, Joh 4), die Orientierung am Geist einer Sache, statt am Buchstaben ihrer Ordnung (Sabbath).

Viele Nachdichtungen und literarische Anklänge an das Motiv der Passion seit Dostojewskis *Großinquisitor* unterliegen dem kulturprotestantischen Missverständnis des Christus als eines Herrschers mit einer Gegenmacht, die menschliche Macht überbietet.[17] Ein wichtige Ausnahme, die den Gedanken der Ohnmacht Christi festhält und damit auch den vorstehenden Gedanken über die plausible Passion als Transparent-Zeuge gedient hat, ist die Pilatus-Szene aus Tschingis Aitmatows Roman „Der Richtplatz", ein Traum des ausgestoßenen Priesterzöglings und Gottsuchers Awdij Kallistratow, der sich mit der gleichgültig und selbstsüchtig gewordenen Welt nicht abfinden kann. „Auf der Suche nach den Wurzeln der Kriminalität tarnt er sich als Rauschgiftkurier und reist in die Steppe Mujun-Kum, wo der berauschende Hanf Anascha wächst. Eine Reise, die ihm zum Kreuzweg wird."[18] Von anderen Rauschgiftkurieren brutal geschlagen und aus einem fahrenden Zug gestoßen, erlebt er in komatösen Fieberträumen die Auseinandersetzung zwischen Jesus und Pilatus.

---

15 Niklas Luhmann, Vertrauen, Stuttgart ^{2}1973, 46.

16 Ebd., 47.

17 Das Buch von Christoph Gellner, Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004, beispielsweise, stellt bekannte Dichterinnen und Dichter des 20. Jahrhunderts vor, die zumeist als Kritiker eines überholten Gottesbildes auftreten, das „Leiden leid sind", aber gerade durch ihre Sprachgewalt Gegengötterbilder entwerfen, die dem Theodizee-Gedanken letztlich genauso unterliegen müssen wie das kritisierte. Sie bleiben damit auf die Position des sich selbst denkenden und vermeintlich sich selbst rettenden modernen Menschen fixiert.

18 Tschingis Aitmatow, Der Richtplatz, (Aus dem Russischen von Friedrich Hitzer), Zürich, ^{4}1988, (Zitat Klappentext). Aitmatows Gottesbild steht – christologisch akzentuiert – Wolfgang Borcherts Darstellung Gottes als eines ohnmächtigen „Alten Mannes" nahe, der den Massenmord der Menschen, „seiner Kinder", nicht hat verhindern können: Wolfgang Borchert, Draußen vor der Tür, Reinbek 2005 (1947).

„Wahrlich, die Paradoxa des Herrn kennen keine Grenzen. (...) Hatte es doch schon einmal in der Geschichte den Fall gegeben, ein Sonderling aus Galiläa hatte auch eine derart hohe Meinung von sich gehabt, daß auch er nur auf ein paar Worte verzichtete und mit dem Leben büßte. Obgleich seither eintausendneunhundertfünfzig Jahre vergangen sind und sich nicht alle dessen besinnen, reden Menschen darüber, sie grämen und sie streiten sich, wie und was damals vor sich gegangen war und wie solches hatte geschehen können. Und immer wieder möchte es scheinen, es sei erst gestern geschehen, derart frisch ist die Erschütterung. Und eine jede Generation – wie viele mögen seither geboren sein, ihre Zahl ist ungezählt – macht sich das neu gegenwärtig, und alle erklären: Wären sie an jenem Tag und zu jener Stunde auf der Schädelstätte gewesen, so hätten sie in keinem Fall die Bestrafung des Galiläers zugelassen. So sehen sie es heute. Wer aber hätte damals den Lauf der Dinge geahnt, daß alles andere über die Jahrhunderte hinweg vergessen ginge, nur nicht dieser Tag...
Außerdem war es auch damals Freitag gewesen, und auch jener andere war nicht auf den Gedanken gekommen, um seiner Rettung willen und zu seinem eigenen Nutzen nur zwei Worte auszusprechen..."[19]

Während im Gespräch zwischen Pilatus und Jesus, das Awdij Kallistratos im Schweben zwischen Tod und Leben träumt, nun die Gedanken des Pilatus um die Frage der Herrschaft kreisen („Ich frage mich nur: Wozu entfachst Du das Feuer, in dem du als erster verbrennst? Ohne Kaiser kann die Welt nicht leben, zur Macht der einen gehört immer die Unterwerfung der anderen, und du mühst dich vergebens ab, eine andere, von dir ausgedachte Ordnung als neue Geschichte aufzuzwingen...."[20]), schildert Jesus abschließend seine Vision vom Ende der Menschheit, die ihn als Alptraum in Gethsemane erschütterte:

„So also ist der Aufenthalt der Menschen auf dieser Erde zu seinem Ende gekommen, und sie haben das Gottesgeschenk des Bewußtseins mit sich ins Nichts genommen. O Herr, haderte ich vor mich hin, wozu hast Du sie mit Verstand und Wort und freien Schöpferhänden beschenkt, wo sie doch nur sich selbst mordeten und die Erde in eine Grabstätte verwandelten! So weinte und stöhnte ich in einer lautlosen Welt und verfluchte mein Los und sprach zu Gott: Wozu Du Deine Hand nicht erhoben hättest, hat der Mensch verbrecherisch vollbracht... So wisse also, Regent Roms, das Ende der Welt bringe nicht ich, auch kommt es nicht von Naturkatastrophen, sondern von der Feindschaft und dem Haß der Menschen. Von jener Feindschaft

19 Ebd., 197.
20 Ebd., 228.

und den Siegen, die du so rühmst in deinem Machtrausch..."[21]

Es werden noch viele Schlüsselszenen der Passion aufzuschlüsseln sein, manches ist schon an anderer Stelle genannt;[22] neben der Passion als der „Mitte der Schrift" stehen Texte aus der Bergpredigt, sowie zentrale Geschichten aus den Evangelien, Abschnitte aus Paulusbriefen, aber auch Worte von Zeitzeugen aus Geschichte und Gegenwart, die man als „Mittel der Schrift" ansprechen könnte, die die Menschen für die Erfahrung der Passion aufschließen und deren Leben erschließende und Sterben abwehrende Kraft zur Wirkung bringen. Das Evangelische ist eine lebendige Sprache und bezieht ihren dramatischen Ernst und gegebenenfalls ihren fröhlichen Humor aus der realen Selbstbedrohung der Menschheit und dem Spott über diese Selbstzerstörung des Menschengeschlechts; es gewinnt seine Tiefe jedenfalls nicht aus dem ästhetischen Schauder über Vergangenes oder Virtuelles. Die Plausibilität der Passion komponiert das Evangelische als einen Kontrapunkt zu den schrecklichen Lebenserfahrungen der Menschheit, die das Opfer Christi längst noch nicht als Menetekel der Selbstvernichtung, als *diesen* Gottes letztes Mittel zur Warnung verstanden hat, obwohl es sich in der Sprache des Alltags ausspricht und immer neue Gestalten aktueller Auseinandersetzung mit der Passion hervorbringt.[23]

c. Kontrapunkte komponieren

Solche plausiblen Eindrücke der Passion drängen den einmal Betroffenen und Ergriffenen zu einer selbständigen Gestaltung seiner Erfahrung, sei es in der schlichten Antwort des Glaubenden im Gottesdienst, wie es die christliche Dogmatik ausspricht, sei es in eigenen literarischen Produktionen, – in Predigten, Unterrichtsentwürfen, Artikeln für Gemeindebriefe, Rundfunkandachten usw., sei es letztlich auch in reflektierten Re-Aktionen, in Werken der Barmherzigkeit, aber eben nicht als Kreuzweg von Menschen in einer naiven, oft sogar erzwungenen Christusnachfolge als dem schmalen Weg zum Himmelreich, sondern als Resonanz auf die Erfahrung der Passion, auf dem Rückweg vom Kreuz und für dieses transparent, als Bitte in Emmaus: „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden und der Tag hat sich geneiget." (Lk 24, 29).

---

21 Ebd., 233.

22 Vgl. PThI, (21. Jg.) 2001-1, 106-115; PThI, (26. Jg.), 2006-1, 168-188; Udo Hahn (Hrsg.), Das kleine ABC des Predigthörens, Rheinbach 2003.

23 Vgl. das Evangelische Gesangbuch, das eine Sammlung wichtiger Belege dafür enthält, wie die jeweils aktuelle Auseinandersetzung mit der Passion zeitlos gültige Dichtungen hervorbringen kann, vgl. z.B. „Komm in unsre stolze Welt" (EG 428) oder „Es mag sein, daß alles fällt" (EG 378).

Die musikalische Gestaltungsweise des Kontrapunkts bildet als Sinnkomposition im Gewand der Sprache nicht nur eine metaphorische, sondern eine real-konstruktive Resonanz von Vorstellungen, weil in dem dynamischen Wechselspiel zwischen *Cantus firmus* und *Comes*, zwischen selbstverständlichem, alltäglichem Leben und kritisch-teilnahmsvoller Begleitung die Wirkung der Passionserfahrung variantenreich und erfahrungsnah gezeichnet werden kann. Denn in diesem christologischen Kontrapunkt ist der *Comes*, die Passion, darauf aus, dass der *Cantus firmus*, das Leben, zu vertiefter Wirkung kommt, nicht als eine Tonfolge an der Oberfläche bleibt. Es ist erst in der Erfahrung von Leiden und Widerstand dagegen möglich, eine solche Vertiefung des Lebens zu erfahren.

Die Ausgestaltung des „Sprach-Kontrapunkts" erfährt durch die Grundperspektive der Passion charakteristische Prägungen, mindestens unter den folgenden Aspekten:

- der prinzipiellen *Erneuerbarkeit* (der Möglichkeit zum Umdenken, weil mit Menschenmacht nichts getan ist),
- der *Zukunftsoffenheit des Lebens* (auf Hoffnung hin, die nicht von eigener Kraft etwas erwartet),
- des *kritisch-befreienden Kontrasts* zu alltäglich zwingenden Verhältnissen (weil die Macht der Ohnmacht anders wirkt),
- der *Differenzierung* des Einheitlichen und Einseitigen (weil die Welt Gottes und nicht der Menschen Schöpfung ist),
- der tiefgründigen *Auslotung menschlicher Existenz* (weil eine vertiefte Wahrnehmung des Lebens leidvoll sein kann, aber eben auch mehr und anderes erkennen lässt, als Menschen normalerweise sehen).

Kontrapunkte zur gegebenen Lebenswelt unter solchen Aspekten komponiert, können die Welt nicht ihrerseits überwinden und gar nicht überwinden wollen, da es für den Glauben in Christus geschehen ist (Joh 16, 33), sie würden mit menschlichen Mitteln zu weiterer Gefährdung durch die alten mächtigen Gottesbilder, letztlich zur Zerstörung der Welt führen (s.o. 7.b: Jesu Vision vom Ende der Menschheit); denn wie alle Menschenworte und -taten verbinden sich auch solche Kontrapunkte mit der Hoffnung auf Wirkung und Einfluss nach den Maßstäben menschlicher Macht; solche Kontrapunkte können die Welt aber in neuem Licht, in neuer Hoffnung erscheinen, ja erstrahlen lassen.

Zur Prüfung der Kontrapunkte, ob sie ihre Verantwortung für eine plausible Darstellung der Passion wahrnehmen, ist der Umgang mit selbst- und sprachkritischer und zugleich wortmächtiger Literatur ein möglicher

Weg:

> „Wenn ich Zeitung lese, Radio höre oder im Café darauf achte, was die Leute sagen, empfinde ich immer öfter Überdruß, ja Ekel ob der immer gleichen Worte, die geschrieben und gesprochen werden – ob der immer gleichen Wendungen, Floskeln und Metaphern. Und am schlimmsten ist es, wenn ich mir selbst zuhöre und feststellen muß, daß auch ich die ewig gleichen Dinge sage. Sie sind so schrecklich verbraucht und verwohnt, diese Worte, abgenutzt von millionenfacher Verwendung. Haben sie überhaupt noch eine Bedeutung? Natürlich, der Austausch der Wörter funktioniert, die Leute handeln danach, sie lachen und weinen, sie gehen nach links oder rechts, der Kellner bringt den Kaffee oder Tee. Doch das ist es nicht, was ich fragen will. Die Frage ist: Sind sie noch Ausdruck von *Gedanken*? Oder nur wirkungsvolle Lautgebilde, welche die Menschen dahin und dorthin treiben, weil die eingravierten Spuren des Geplappers unablässig aufleuchten?“[24]

Man könnte solche Gedanken Achtsamkeit gegen das Selbstveralten der Sprache nennen, Vorsicht vor einer inneren Gefährdung, die bei übermäßigem Gebrauch noch den anschaulichsten, bildreichsten Formulierungen droht. Oberflächlicher Selbstgewissheit aber mutet Pascal Mercier, Träger des „Marie Luise Kaschnitz-Preises 2006“ der Evangelischen Akademie Tutzing, eine tiefgehende Verunsicherung zu:

> „Auch hier bestätigt sich, was mich die Erfahrung stets von neuem gelehrt hat, ganz gegen das ursprüngliche Temperament meines Denkens: daß der Körper weniger bestechlich ist als der Geist. Der Geist, er ist ein charmanter Schauplatz von Selbsttäuschungen, gewoben aus schönen, besänftigenden Worten, die uns eine irrtumsfreie Vertrautheit mit uns selbst vorgaukeln, eine Nähe des Erkennens, die uns davor feit, von uns selbst überrascht zu werden. Wie langweilig wäre es doch, in solch müheloser Selbstgewißheit zu leben!“[25]

Die Formulierungen aber, die das Panorama des Romans einleitend und einladend ausbreiten, wirken wie die Öffnung eines weiten Tores zum Leben:

> „Wenn es so ist, daß wir nur einen kleinen Teil von dem leben können, was in uns ist – was geschieht mit dem Rest?“[26]

---

24 Pascal Mercier, Nachtzug nach Lissabon – Die Geschichte einer Suche, München / Wien 2006, 38.
25 Ebd., 228.
26 Ebd., 28.

Und:

> „Gibt es ein Geheimnis unter der Oberfläche menschlichen Tuns? Oder sind die Menschen ganz und gar so, wie ihre Handlungen, die offen zutage liegen, es anzeigen?[27]

Eine Sprache, die sich solchen Herausforderungen stellt, kann das ganze Kaleidoskop ihrer Kunst einsetzen und Vorstellungen hervorbringen, die weite Lebenshorizonte erschließen, die Vielfalt des Lebens zu sehen lehren, neue Lebensmöglichkeiten (er)finden, im Leid Linderung schaffen und messerscharf das Ermüdende vom Erhebenden, das Versöhnliche von dem Vergiftenden trennen, tödliche Polarisierungen auflösen und Vergeltung von Vergebung zu unterscheiden anleiten. Sie wird die Quellen der Vergangenheit wie frisches Wasser zu genießen geben, niemals abgestandene Richtigkeiten ängstlich festhalten und auch keine Wurzelpflege nach Kleingärtnerart betreiben.

Solche Sprachkunst bleibt im Takt mit dem Rhythmus alltäglichen wie festlichen Lebens, aber als Kontrapunkt, der sich nicht vordrängt, aber würzt, nicht nörgelt, sondern ermutigt, nicht zersetzt, sondern vereint. Auf eine ernsthaft spielerische Übung des Sprach-Kontrapunkts darf – wie in der Musik – keinesfalls verzichtet werden.[28]

Kontrapunkt I

Doppelspiel

Die Zunge spürt nicht,
ob mit ihr ein doppeltes Spiel
getrieben wird,
ob sie wahr sagt oder lügt,

Sklavin von Kopf und Herz

27 Ebd., 36.

28 Zur weiteren Entfaltung der skizzierten Gesichtspunkte einer Praktischen Theologie als Sprachlehre des Evangelischen wird es gehören, den Zusammenhang zwischen evangelischen und literarischen Sprachgestalten näher zu beschreiben, aber auch einzelnen zentralen Sachperspektiven des Evangelischen, etwa den Themen „Barmherzigkeit" und „Gerechtigkeit", nachzugehen.

Kontrapunkt II

Streichquartett

Der Kontra-Punkt ist gar nicht „böse“,
wie es aus seinem Wortlaut klingt
im Gegenteil, durch seine Stöße
entfalten Töne sich zur Größe,
sein Wirken feine Farben bringt.

Der Einton bleibt bei sich allein,
das Duo schwelgt in kleinen Terzen
das Trio stimmt den Dreiklang rein,
lädt zum Quartett den Bass noch ein,
als Kontrapunkt zu Schmerzen: Scherzen.

Kontrapunkt III

Brückenkopf

Standpunkt
der Vernunft,
die gemerkt hat,
dass es nichts nützt,
Brücken abzubrechen,
aber zu spät kam,
um den Bogen zu retten.

Kontrapunkt IV

Lächerlich

Vielleicht könnten
Zwei Clowns
Am ehesten
– ernsthaft!
darstellen
wie es wäre,
wenn ein Klon
seinem Klon
begegnete

so viel Identität
halten
– ernsthaft!

nur zwei Clowns

– mit Mühe – aus.

Reiner Preul

Die Wirkung der Predigt. Bemerkungen zu einem vernachlässigten Aspekt

I

Schriftsteller werden gelegentlich gefragt, welchen Effekt sie sich von ihren Werken erhoffen, ob sie vielleicht glaubten, dass sie die Welt durch ihre Romane oder Erzählungen oder Gedichte verändern könnten. Die Antwort ist in aller Regel negativ: Nein, die Welt verändern oder gar verbessern, das könnten und wollten sie nicht; die Literatur beschreibe bestenfalls die Wirklichkeit zutreffend, verändere sie aber nicht. Solche Illusionen müsse der Schriftsteller sich von vornherein aus dem Kopf schlagen, wenn er keine herbe Enttäuschung erleben wolle.

Als Ausdruck von Bescheidenheit ist diese Standardantwort natürlich angemessen, Selbstüberschätzung wäre auch peinlich. Dennoch hat sie mich immer etwas geärgert, zumindest irritiert, obwohl der Interviewte auf die Plumpheit der Frage kaum anders hätte reagieren können. Denn die Antwort, Literatur verändere die Wirklichkeit nicht, operiert – vermutlich unbemerkt – mit einem defizitären Wirklichkeitsverständnis. Welt, Wirklichkeit – das sind hier die „Verhältnisse", die durch mehr oder minder brutale Faktoren und Kräfte bestimmt werden: durch die Macht des Geldes und die materielle Armut, durch Despotie und Kontrolle, durch Sachzwänge aller Art, durch die Prozesse der Globalisierung und deren Eigendynamik, durch die Auswirkungen von Industrie und Konsum auf Umwelt und Klima, überhaupt durch die Herrschaft der Ökonomie über alle Lebensbereiche und deren Institutionen. Die Durchschlagskraft dieser Faktoren ist gewiss nicht zu bestreiten. Aber das menschliche Subjekt kommt in diesem Bilde der Wirklichkeit nicht vor, es sei denn als Opfer der Verhältnisse oder als deren Werkzeug, aber nicht als Subjektivität. Die in jedem Subjekt ablaufenden Prozesse des Denkens, Fühlens, Imaginierens und Wollens gehören aber ebenso zur welthaften Wirklichkeit wie die Verhältnisse, in denen die Subjekte als von ihnen bestimmte und sie bestimmende leben. Und selbst der folgenloseste Traum oder das innerliche Mitvollziehen eines Musikstücks sind, bloß als seelische Vollzüge, Elemente der Wirklichkeit und Veränderung von Wirklichkeit. Begriff und Anschauung von Welt müssen sich auf beides richten, Verhältnisse und Subjektivität, sowie auf deren Wechselbeziehung, wenn eine konkrete Vorstellung welthafter Wirklichkeit entstehen soll.

Ein Schriftsteller darf also ohne jede Überheblichkeit sagen, dass er sehr wohl die Wirklichkeit verändere, sooft es der Literatur gelänge, die Leser zu faszinieren, ihre Einbildungskraft zu beflügeln, ihr Gefühl zu affizieren, sie auf neue Gedanken zu bringen, ihnen die Wirklichkeit – die des Subjekts und seiner natürlichen und sozialen Umwelt – in bestimmter Weise vorstellig zu machen usf., auch wenn der Schriftsteller mittels dieser Wirksamkeit wohl kaum mit jenen harten Fakten und Faktoren, welche die Verhältnisse bestimmen, konkurrieren könne. Wobei man allerdings auch solche indirekten Auswirkungen nicht unterschätzen sollte; weshalb gab es sonst Zensur und Publikationsverbote, um, je nach Regime, „republikanisches", „undeutsches" oder „revisionistisches" Gedankengut zu unterdrücken?

Man kann die hier hervorgehobene Perspektive auf die subjektive Seite der Wirklichkeit und deren Bestimmbarkeit durch Literatur natürlich durch Konsequenzmacherei banalisieren: Auch absolut uninteressante Lektüre wie etwa die eines Autokennzeichens verändere dann die Wirklichkeit. Aber hier wird nur deutlich, dass es innerhalb eines formal gleichen Rahmens eben unendliche qualitative Unterschiede gibt. Zur ornitologischen Gattung der Singvögel gehören ja auch die Krähen und Elstern. Man tut also gut daran, auch in der Literatur den Nachtigallen, Amseln und Zaunkönigen zu lauschen.

II

Nun ist auch die Predigt, jedenfalls ihr Manuskript, ein Stück Literatur oder, falls das als zu hoch gegriffen erscheint, doch etwas Literaturähnliches.[1] Sofern ein Prediger nicht nur wissenschaftlich gebildet ist, sondern überdies literarisches Talent hat, wird sich dieses Talent in seiner homiletischen Produktion betätigen. Die Wiederentdeckung der Rhetorik in der zeitgenössischen Homiletik, wie sie vor allem durch Walter Jens' Postulat einer *nova rhetorica ecclesiastica* ausgelöst wurde[2], trägt diesem Sachverhalt Rechnung.

Auch nach der Wirkung der Predigt ist natürlich gefragt worden, zu allen Zeiten und unter den verschiedensten Aspekten. Man könnte die Einheit der Homiletik geradezu anhand der Frage konzipieren, wie in prinzipieller, materialer, formaler und pastoraler Homiletik[3] jeweils

1 Vgl. unter diesem Gesichtspunkt: Reinhard Schmidt-Rost, Evangelisch sprechen lernen, in: PThI, 2006-1, (26. Jg.), 168-188.

2 Walter Jens, Die christliche Predigt: Manipulation oder Verkündigung?, in: Ders., Republikanische Reden, Frankfurt a. M. 1979, 13-32.

3 So der vollständige Aufriss bei Wolfgang Trillhaas, Evangelische Predigtlehre, München 1935, ^{5}1964.

der Gesichtspunkt der Wirkung der Predigt eine offene oder geheime Schlüsselrolle spielt. Die Frage wird also auf denkbar differenzierte Weise behandelt: im Zusammenhang mit der Lehre vom Worte Gottes und mit der Pneumatologie (prinzipielle Homiletik), im Blick auf Text- und Themenpredigt und ihren jeweiligen Inhalt (materiale Homiletik), mit Bezug auf die Möglichkeiten verschiedener Arten und Figuren religiöser Rede (formale Homiletik), hinsichtlich des Einflusses der Person des Predigers bzw. der Predigerin auf das Predigtgeschehen (pastorale Homiletik).[4] Die jeweilige Antwort hängt ab von dem allgemeinen Ziel kirchlicher Praxis, welche der Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses dienen will; ferner von dem vorausgesetzten „geistlichen Profil" der Hörer, ob man sie ansprechen will als christliche Schwestern und Brüder oder als für den Glauben allererst zu gewinnende Personen oder als vom Geist des Evangeliums zwar schon berührte, aber angefochtene und zweifelnde Zeitgenossen[5]; schließlich von der dem Homileten vorschwebenden individual- und sozialphilosophischen Konzeption, der gemäß man einerseits nach den Folgen der Predigt für die subjektive Befindlichkeit des Hörers und andererseits für sein Handeln in der sozialen Wirklichkeit fragen kann. Auf dieser Grundlage definierte Carl Immanuel Nitzsch die alles umfassende Funktion der Predigt als „Erbauung" (*aedificatio*), welche besagt, dass „der ganze geistliche Mensch, wenn es erlaubt ist, sich so auszudrücken, ordnungsgemäß oder übereinstimmend bearbeitet wird, also sowohl belehrt wie bewegt, sowohl aufgerichtet wie korrigiert wird."[6] Von der 68er-Generation beeinflusste Prediger und Homileten interessierten sich demgegenüber in einseitiger Weise vor allem für die Wirksamkeit der Predigt als moralischer und politischer Paränese, für die sozialethischen Folgen der Predigt. Das Resultat war ernüchternd.

Diese Skizze zum Thema „Wirkung der Predigt" vorausgesetzt, frage ich nun nicht nach der Gesamtheit der erwünschten Predigteffekte.[7] Vielmehr

---

4 Unübertroffener Meister der zuletzt genannten Betrachtungsweise: Otto Haendler, Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, Berlin 1941.

5 Der Verfasser plädiert für die dritte Option: Deskriptiv predigen! Predigt als Vergegenwärtigung erlebter Wirklichkeit, in: Reiner Preul, Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart, Marburg 1989, 84-112.

6 Carl Immanuel Nitzsch, Ad theologiam practicam felicius excolendam observationes / Betrachtungen zu einer erfolgreicheren Ausarbeitung der praktischen Theologie. Lateinisch-Deutsch, übers. u. hrsgg. v. Renate Preul und Reiner Preul, Waltrop 2006 (ThST 18), 87. Das lateinische Original lässt noch deutlicher erkennen, dass Nitzsch hier die alte, auch für Luthers Predigtverständnis maßgebliche Formel „*dialectica docet, rhetorica movet*" aufnimmt, aber die dialektische Funktion in die Aufgabe christlicher Rhetorik integriert. Vgl. Dietrich Rössler, Beispiel und Erfahrung. Zu Luthers Homiletik, in: Reformation und Praktische Theologie, FS Werner Jetter, hrsgg. v. Hans Martin Müller und Dietrich Rössler, Göttingen 1983, 202-215.

7 Vgl. dazu meine Abschiedsvorlesung: Die Aktualität der Predigt, in: EvTh 66/2006, 328-340. Der Vortrag erschien zu früh, als dass ich ihn dem Jubilar in Ansehung sei-

möchte ich nur jenen Aspekt von Wirksamkeit, den ich für die Literatur geltend machte, in analoger Weise auch für die Predigt reklamieren. Denn genau dieser Aspekt wird in der Regel übergangen. Gefragt wird normalerweise nach den *aus* der Predigt hervorgehenden, ihr zeitlich nachfolgenden Wirkungen für das individuelle und – neuerdings eher selten – auch gesellschaftliche Leben, nicht aber nach derjenigen Erneuerung und Überholung menschlicher Wirklichkeit, die mit dem unmittelbaren Vollzug von Predigt beim Redenden wie beim Hörenden verbunden ist.[8]

III

Wir unterscheiden also zwischen *Wirkung als Folge der Predigt* und *Wirkung im Vollzug der Predigt* und fragen nach der letzteren. Dabei schmälern wir die Bedeutung des ersten Aspekts in keiner Weise. Denn selbstverständlich teilen wir die biblische Auffassung, dass die Verkündigung des Evangeliums, wo immer sie das Herz des Menschen erreicht, einen neuen Menschen auf der Grundlage der alten Schöpfung erschafft, damit auch eine neue Gemeinschaft hervorbringt, die alle sonstigen Muster individueller und kollektiver Identität zwar nicht annulliert, aber depotenziert[9], und von der auch wirksame Impulse zur Gestaltung der Gesellschaft und ihrer Systeme des Rechts und der Herrschaft, der Wirtschaft und der Bildung, wie sie dann Gegenstand der Religionssoziologie und der Kirchengeschichte sind, ausgehen. Von all dem abstrahieren wir und fragen allein, was die Predigt, während sie gehalten und gehört wird, mit uns tut, was sie uns zu erleben gibt und wie sie schon dadurch Wirklichkeit verändert.

Die Leistung am und im Subjekt, die die Predigt in ihrem Vollzug erbringt, besteht darin, dass sie das auf Einzelnes – auf das, was gera-

---

ner Verdienste für die neuere Homiletik hätte widmen können.

8 Nach der Wirkung der Predigt wird derzeit überhaupt nur von denjenigen gefragt, die entweder selbst predigen oder sich professionell mit der Predigt beschäftigen. Man kann nur mit Ingrimm vermerken, dass sämtliche Kirchenreformprogramme, einschließlich des „Impulspapiers" der EKD „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert" (Hannover 2006), sich offenbar von der Predigt bzw. einer erneuerten Predigtkultur gar nichts mehr versprechen. Diese Predigtvergessenheit entspricht aber nicht den Erwartungen der Gottesdienstbesucher. Im Unterschied zu ihren Vorgängerinnen fragt die jüngste EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft „Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge" (2006) erstmals auch nach der Predigt. In der Rubrik „Erwartungen an den Gottesdienst" (a.a.O., 454) erhält die Antwort „ vor allem eine gute Predigt" – vorgegeben waren zehn Möglichkeiten – bei den Ostdeutschen den höchsten (6,17 auf der Skala von 1-7), bei den Westdeutschen den zweithöchsten Zustimmungswert (5,74) nach „zeitgemäßer Sprache" (5,81). Die Mystiker („etwas vom Heiligen erfahren lassen") sind deutlich abgeschlagen (4,66; 4,22).

9 Erhellendes dazu am Beispiel des frühen Christentums bei Michael Wolter, Verstehen über Grenzen hinweg nach dem Neuen Testament, in: MJTh XVIII/2006, 53-81.

de zu tun oder zu unterlassen ist, sowie auf das, was sich jeweils an konkreten Möglichkeiten des Erlebens und Genießens anbietet – eingestellte Alltagsbewusstsein transzendiert und die Aufmerksamkeit auf das strukturelle Ganze eines bestimmten Wirklichkeitsverständnisses und der darin beschlossenen *vision of life* richtet. Die Grenzen des menschlichen wie überhaupt des geschöpflichen Daseins, seine Grundpolaritäten und Entscheidungsalternativen, seine Bestimmung in Zeit und Ewigkeit werden thematisch.[10] Natürlich erfolgt das jeweils auf der Grundlage eines bestimmten Textes und nach Möglichkeit auch im Zusammenhang mit einem dem Text gemäßen bestimmten Thema. Aber jede gelungene Predigt bleibt bei dieser Partikularität nicht stehen, sondern zeichnet das aus der speziellen Perspektive des Textes und Themas Entwickelte mehr oder weniger explizit in das Strukturganze des christlichen Wirklichkeitsverständnisses ein, wie es in voll elaborierter Gestalt durch die vom Prediger systematisch angeeignete christliche Lehre seiner Konfession gegeben ist. Präzisierend ist hinzuzufügen, dass die Predigt diesen Blick auf das Ganze auch wieder mit dem Alltagsbewusstsein, das zwar überschritten, aber nicht vergessen wird, exemplarisch vermittelt. Sie verbindet also Strukturbewusstsein und konkretes Gegenstands-, Erlebnis- und Handlungsbewusstsein; im Hin und Her zwischen beidem besteht die innere Bewegung der Predigt. Die Predigt unterscheidet sich dadurch von den anderen Formen christlich-religiöser Kommunikation, insbesondere vom Gespräch und vom Unterricht, dass sie das Prinzipielle, Strukturelle, Allgemeine des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, wodurch dessen Horizont abgesteckt wird[11], mit einer gewissen Zwangsläufigkeit und Regelmäßigkeit ins Spiel bringt, ohne das konkrete Einzelne, die Sorgen und Aufgaben des Alltags aus dem Blick zu verlieren.

Die hier nahe liegende Frage, ob nicht die gottesdienstliche Liturgie den gleichen Effekt erzielt, führt zu einer differenzierten Antwort: Einerseits lässt auch die Liturgie in ihrem Vollzug das Strukturganze christlicher Existenz aufscheinen – exemplarisch könnte dies am Allgemeinen Kirchen- oder Fürbittengebet illustriert werden.[12] Dabei involviert die Liturgie als gemeinsame Feier den Gottesdienstteilnehmer sogar in einer die methodischen Möglichkeiten der Predigt überschreitenden Weise: Gebet, Gesang und Credo implizieren eine existentiell gültige Selbstpositionierung des Subjekts; wer Gott als Schöpfer bekennt, positioniert sich selbst als Geschöpf, stellt sich an den ihm ontologisch

10 Näheres dazu in dem in Anm. 7 genannten Aufsatz.

11 Es sind besonders die Rechtfertigungslehre als Mitte der christlichen Lehrbildung einerseits und die trinitarische Rede von Gottes Sein und Wirken andererseits, die den Aufriss dieses Horizonts gewährleisten.

12 Dazu vom Verfasser: Überlegungen zum Allgemeinen Kirchengebet im evangelischen Gottesdienst, in: Reformation und Katholizismus, FS Gottfried Maron, hrsgg. v. Jörg Haustein und Harry Oelke, Hannover 2003, 317-332.

zukommenden Ort; wer Gott um Vergebung bittet, definiert sich selbst als Sünder usf.[13] Andererseits bleibt sie als primär dem „restringierten Code" verpflichtete Kommunikation hinter den sprachlich-semantischen Möglichkeiten der Predigt zurück. Ihr allein obliegt es, das Allgemeine wie das Besondere in seiner Beziehung auf das Strukturell-Allgemeine voll auszuformulieren.

Freilich begnügt sich die Predigt nicht mit dem, was sie momentan zu sehen und zu erleben gibt; die oben vorgenommene Unterscheidung zwischen Wirkung im Vollzug und Wirkung als Folge bedeutet keine Trennung beider Wirkungsweisen. Im Unterschied zum Gebet, das sich gleichsam im Augenblick seines Gesprochenwerdens verbraucht – wer ein Kirchengebet in der Absicht formuliert, dadurch den Gottesdienstteilnehmer zu belehren oder zu erziehen, missbraucht das Gebet – , ist die Predigt auch auf Folgewirkungen in der Bildungsgeschichte der Hörer bedacht. Man soll über die gehörte Predigt nachdenken. Sie kommt, wie Ernst Lange betont hat, aus dem Gespräch und mündet wieder ins Gespräch. Sie setzt Reflexionsimpulse wie alle Literatur. Die Predigt bewirkt das z.B. dadurch, dass sie das christliche Daseinsverständnis von konkurrierenden Positionen unterscheidet, somit zum Vergleich und zur Bewährung im Alltag auffordert. Aber sie erzielt diese weiteren Bildungseffekte nur, wenn sie in ihrem Vollzug den Blick auf das strukturierte Ganze des christlichen Wirklichkeitsverständnisses und Lebens richtet. Es ist ein gewaltiger Unterschied in der Erlebnisgegenwart eines Menschen, ob ihm ein solcher Blick im Wechsel mit dem Alltagsbewusstsein ermöglicht wird oder nicht.

13 Hierzu vom Verfasser: Die Anrede Gottes im Gebet, demnächst in: MJTh IXX/2007. Vgl. auch meine Theorie des Gottesdienstes in: Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin / New York 1997, 280-289.

Harald Nehb

Transformationen

Zu Gottfried Benns artistischem Protestantismus

Am 7. Juli 2006 jährte sich zum fünfzigsten Mal Gottfried Benns Todestag. Aus diesem Anlass sind vier neue Biographien über den Dichter erschienen, von Literaturwissenschaftlern, die biblisch erkennbar unkundig sind und in Sachen Religion freudianische Standards erfüllen, mehr nicht. Es sind: Gunnar Decker, Helmut Lethen, Wolfgang Emmrich und Joachim Dyck aus Bremen, von dem die mit Abstand beste Arbeit stammt. Meine Korrespondenz mit einem der Autoren hat die benannten Defizite bestätigt – sie wurden auch eingeräumt. Diese Autoren und die meisten Benn-Feuilletonisten dieses Jahres waren außerstande, Benns kryptotheologisches Genie zu erkennen, nämlich seine Transformationsleistung, kirchlich-religiöse Metaphern und Begriffe so verändert und erweitert zu haben, dass sie in der Sprachkunst neu verstanden werden und weiterleben konnten – bis auf einen (soweit mir bekannt geworden), den Literaturwissenschaftler und Lyriker Dirk von Petersdorff.

Anlässlich einer wissenschaftlichen Tagung im Deutschen Literaturarchiv (DLA) in Marbach am 6. Juli zum Thema „Benns Modernität" hat von Petersdorff von einer Entdeckung in Benns Bibliothek berichtet, die in Marbach verwahrt wird. Er habe die einzige unter den Büchern auffindbare Bibel aufgeschlagen und dort eine Eintragung auf dem Deckblatt gefunden, zwei mit Tinte auf Griechisch geschriebene Worte, ein Zitat aus Lukas 24, 34. Die Worte lauten „ὄντως ἠγέρθη". Von Petersdorff äußerte sich dahingehend, diese Eintragung könne und müsse einen weiteren Zweig in der Benn-Forschung eröffnen, nämlich den nach Benns werkimmanenter Theologie. Nur vereinzelt seien bisher Arbeiten zu diesem Gegenstand vorgelegt worden. Ein Teil des Publikums applaudierte heftig – man kannte sich aus – und die Literaturkoryphäen auf dem Podium blickten betreten.

Einige Tage später hatte ich selbst Benns Bibel in der Hand. Es ist eine 1946 in der Schweiz (!) gedruckte Lutherbibel mit blassrotem Leineneinband, wahrscheinlich dem Ehepaar Ilse Kaul und Gottfried Benn Ende 1946 anlässlich ihrer Trauung überreicht. Das ist ungeklärt. Die von dem Lyriker in früheren Jahren benutzten Bibeln sind wahrscheinlich beim Umzug Benns von Landsberg an der Warthe zurück nach Berlin Anfang 1945 mit anderen Büchern aus Benns Bibliothek verloren gegangen. Die Bibel

von 1946 enthält auf der Innenseite des Rückendeckels drei weitere Texthinweise, mit Bleistift geschrieben: Römer 1,14 und 1. Korinther 10,1 und 1. Korinther 14,22.

Ich möchte an einigen Beispielen aus Benns Werk die von mir schon immer gehegte Plausibilität der von Petersdorff'schen Vermutung andeuten. Es geht um eine religionsimmanente Vernünftigkeit und List, sich in bewegter (Säkularisierungs-)Zeit Schlupflöcher in freie Räume zu suchen und so unabhängig zu werden von ideologischer oder traditionalistischer Gefangenschaft. Der Sprachschöpfer Gottfried Benn hatte die Gabe, religiöser Metaphorik überraschend neue, die Vernünftigkeit der Religion unter Beweis stellende Formen und Ausdrucksmittel zur Verfügung zu stellen. Benn ist auch in Sachen „Religion" Expressionist – Zerstörer und Architekt „mittels Gehirnprinzip" in einem. Ein Bewahrer.

Eine Gedichtzeile lautet: „Leben ist Brückenschlagen über Ströme, die vergehn." Welche Brücken sind das und welche Sphären verbinden sie? Wenige Tage vor seinem Tod hat Benn seinem Vertrauten Friedrich W. Oelze in Bremen ein selbstgewisses Trostwort zugerufen: „Jene Stunde wird keine Schrecken haben, seien Sie beruhigt, wir werden nicht fallen, wir werden steigen." Das ist verwandelte, transformierte religiöse Metaphorik. Welche Nähe gibt es zwischen Benns neuer Metaphorik und den klassischen christlich-kirchlichen Vorstellungswelten? Ich höre den Satz an Oelze als subjektiv finales Klarwort Benns hinsichtlich seines Glaubens an ein Heimkehren zu Gott.

1955 beschließt der Dichter einen Vortrag in Bern mit der Konfession: „Ich war, der ich sein werde … non confundar in aeternum: auch ich werde nicht in Ewigkeit verworfen werden." Das sagt der aus einer Reihe von Pfarrhäusern Stammende, den wenig verband mit Kanzeln und Kirchendächern. Gleichwohl schreibt er an Oelze: „An meinem Grab soll ruhig ein Pfarrer sprechen. Die Religion stand trotz ihrer Armseligkeit … den Reichen immer noch am nächsten, zu denen es mich zog; und ihr Wort ‚Das Reich ist nicht von dieser Welt' will ich ihr nicht vergessen." An Benns Grab sprach dann 1956 kein Pfarrer.
Weich redet er von Christus: „…daß der Sanfte gesandt wurde…" oder in einem Gedicht von außerordentlicher Sprachgewalt: „Am Steingeröll der großen Weltruine, /dem Ölberg, wo die tiefste Seele litt…" Und sicher nicht zufällig beschließt Benn seine Gedichtsammlung von letzter Hand mit einem weiteren finalen Klarwort:

„Die vielen Dinge, die du tief versiegelt
durch deine Tage trägst mit dir allein,
die du auch im Gespräche nie entriegelt,
in keinen Brief und Blick sie ließest ein,

die schweigenden, die guten und die bösen,
die so erlittenen, darin du gehst,
die kannst du erst in jener Stunde lösen,
in der du stirbst und endend auferstehst."

(„*Epilog V*")

Diese Metaphorik schlägt Brücken zwischen tragischer Lebenserfahrung und jenseitigen Horizonten. Ich habe „*Epilog V*" häufig anstelle eines Bibelwortes bei Bestattungen verwendet. Auch bezogen auf dieses Gedicht spricht Durs Grünbein, auffälligster deutscher Dichter der Gegenwart, vom „Rauschgift der Poesie" Benns. Seine Sprache fasziniert und besticht, kristallklar ist Benns Seinsmetaphorik. In der Epoche nach dem Ikonoklasten Nietzsche schrieb Benn in einer auch metaphysisch zertrümmerten Zeit Texte im Bewusstsein „etsi deus non daretur." Jemand hat ihm nachgesagt, er sei „der letzte Nihilist, der über die Abwesenheit Gottes" klage. Benn klagte in sprachmächtigen Bildern und benannte den geschichtlichen, religiösen und metaphysischen Schmerz und gleichzeitig den Durst einer katastrophischen Jahrhunderthälfte:

„... Fragmente, Seelenauswürfe ... die historischen Religionen von fünf Jahrhunderten zertrümmert, /die Wissenschaft: Risse im Parthenon ..."

Benn klagte laut – und hielt damit die Tür zur verhöhnten Transzendenz zeitlebens offen. Und er klagte anrührend: „Ach, als sich alle einer Mitte neigten/ und auch die Denker nur den Gott gedacht, /sie sich den Hirten und dem Lamm verzweigten, / wenn aus dem Kelch das Blut sie rein gemacht ..." Unüberhörbar ist der eucharistische Anklang, die Sehnsucht nach einem Rilke'schen Kosmos und Ganzheitsgefühl – hinreißend die Sprachgestalt. Dabei war Benn kein „christlicher" Dichter wie Reinhold Schneider, Paul Claudel oder T. S. Eliot. Aber er stellte seinen Fuß beharrlich in jene Tür zur Transzendenz, nach der sich heute wieder Intellektuelle mit Format umzublicken trauen. In seinen Genen war Benn – trotz Nietzsche – Protestant geblieben. Er dachte nie daran, seiner lutherischen Kirche den Laufpass zu geben. Er kannte das Vibrieren von Nietzsches „Gott ist tot"-Wut, aber er verflucht das Christentum nicht, höhnt und lästert nicht. Allerdings bleibt er auf melancholische Weise skeptisch: „Ob die evangelische Kirche noch einmal die Macht gewinnt, das menschliche Sein, statt es zu verengen (...) zu einer großen geistigen Entfaltung zu bewegen, übersehe ich nicht. Ich sehe eigentlich mehr (...) dass nur die Kunst bestehen bleibt als die eigentliche Aufgabe des Lebens."
Benns „Artistenevangelium" kündigt sich an: Transzendenzfähige Kunst statt kirchlich unschlüssiger Religion (und sozialistischer Erlösungsprogramme). Er sagte das in einem historischen Moment, als sich

Karl Barths gewaltige neuorthodoxe Theologie gegen den vermeintlichen Kulturprotestantismus in Stellung brachte: Offenbarungsglaube war angesagt, nicht „Glauben und Verstehen". Nein, Benns Transzendenz ist nicht von der Art, die unter Kirchendächern gedeiht. Er hat die Kirchendächer gelüftet und zur Transformation religiöser Metaphern beigetragen, die er poetisch neu füllte. Denn er erinnerte sich: Das Religiöse durchdrang „meine Jugend ganz ausschließlich (...) So gewiß ich mich früh von den Problemen des Dogmas entfernte (...) so gewiß habe ich die Atmosphäre meines Vaterhauses bis heute nicht verloren: in dem Fanatismus zur Transzendenz, in der Unbeirrbarkeit, jeden Materialismus historischer oder psychologischer Art als unzulänglich für die Erfassung und Darstellung des Lebens abzulehnen. Aber ich sehe diese Transzendenz ins Artistische gewendet, als Philosophie, als Metaphysik der Kunst." Das ist Benns Artistenevangelium, seine pneumatische Glaubensgestalt. Sein Medium war das Wort. Er achtete dieses Wort, seine Magie, hielt es lebendig und liebte es wie jeder kluge Protestant: „Wir werden uns damit abfinden müssen, dass Worte eine latente Existenz besitzen, die auf entsprechend Eingestellte als Zauber wirkt und sie befähigt, diesen Zauber weiterzugeben." Kunst und Wort haben bei Benn eine erlösungsoffene Dimension. Seine Pfarrhausprägung haftete tief.

Eine politische wie kirchliche Restauration missverstand den Avantgardisten und zieh ihn des Nihilismus, übersah aber, dass für Benn „Nihilismus" eine Voraussetzung kreativer Produktion war. Mit einem schönen, aber kalten Bild aus der Zoologie beschreibt er sein Handwerk: „Es gibt im Meer lebende Organismen (...) bedeckt mit Flimmerhaaren (...) die tasten etwas heran, nämlich Worte", die zusammen rinnen zu einer stilistischen Figur, „zu einer Chiffre." So streift Benns „lyrisches Ich" durch die Seinsfluten, fängt die Worte und ordnet sie zum Gedicht. Zu Beginn des Hitlerfaschismus versagten Benns Flimmerhaare für ein knappes Jahr vollkommen!
Else Lasker-Schüler, mit dem jungen Arzt 1912/13 innig liiert, hat früh bemerkt, dass ihr Geliebter „fromm im Nichtglauben" sei und dass er „die Häuser der Gebete" liebe. Sie hat ihn als „evangelischen Heiden" gesehen, als „Christen mit Götzenhaupt" – das sind zutreffende Beschreibungen für eine umfängliche Zahl von Protestanten.

Benns intellektueller wie poetischer Gegenzauber überbietet eine vermeintlich entzauberte Wirklichkeit durch Kunst – die Subjektivität seiner Flimmerhaare lässt gleichwohl Affirmationen zu und lädt dazu ein. Religion mache den Ausdruck weich, meinte Benn – aber weich sind seine Transformationen. Den Namen „Gott" verwandelt er in „der Dunkle" oder er sagt "Was Er uns auferlegt, ist ohnegleichen..." oder „Im Namen dessen, der die Stunden spendet..." oder unvergleichlich die zweite Strophe von „Aus Fernen, aus Reichen":

„Doch sehe ich ein Zeichen:
Über das Schattenland
Aus Fernen, aus Reichen
Eine große, schöne Hand,
die wird mich nicht berühren,
das läßt der Raum nicht zu:
doch werde ich sie spüren,
und das bist du."

Das ist mehr als eine „ferne Schöpfungsmacht", die Dieter Wellershoff meinte feststellen zu können.

Die Stuttgarter Germanistin Regina Weber hat Benn in einer luziden Arbeit „Zwischen Christentum und Gnosis" angesiedelt. Sie stellt den Unterschied zwischen dem Glauben an einen persönlichen Gott und dem gnostischen Bekenntnis zu einem überweltlichen Geist heraus – Benn konnte vom Leben als „niederem Wahn" sprechen. Im Hinblick auf Benns mögliche Nähe zu Gnostizismen könnte man wieder sagen, dass seine poetische Artistik das traditionelle christliche Dogma samt dessen Derivaten überboten hat – unter Kirchendächern – und seien sie gnostisch – hatten seine Flimmerhaare zu wenig Raum, er bekam keine Luft, weshalb er die Dächer lüftete. Ich sehe Benn als prototypischen protestantischen Selbstdenker, der sich in gut lutherischer Tradition um eine unverwechselbar eigene Glaubensgestalt mühte. Das gelang ihm eindrucksvoll! Alfred Döblin sagt in diesem Zusammenhang von Benn: „Als Abtrünniger steht er noch mit seinem Glauben in Zusammenhang: hinter allem „Nein" steht die Klage um das unmögliche „Ja". Es kommt darauf an, auf eine neue Art „Ja" zu sagen und Benn ist im Begriff, es zu tun." Benn beklagte an seiner Kirche die Erosion ihrer Inhalte, weniger die Erosion ihrer Mitglieder. Darum ist er gegenwärtig!

1955 hat sich Benn neben Reinhold Schneider im WDR in Köln zu der Zeitfrage geäußert „Soll die Dichtung das Leben bessern?" Dort sagt er: „Die Dichtung bessert nicht, aber sie tut etwas viel Entscheidenderes: sie verändert... Sie bringt ins Strömen, wo etwas verhärtet und stumpf und müde war, in ein Strömen, das nicht zu verstehen ist, das aber an Wüste gewordene Ufer Keime streut, Keime des Glücks und Keime der Trauer – das Wesen der Dichtung ist Vollendung und Faszination." Das ist reine, aber transformierte religiöse Metaphorik! Und, kann man, was bei Aristoteles „Katharsis heißt", vollendeter ausdrücken?

Das Jahr 1956 begrüßt Benn mit Worten, die einer bislang nie verfassten Kanzelrede gut zu Gesicht stünden: „Am Anfang war das Wort und nicht das Geschwätz, und am Ende wird nicht die Propaganda sein, sondern wieder das Wort. Das Wort, das bindet und schließt, das Wort der Genesis,

das die Feste abgesondert hat von den Nebeln und den Wassern, das Wort, das die Schöpfung trägt."

Literaturwissenschaftler, weil religiös-kirchlicher Kultur weitgehend entwöhnt, haben den protestantischen Anklang Benns gern übersehen. Seit dem 6. Juil 2006 ist diesem Übel durch Dirk von Petersdorffs Entdeckung ein Ende gemacht. Ein genussreiches Forschungsfeld steht offen.

„Wenn je die Gottheit, tief und unerkenntlich,
in einem Wesen auferstand und sprach,
so sind es Verse, da unendlich
in ihnen sich die Qual der Herzen brach…"
(„Verse")

Anja Stadler

„Die ganze Wartburg im Kopf durch Rom tragen“

Friedrich Christian Delius' Erzählung „Bildnis der Mutter als junge Frau“[1]

Die Literatur ist immer verdächtig. Nicht nur den Theologen. Sie wohnt an der Einbruchstelle der Phantasie, im Grenzland von Realität und Imagination, steht in buchstabensatter unauflöslicher Verbindung zu Lug und Trug, zu Faulheit und Verrücktheit, kennt Taugenichtse und Kronenwächter, Danziger Zwerge und Ritter vom Geiste, konspiriert mit letzten Mohikanern, See- und Steppenwölfen, löst lautlos die Fesseln von Zeit, Raum und Logik, kurz: Die Literatur, ganz zweifellos ein Zechkumpan der Sünde, bedroht nicht weniger als die menschliche Ordnung. Die Literatur ist nicht nur mit der Freiheit verschwistert, sie ist Freiheit ihrem Wesen nach. Und eben das lässt sie nicht in die Reihe der Arglosen zurücktreten.

Verdächtiger noch als die Literatur sind nur die Literaten selbst, die, nicht selten nach einer umfangreichen wissenschaftlichen Ausbildung, aus der Ursuppe der Wissenschaften, dem Erkenntnismonopol der Vernunft, ihr eigenes, seltsam wahres literarisches Süppchen kochen. Denn die Wahrheit ist nicht nackt, wie uns die allerorten nachwachsenden Registratoren, die Unternehmensberater und kalkulierenden Erbsenzähler glauben machen wollen. Die Wahrheit ist in Geschichten verpackt. In große und kleine Erzählungen, versteckt, verhüllt, vermittelt: Die Poeten präsentieren sich und uns den Menschen als Geschichten erzählendes Tier. Die Suche nach dem Wesen der Dinge ist also bei den wunderbaren Falschmünzern, den Eingeweihten in die geheimnisvolle Dreieinigkeit von Wahrheit, Wein und Wahn, den Flunkerkönigen und Phantasten in allerbesten Händen.
Nun also: Auftritt der Literatur!

Eine Stadt erobert man sich zu Fuß. Zumindest in friedlicher Absicht. Mit Blick auf das Besondere, Andere, Fremde. Auf das Rätselhafte und Unverständliche. Auf das Überraschende und Liebenswerte.
Für keine Stadt mag diese Baedeker-gestützte Eroberungsempfehlung so gelten wie für das Sehnsuchtsziel unzähliger Reisender – für die Stadt

1 Überarbeitete Fassung einer Rezension unter dem Originaltitel „Auf stillen Wegen durch Rom – Friedrich Christian Delius' Erzählung ‚Bildnis der Mutter als junge Frau'“, in: Literaturjournal „Lesart“, Heft 4/2006, sowie eines Radio-Essays für den Deutschlandfunk / DEUTSCHLANDRADIO KULTUR.

Rom. Und so sind die Wege, die durch die Ewige Stadt führen, so ungezählt wie vielfältig. Über Jahrhunderte beschritten von Einheimischen wie Fremden, von Legionären und Päpsten, von Caesaren und Poeten, ein Gewirr von Straßen und Gassen, aus Trümmern erbaut, zu Trümmern zerfallen, ausgelegt wie ein Gitternetz über einem lebensprallen Friedhof der Antike. Und so wandert, wer sich einreiht in den Strom der Besucher, auch immer auf den Pfaden derer, die das Bild der Stadt geprägt, beschrieben, überliefert haben. Folgt den Spuren derer, die mit ihren zur Literatur gewordenen Gedanken und Notizen das Bild der Stadt in die Welt trugen, folgt den frühen Pilgern auf christlichen Spuren, den Bildungsreisenden des 18. Jahrhunderts, die ihre Kavalierstour zur wohligen Vollendung der Geistes- und Herzensbildung im Zentrum von Kultur und Christentum münden ließen, folgt den in ihren nördlichen Heimatländern fußkalt gewordenen Poeten des 20. Jahrhunderts, die in Rom, in einem anderen Licht, unter einem fremden Himmel ihren eigenen in der Kunst zu finden hofften. Flaneure der Kunst. Und Flaneure ihrer selbst: Über die Kunst der allmählichen Verfertigung der Gedanken beim Gehen, beim weihevollen Schreiten wie zeitenthobenen Schlendern durch diesen bildungsbürgerlichen Wallfahrtsort von Kunst und Kultur, von Katholizismus und Kanon, lässt sich in den großen wie kleinen Schriften ihrer Besucher und Bewunderer lesen. Wer in Rom einen Fuß auf das Pflaster setzt, steht inmitten europäischer Literatur.

Keine *Reisebilder*, keine *Römischen Elegien* begleiten die junge Frau, die an einem Januartag einen Spaziergang durch die Stadt Rom unternimmt. Die junge Mecklenburgerin ist auf dem Weg zu einem Konzert in der evangelischen Kirche in der Via Sicilia. Die Haare fest verzurrt, zum Dutt kommandiert, in unauffälliger Kleidung, den dunklen Hut wie einen Schutzschirm tief ins Gesicht gezogen.
Seit nunmehr neun Wochen lebt sie in Rom, teilt sich mit einer anderen jungen Frau ein Zimmer im Diakonissenheim der evangelischen Kaiserswerther Schwestern und wartet auf die Rückkehr ihres Mannes. Mit der Berufung ihres Mannes, eines protestantischen Militärgeistlichen, in das Zentrum des Katholizismus, war auch sie nach Rom gekommen. Doch bereits am zweiten Tag ihres Aufenthalts erfolgt seine überraschende Versetzung an die nordafrikanische Front nach Tunis. Seine Rückkehr bleibt ungewiss. Die junge Frau bleibt allein zurück. Und macht sich an diesem Samstagnachmittag, im Januar des Jahres 1943, hochschwanger auf den Weg zur deutschen protestantischen Kirche.

> *„Laufen Sie, junge Frau, laufen Sie, wenn Sie wollen laufen, der Kind sich freut, wenn Sie laufen, hatte Dr. Roberto in seinem lustigen Deutsch mit kräftiger italienischer Betonung gesagt“,*

… und so läuft die Protagonistin der wunderbaren Erzählung von Friedrich

Christian Delius von der Via Alessandro Farnese zur Piazza del Popolo, vorbei an der Villa Borghese über die Via Veneto bis zur Christuskirche der Lutheraner in der Via Sicilia. Eine gute Stunde dauert dieser Weg durch die römische Hauptstadt und dieser Gang durch das sie so befremdende wie beeindruckende Rom bestimmt den Gang der Handlung. Die äußere Topographie der Stadt wird zum Widerschein der inneren Landschaft der jungen Deutschen, verbindet sich zu einer zwiespältigen Bewegung aus staunender Faszination und angstvoller Distanz.
„Deutsche Ordnung und fromme Ordentlichkeit" sollen helfen, der berauschenden Zumutungen der Stadt Herr zu werden, und so bildet für die an Demut und Anspruchslosigkeit geschulte Tochter eines Predigers die volksmissionarisch zubereitete Weisheit der Bibel das Rüstzeug ihrer Begegnungen mit der überbordenden Pracht:

> *„aber wo Furcht ist, hilft der Glaube, auf diese Erfahrung konnte sie bauen, denn auch gegen das undurchschaubare, unheimliche Meer namens Rom half die Bibel, zum Beispiel der bei einer Morgenandacht zitierte Satz aus den Psalmen, Nähme ich die Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde mich doch auch dort deine Hand führen und deine Rechte mich halten"*

Beim Blick auf die Kuppel des Petersdoms schiebt sich die Wartburg, wie ein Sinnbild der Sehnsucht nach Lebens- und Glaubenssicherheit vor die Papstkirche. Wie eine Inselspringerin, von einem sicheren, also protestantischen Hafen zum vertrauten nächsten bewegt sie sich durch die Stadt. Erstmals in ihrem Leben auf sich selbst gestellt, berühren sich beim Blick auf Kunstwerke und Sehenswürdigkeiten, an denen sie entlang wandert, erlebte Gegenwart und erinnerte Vergangenheit. Wenn nur das ABC des Gesangbuchs recht die Seele fülle, werde sich die Welt schon buchstabieren lassen! Doch die Statuen und Monumente der Stadt, die Gesichter und Gebärden der Einheimischen bleiben Zeichen, die sie nicht zu lesen gelernt hat. Unverständlich. Dunkel. Seelenlos.
Die dem engen religiösen Kreis entlehnte Sprache lässt sie im Angesicht des so Fremden, Anderen, Unentzifferbaren sprachlos zurück. Ihre geborgte Sprache wird eine Sprache der Angst.
Dort, wo die Klassiker wie Wegelagerer den Weg versperren, den Bildungsbeflissenen den Schritt verlangsamen, die inneren Geschichten beginnen lassen, huscht sie, angstvoll, mit gesenktem Kopf vorüber.
Nichts, was sie sieht, kann sie mit Bedeutungen füllen. Worauf eine Inschrift, ein Bild, eine Anspielung zielt, welche Fenster zu welchem Himmel und welcher Hölle sie aufstoßen, weiß sie nicht. Sie schwimmt in der Zeit, nirgends ein Halt: Ein Poseidon bleibt ein Mann mit Gabel, nur die „verständlichen" Buchstaben GAS auf den Kanaldeckeln trösten über die unverständlichen SPQR hinweg.

„sowieso war es besser zu schweigen, und als Frau hatte man sich erst recht zurückzuhalten, wie schnell springt ein Einfall, ein Gedanke aus dem Mund, unbedachte Worte konnten dem Feind nützen, Feind hört mit!, hatte sie gelernt, oder für einen selbst gefährlich werden, es gibt die Waffen des Schweigens und die Waffe der Worte, hatte sie beim BDM gelernt, und da sie es ohnehin vorzog zu schweigen, vor allem dann, wenn sie ihrer Gedanken nicht sicher war und die leisen Zweifel nicht besänftigt waren, wusste sie, was ihre Aufgabe war, geduldig in Gott zu vertrauen und ihren Weg unbeirrt weiterzugehen"

Der Krieg, so hofft sie, bedeutet nur eine Unterbrechung, einen Aufschub des versprochenen Glücks, der *„römischen Freuden"*, wie ihr Mann es nennt. Und so trägt sie die unverdaut gebliebenen kunsthistorischen Fingerzeige und lutherisch geschulten Erklärungen ihres Mannes wie einen Wechsel auf die Zukunft bei sich, verbindet den Blick auf gemeinsam Gesehenes mit der Erinnerung an die kurzen Szenen des Glücks, sucht in Chorälen und Evangelischem Gesangbuch die protestantische Erwiderung auf die vor ihren Augen ausgebreitete katholische „Liederlichkeit",

„der als heilig verehrte Vater auf einem prächtigen Stuhl sitzend durch die Kirche getragen und von der Menge mit stürmischem Beifall begrüßt",

erscheint ihr wie ein Sieger im Olympiafilm, wie der Führer in der Wochenschau, der katholische Gottesdienst ein Heiden-Theater. Doch ihr Bekenntnis vermag nicht zwischen protestantischer Glaubenssprache und politischer Propaganda zu unterscheiden, mischt sich zu einem bizarren Konglomerat von Frömmigkeit und Faschismus. Wo das Gesehene ohne Anbindung in der Zeit bleibt, bleiben alle Zeichen dieselben:

„sie war froh, dass sie das alles nicht lesen konnte und nicht lesen musste, auch in Deutschland hatte sie keine Zeitung gelesen, es war besser, nicht zu viel zu wissen, nicht zu viel zu sagen, nicht zu viel zu fragen, die schlechten Nachrichten erfuhr man immer noch früh genug und die guten Nachrichten fanden sich sowieso nur in Briefen, und gerade jetzt, wo es in Russland nicht gut aussah für die Deutschen und die Italiener"

Die junge Frau, die Delius in der zweifachen Perspektive der Außen- und Innensicht so kunstvoll wie atmosphärisch genau porträtiert, bleibt gefangen in einer norddeutsch geprägten religiös reduzierten Sprache, im Korsett eines formelhaften Katechismus, einer Sprache, die nur Schwarz und Weiß kennt, der das Bunte unbeschreibbar bleiben muss, die Eindeutigkeit mit Wahrheit verwechselt.

Wer zur Welt kommen will, muss zur Sprache kommen. Sich Weltfähigkeit durch Sprachfähigkeit erlesen. Denn der Beginn der eigenen Sprache, der Lesbarkeit von Welt, ist die Literatur. Und die Literatur beginnt mit dem Lesen, der intimen Wiederbegegnung mit dem Eigenen als Fremdem, Verwandeltem. Es sind die Worte des Liebsten, Feldpostbriefe des geliebten Mannes, die sie lesen lernen lassen:

> *„und sie legte nach der Lektüre mindestens eine Formulierung in ihr Gedächtnis und trug sie mit sich herum bis zum nächsten Brief, damit einige seiner Worte den Tag und die Nacht und im Traum und am Morgen bei ihr blieben, mit ihr gingen, in ihr strahlten"*

Wort für Wort, Schritt für Schritt öffnet sich ihr Blick für das Rätselhafte, Undurchschaubare, dem sie begegnet und löst ihre Gedanken aus den starren Bindungen einer Welterklärung, die, wie sie spürt, ihr inneres Gleichgewicht nicht mehr herzustellen vermag. Als sie am Ende ihres Weges die Christuskirche betritt, erhebt sich wie als Ausdruck der Verwandlung der inneren Landschaft die Apotheose der Musik Johann Sebastian Bachs …
Die Musik schenkt die Sprache, setzt in Töne, was nicht gesagt werden kann, und worüber zu schweigen dennoch unmöglich ist: Als sei die Musik wie die Dichtung der Psalmen übersetzte Theologie. Hörbar gewordene Heimat.

Diesen Gedankenstrom aus Empfindungen, Erinnerungen und Bildungspartikeln erfasst Friedrich Christian Delius in einem einzigen melodisch abgefederten Satz, einem Satz, der sich, rhythmisch unterbrochen von Kommata und Leerzeilen über 120 Seiten hinweg erstreckt, bis er schließlich in dem einen Punkt mündet, der das Mündliche ins Schriftliche trägt, das innere Erleben mit dem äußeren verbindet: Dem Entschluss der jungen Frau, ihre Eindrücke, Empfindungen, Gedanken dieses Nachmittags in einem *„langen, langen Brief"* an den fernen Geliebten festzuhalten. Wer zur Welt kommen will, muss zur Sprache kommen.

Delius gelingt eine Porträtstudie von bestechender Eleganz, eine Tiefenbohrung in die Welt protestantisch überformter Sprache als Sprachlosigkeit, die stilistisch brillanter nicht sein könnte.
Und er offeriert augenzwinkernd nicht weniger als das Wesen der Literatur, die teilnehmende Beobachtung, in geradezu ursprünglichster Bedeutung: Denn derjenige, der im Bauch der jungen Frau durch die Ewige Stadt bewegt wird, wird gut sechzig Jahre später ihren Spaziergang durch Rom imaginieren und ein zutiefst liebevolles „Bildnis der Mutter als junge Frau" zeichnen. Und der Rom-Literatur eine unverwechselbare Stimme hinzufügen.

Es ist das Gedächtnis der Dichter, das lebendig hält, was war. Und es ist ihre Sprache, die die Temperatur angibt.
Die Musen schlafen nicht. Wussten die Griechen.
Und die Literatur arbeitet daran, uns wach zu halten. Damit wir nicht sprachlos vergessen.

Friedrich Christian Delius: Bildnis der Mutter als junge Frau, Erzählung, Rowohlt Berlin Verlag, Berlin 2006.

Geschichte in Geschichten „überholen“

Reflektierte Religion

Heike Schmoll

Heike Schmoll

Fels gegen den Atheismus[1]

Die Flutkatastrophe in Asien hat Glaubende und Zweifler vereint fragen lassen: „Warum müssen wir leiden?“ Georg Büchner hat diese Frage als „Fels des Atheismus“ bezeichnet. In der Erfahrung von Schmerzen, von unerklärlichem, unverschuldetem Leid sind Christen und Atheisten, Halbgläubige, Zweifelnde oder Agnostiker in vergleichbarer Weise verbunden. Die weniger Zweifelnden fragen, wie Gott das habe zulassen können; die anderen fragen nicht nach Gott, wohl aber nach dem Sinn. Weil sie ihn nicht erkennen, schließen sie daraus, daß es auch keinen Gott geben könne. Ob aufgeklärt oder weniger aufgeklärt – das Ausmaß des Leidens und die engen endlichen Grenzen des eigenen Lebens verschließen sich der Vernunft.

Wer unheilbar krank ist, eine lebensbedrohliche Operation durchmachen mußte oder dem Tod näher als dem Leben war, weiß, daß die aufgeklärten Einwände sich so lange für die Deutung der Welt als tragfähig erweisen, wie Gesundheit erhalten bleibt und Arbeit und privates Glück hinzukommen. Halten solche Einwände aber der Begegnung mit der eigenen Endlichkeit stand? Mit sinnlosen Leiden finden sich meist noch diejenigen am ehesten ab, die es aufgegeben haben, nach dem Sinn zu fragen, die sich in die Resignation und vom Leben zurückgezogen haben.

Leid als Infragestellung des Glaubens oder als Erschütterung aller Grundüberzeugungen zu erfahren ist auch biblisches Thema. Die alttestamentliche Gestalt des Hiob muß unvorstellbare menschliche Qualen über sich ergehen lassen. Seine verzweifelte Frau ruft deshalb: „Hältst du noch fest an deiner Frömmigkeit? Fluche Gott und stirb!“ Anders reagieren seine anteilnehmenden Freunde. Sie diskutieren über das sinnlose Leiden und bringen genau die Argumente vor, die Jahrhunderte später in abstrakterer Form wieder auftauchen.

Generationen von Philosophen und Theologen mußten sich angesichts der Frage, wie Gott universales oder individuelles Leid zulassen könne, angesichts der Theodizeefrage also, geschlagen geben. Sie gerieten in größte Verlegenheit, die Vorstellung von Gottes Allmacht mit konkreten Erfahrungen des Leidens zusammenzudenken. Katastrophen sind im Zusammenhang religions- oder ideologiekritischer Debatten immer der stärkste Einwand gegen den Gottesglauben, genauer gesagt: gegen eine bestimmte Gottesvorstellung.

---

1 Erstabdruck als Leitartikel in der FRANKFURTER ALLGEMEINEN ZEITUNG am 24. März 2005.
Der Text folgt den Regeln der alten Rechtschreibung.

Der größte Zweifler unter den Jüngern Jesu ist Thomas. Mit seinen rationalen Einwänden erscheint er fast als Gestalt aus dem 21. Jahrhundert. Thomas will nicht glauben, daß der gekreuzigte, nach antikem Verständnis auf schändlichste Weise hingerichtete Jesus von Nazareth tatsächlich auferstanden sein soll. Solange er den Auferstandenen nicht an dessen Wundmalen erkennt, kann er nicht an die Auferstehung glauben. Wer könnte solche Skepsis nicht angesichts der vielen Betrugsgeschichten damals und heute nachvollziehen? Wer kann von sich behaupten, niemals gezweifelt zu haben – hat er dann überhaupt geglaubt?

Dennoch: Thomas ist trotz seiner aufgeklärten Skepsis schon weiter als die debattierenden Freunde Hiobs. Er sucht die Antwort nicht in philosophischen oder theologischen Gedankenkonstrukten, sondern er sieht eine völlig neue Perspektive. Thomas findet die Antwort auf seine Zweifel nicht in aufgeklärter Gelehrsamkeit, sondern im Leben selbst. Indem er den Auferstandenen an seinen Wundmalen wiedererkennen will, stellt er die Frage, ob die Leidenserfahrung des Gekreuzigten in das Leben des Auferstandenen tatsächlich hineingenommen ist. Thomas sieht Jesu Leiden deshalb nicht mehr als Einwand gegen Gott, sondern als Hinweis auf den Gott, der sich bis auf den tiefsten Punkt des Leidens mit der Wirklichkeit verbindet.

Es ist erschütternd und zugleich menschlich, daß auch Jesus in seiner Todesangst das ganze Ausmaß der Gottverlassenheit spürt. Ausgerechnet in seiner Verzweiflung lassen ihn seine Wegbegleiter und Jünger allein. Sie schlafen erschöpft ein, obwohl er sie gebeten hatte, mit ihm zu wachen. Jesus ringt in der letzten Nacht unter den knorrigen Ölbäumen im Garten Gethsemane mit Gott darum, daß der bittere Kelch des Kreuzestodes an ihm vorübergehen möge. Doch der Qual des Kreuzes kann er nicht entgehen. Er schreit am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ In der neutestamentlichen Überlieferung wurde die Anstößigkeit dieses Schreis später zunehmend abgeschwächt, wohl aus dem sicheren Empfinden, daß im Kreuzesschrei Jesu die Frage nach Gottes Existenz in schneidender Schärfe gestellt wird.

Trotz aller unheilvollen Verherrlichung des Leidens, die es in der Geschichte des Christentums auch gegeben hat, steckt in Jesu Schrei die christliche Antwort auf die Theodizeefrage. Denn hier ist Gott nicht mehr der Angeklagte der skeptischen Fragen, sondern die Antwort liegt in dieser Frage selbst. Gott verwickelt sich selbst in die Leidensgeschichte der Menschen, er ist ihnen im größten Ausgeliefertsein besonders nah, weil er selbst leidet. Aus dem Leiden der Menschen wird das konkrete Leiden Gottes. Im Vergleich zu philosophischen Gottesvorstellungen der Antike spiegelt sich darin ein völlig neues Gottesverständnis: Die christliche Religion kündet von

einer Weltzuwendung Gottes, wie sie zuvor radikaler nicht gedacht worden war.

Jesus stirbt für die Welt. Gott gibt seinen Sohn dahin. In dieser Selbsthingabe wendet sich Gott der Welt mit all ihren Unzulänglichkeiten und ihrem Leiden zu. Deshalb ist das Leiden Christi gegen Georg Büchner der Fels des christlichen Glaubens. Seither ist es unmöglich geworden, die Frage nach Gott zu stellen und gleichzeitig von seiner Hinwendung zur Welt abzusehen. Der christliche Gott ist kein abstraktes Gegenüber, kein ferner Weltenlenker, sondern ein weltzugewandter Gott. Dafür steht das Kreuz Jesu.

Erneuerung durch Erinnerung

Reflexion

Hans Martin Müller
Reinhard Feiter
Jochen Cornelius-Bundschuh
Michael Meyer-Blanck

Hans Martin Müller

Der Gerichtsgedanke im deutschen evangelischen Kirchenlied

Nach meiner Beobachtung hat die Evangeliumsverkündigung in den letzten Jahrzehnten in Liturgie und Predigt eine bisher kaum bemerkte Veränderung erfahren. Die dunklen Seiten unserer Lebenserfahrung wurden nach und nach verdrängt; der Ernst des Evangeliums, das immerhin mit einem Bußruf begonnen hat, weicht mehr und mehr einer Glücksverheißung; statt zu einer kritischen Selbstbesinnung aufzurufen, wendet man sich der Erzeugung eines religiös getönten Wohlgefühls zu. Auch die Sakramentsfeiern sind davon nicht ausgenommen. Dass die Taufe und das Abendmahl der Sündenvergebung dienen, dass in Christi Tod getauft wird und das Abendmahl Verkündigung des Todes Jesu uns zu gut in sich schließt, wird (z.T. im Widerspruch zu geltenden liturgischen Formularen) weitgehend ausgeblendet. Die stille Beseitigung der Passionsgottesdienste und die offene des Buß- und Bettages weist in dieselbe Richtung. Dass mit all dem sich die Abkehr von einer jahrhundertealten Tradition auch der evangelischen Kirche vollzieht, scheint unbemerkt geblieben zu sein. Erst ein Blick in die Frömmigkeitsgeschichte unserer Kirche kann hier zu einer tieferen Besinnung führen.

Mit den folgenden Überlegungen zum Gerichtsgedanken in der evangelischen Frömmigkeit am Beispiel des Kirchenliedes möchte ich lediglich einen Denkanstoß zu diesem Thema geben. Eine gründliche Beschäftigung muss einer über einen bloßen Aufsatz hinausgehenden Untersuchung vorbehalten bleiben und setzt eine profundere hymnologische und liturgiegeschichtliche Sachkenntnis voraus, als ich sie aufweisen kann. Ich werde mich also darauf beschränken, in einem *ersten* Abschnitt die Bedeutung des Gesangbuchs für die evangelische Volksfrömmigkeit hervorzuheben und den Gerichtsgedanken in seiner Bedeutung für die Frömmigkeit zu skizzieren, sowie in einem *zweiten* Schritt einschlägige Texte in den mir unmittelbar zugänglichen Gesangbüchern ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu interpretieren. Ich hoffe, dass auch bei diesem eingeschränkten Rückgriff auf die Quellen ein genügend helles Licht auf die Bedeutung des Gerichtsgedankens in der evangelischen Glaubenswelt auch der Gegenwart fallen wird.[1]

1 „Eingeschränkt" bedeutet: Ein vollständiger Überblick über die Lieder, die auf das Gericht Gottes Bezug nehmen, darf nicht erwartet werden. Auch keine Ausführungen über die Umformungen und Eingriffe in den Liedbestand und die einzelnen Liedertexte (z.B. durch die Umdichtungen in der Aufklärungszeit und Beseitigung im 19. und 20. Jahrhundert).

I. Kirchenlied und Gerichtsgedanke in ihrer Bedeutung für die Frömmigkeit

A. Zur Bedeutung des Gesangbuchs für die evangelische Volksfrömmigkeit

In seiner *Vorrede* zum *Kleinen Katechismus* erinnert Luther an seine Erfahrungen während der Kursächsischen Visitation (1528/29), an der er teilnahm und die ihn zur Abfassung des *Kleinen Katechismus* bewogen habe: „(...) mich [hat] gezwungen und gedrungen die klägliche, elende Not, so ich neulich erfahren habe, da ich auch ein Visitator war. Hilf, lieber Gott, wie manchen Jammer habe ich gesehen, daß der gemeine Mann so gar nichts weiß von der christlichen Lehre, sonderlich auf den Dörfern, und leider viel Pfarrherr fast ungeschickt und untüchtig sind zu lehren, und sollen doch alle getauft sein und der heiligen Sakrament genießen, können wider das Vaterunser noch den Glauben oder zehen Gebot, leben dahin wie das liebe Vieh und unvernünftige Säue und nu das Evangelion kommen ist, dennoch fein gelernt haben, aller Freiheit meisterlich zu missebrauchen."[2] Darum ermahnt Luther die Pfarrer im Blick auf das junge Volk: „(...) lehre sie für das allererst diese Stück, nämlich die zehen Gebot, Glauben, Vaterunser etc. nach dem Text hin von Wort zu Wort, daß sie es auch so nachsagen können und auswendig lernen."[3] Schon drei Jahre früher, in der *Vorrede* zur *Deutschen Messe* (1526) hatte Luther darauf gedrungen, dass in den Gottesdiensten der Katechismus (= Unterricht) getrieben werden solle, vor allem um der Jugend willen, dass diese nicht allein die Texte auswendig lernten, sondern auch in Frage und Antwort Auskunft über die Bedeutung geben könnten.[4] Die Schwierigkeiten, die dem entgegenstanden, hatte er wohl gesehen. Vor allem die Tatsache, dass nur wenige der einfachen Leute lesen konnten. Darum ruft er dazu auf, Lieder zu dichten, die man singen kann, um sich so das Evangelium einzuprägen, wohl wissend, dass die gesungene Melodie das Textverständnis und -gedächtnis stützt. Das allein genüge aber nicht. Schon im Papsttum habe es feine Lieder gegeben, aber man habe sie den Leuten in der Predigt nicht erläutert.[5] Predigt und Gemeindelied gehören wie Rede und Gegenrede zusammen.[6]

Von sich selbst meint Luther, so in einem Brief an Spalatin[7], er sei nicht so

2 BSLK, 501f.
3 BSLK, 503.
4 WA 19, 76.
5 Rörersche Hauspostille, 1. Ostertag, WA 52.
6 Im Gottesdienst soll nichts anderes geschehen, „als daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir umgekehrt mit ihm reden durch unser Gebet und Lobgesang". So Luther in seiner Predigt vom 5. Okt. 1544 bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau. (WA 49, 613. Hier zitiert nach LD 8, 440)
7 „Ich habe die Absicht, nach dem Exempel der Propheten und der alten Väter der

geschickt zum Liederdichten und suche darum nach geeigneten Helfern. Dennoch besitzen wir von ihm eine ganze Reihe von Liedern, vor allem Umdichtungen der Psalmen und Katechismuslieder. Sie sind in unsere Gesangbücher weitgehend aufgenommen worden, werden aber nicht häufig mehr gesungen, anscheinend wegen ihrer nicht sehr eingängigen Melodien. Hier hat die Bequemlichkeit über das tiefere Verständnis gesiegt. Vielleicht kann das moderne Gerede über Spiritualität und Meditation wieder zu der Erkenntnis führen, dass diese Melodien in erster Linie die Besinnung und Meditation anregen wollen und es auch tun, wenn man die damit verbundene Anstrengung nicht scheut. Auch der *Kleine Katechismus* will ja keine Laiendogmatik sein wie der *Heidelberger*, sondern ist als Gebet- und Andachtsbuch konzipiert.[8] So sind auch Luthers Lieder für den gottesdienstlichen Gebrauch, für die häusliche Andacht und als Anregungen für die Predigt gedacht. Ich nenne als Beispiele:

„Dies sind die heil'gen zehn Gebot" (EG 231)

„Wir glauben all an einen Gott" (EG 183)

„Vater unser im Himmelreich" (EG 344)

„Christ unser Herr zum Jordan kam" (EG 202) <Die Stiftung der Taufe!>

„Gott sei gelobet und gebenedeiet" (EG 214) <Zum Abendmahl. Von Luther: V. 2-3>

„Aus tiefer Not schrei ich zu dir" (EG 299) <Beichtlied nach Psalm 130>

Luther hatte auf geniale Weise das auswendig gesungene Lied mit seiner Melodieführung als Sinnträger und „Memorial" entdeckt. So ist es auch in der Folgezeit in der evangelischen Kirche verstanden worden. Neben der Bibel und dem Bauernkalender war das Gesangbuch über Jahrhunderte hin das einzige Buch in ländlichen Haushalten oder beim so genannten „Gesinde". Erst die allgemeine Verbreitung des Lesevermögens und die wissenschaftliche Didaktik hat dieses Kulturgut aus der kirchlichen Jugend- und Erwachsenenbildung und den Religionsunterricht vertrieben und die Mär von der „Verkopfung" in der evangelischen Frömmigkeit erzeugt. Dass die reiche kirchenmusikalische Tradition dem widerspricht, bleibt oft unbemerkt.

Kirche deutsche Psalmen für das Volk herzustellen, das heißt geistliche Lieder, damit das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe. (...) Ich möchte aber, daß neue und nur am Hofe gangbare Wörter nicht gebraucht würden, damit, nach dem Fassungsvermögen des Volkes, möglichst einfältige und ganz gewöhnliche Worte gesungen würden. (...) Es muß hier daher frei verfahren werden; man muß den Sinn bewahren, die Worte fahren lassen und durch andere geeignete Worte ersetzen. Ich habe nicht die Gabe, etwas Derartiges in solcher Weise herzustellen, wie ich es gern möchte." (WAB 3, 234f. Zitiert in deutscher Übersetzung nach W^2 21a, Nr. 696)

8 In sehr persönlicher Form spricht Luther davon kurz vor seinem Tode im Brief an seine Frau vom 7. Februar 1546 (WAB 11, Nr. 4201)

B. Der Gerichtsgedanke in seiner Bedeutung für die Frömmigkeit

„Der hat seine gerechte Strafe gekriegt", äußert sich der Volksmund, wenn ein allgemein unbeliebter oder gar verhasster Mensch schwer erkrankt oder gestorben ist. Trifft es dagegen einen allgemein beliebten oder geschätzten oder einen uns nahe stehenden Menschen, heißt es: „Wie kann Gott das zulassen?" Dahinter steckt das bei allen Menschen, Völkern und Religionen verbreitete Bewusstsein, dass des Menschen Tun und Verhalten nicht ohne bestimmte Folgen für ihn bleibt. Wir kennen dies Bewusstsein unter dem von der alttestamentlichen Theologie gebrauchten Stichwort „Tun-Ergehens-Zusammenhang". Es handelt sich dabei nicht um ein naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit folgendes Prinzip, sondern um ein sittliches Postulat. Fasst man es in Regeln, gelangt man zum Rechtsbegriff, knüpft man es an die menschliche Verantwortungsfähigkeit, zur Moralität.[9]

In den großen Religionen wird beides mit einer höheren, die Menschenwelt übersteigenden Instanz zusammengebracht, die die unverbrüchliche Geltung von Recht und Moralität garantiert. Das muss nicht immer eine personal verstandene Gottheit sein, man kann dabei auch wie etwa im Hinduismus an eine überpersönliche Macht denken, ein Weltgesetz, dem die Menschen ohne ihr Zutun unterworfen sind. Die an der Bibel orientierte Frömmigkeit bindet bekanntlich den Tun-Ergehens-Zusammenhang an einen dezidiert personal gefassten Gottesgedanken: „Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr." (3. Mose 19,18; Röm 12,19). In Zorn und Gnade wacht Gott über das menschliche Wohlverhalten und lässt nicht zu, dass ihm jemand ins Handwerk pfuscht.

Dies ist freilich eine Glaubensaussage und widerspricht mehr oder weniger oft unserer Lebenserfahrung. Dass es den Bösen gut und den Frommen schlecht ergeht, diese Erfahrung macht in leidenschaftlicher Empörung Hiob, sie spricht auch aus den Hilferufen der Klagepsalmen und der Ratlosigkeit der Jünger angesichts des Schicksals des Blindgeborenen (Joh 9,2). An solchen Äußerungen und Begebenheiten entsteht das Problem der Theodizee: Es kann doch nicht sein, dass Gott ungerecht ist oder unmoralisch handelt. An diesem Punkt steht die Frömmigkeit, auch die christliche, an einer Weggabel: Entweder sie empört sich gegen einen solchen Gott und schlägt in Atheismus und Agnostizismus um oder sie ergibt sich in das Unverstandene, um im Fatalismus ihr Heil zu suchen (Inschallah, Kismet). Die dritte und meist ergriffene Möglichkeit:

9 Die schwierigen Übergänge und Zusammenhänge in der Auffassung von Naturgesetz und Sittengesetz können wir hier nicht weiterverfolgen. Beispiel: In der griechischen Mythologie sind die Horen (Töchter der Themis und des Zeus) zunächst für die Jahreszeiten, also für die Gesetzmäßigkeit des Jahreskreislauf zuständig, dann erfolgt der an ihren Namen ablesbare Übergang zur sittlichen und politischen Ordnung: Dike, Eunomia, Eirene.

Man sucht nach Alternativen, um den Gedanken des guten und gerechten Gottes gegen den Augenschein festzuhalten.

Mit dieser dritten Möglichkeit nähern wir uns dem Gerichtsgedanken: Was im Lebenslauf eines einzelnen Menschen und einer Generation nicht zu einem befriedigenden Ende geführt werden kann, wird in die Zukunft verlegt: entweder in eine innerweltliche Zukunft (Gott straft bis ins dritte und vierte Glied, segnet bis ins tausendste Glied) oder in eine eschatologische, in der eine endgültige Scheidung der Begnadigten und Verdammten vorgenommen wird. Man hat angenommen, dass die Bibel den Gedanken des Gerichts im Eschaton aus der persischen (zoroastrischen) Religion übernommen hat, ohne freilich deren Dualismus (den Kampf zwischen gutem und bösem Weltprinzip) zu bejahen. Bemerkenswert bleibt, dass die verschiedenen Religionen als Beurteilungskriterium im Gericht nicht zwischen Ethos und Kultus unterscheiden. Die Gottesverehrung äußert sich regelmäßig in der Beachtung der kultischen Gebote, die ethischen treten nur ergänzend hinzu. Erst die Propheten des Alten Testaments wenden sich des öfteren gegen diesen Vorrang des Kultus vor dem Ethos.

Im Neuen Testament wird diese Wendung konsequent vollzogen: Gottesliebe ist ohne Bruderliebe undenkbar; eine kultische Übertretung wird in Kauf genommen, wenn die Liebe es erfordert. Das zeigen z.B. die Sabbatheilungen, der Ruf zur Versöhnung mit dem Feinde vor dem Opfer, Jesu Widerspruch gegen das „Korban" (Mk 7,11). Vom Endgericht wird in Bildern und Gleichnissen gesprochen, die unterschiedlichen Quellen und Anschauungen entstammen. Sie vermischen sich teilweise mit Metaphern aus anderen verwandten Vorstellungskreisen: das Kommen oder der Anbruch des Gottesreichs, des Himmelreichs, der Ewigkeit. Die Transzendenz kann räumlich oder zeitlich qualifiziert sein: der Himmel als Raum oder als Zustand, als Jenseits oder als Ewigkeit. Das Eschaton wird teils präsentisch, teils futurisch aufgefasst. So bietet sich ein buntes Bild, so dass man sich fragt, ob man ein Konglomerat oder ein Kaleidoskopmuster vor sich hat. Wenn ich recht sehe, so hat die neutestamentliche Wissenschaft der letzten Jahrzehnte mehr an der Ausdifferenzierung des Konglomerats gearbeitet als an dem Entwurf eines Musters, der eine stärkere Zuwendung zu der damit gegebenen systematischen Aufgabe erfordert.[10] Im Zentrum der Arbeit an diesem Problem müsste die Besinnung auf die Neufassung des Kriteriums und der Person des Richters stehen, die das Neue Testament vornimmt.

Das heißt: Die Person Jesu Christi tritt so prononciert in den Mittelpunkt des Gerichtsgeschehens, dass daran eine religionsgeschichtliche Parallelisierung scheitert. *Richter im Endgericht ist der gekreuzigte und*

10 Ein starkes Bemühen um Systematisierung kann allerdings den Verdacht der Harmonisierung auslösen. Vgl. z.B. die Behandlung des Problems durch F. Büchsel zum Stichwort *κρίνειν* im ThWNT.

auferstandene Jesus, der Glaube an ihn das letztlich entscheidende Kriterium. Die Gestalt des Richters wird durch die Person Jesu qualifiziert, nicht umgekehrt! Da diese Sicht mannigfach eingewoben ist in traditionelle vorchristliche Vorstellungen, bedarf es eines systematisierenden Zugriffs auf die unterschiedlichen Aussagen des Neuen Testaments zum Endgericht, um zu ihrem Kern vorzudringen. Eine erste Systematisierung finden wir bereits im Johannesevangelium. Die hier vertretene präsentische Eschatologie kann nicht mit der Parusieverzögerung erklärt werden, sie findet sich in Spuren auch bei den Synoptikern und Paulus, die noch eine unmittelbar bevorstehende Parusie als gegeben annehmen. (Lk 22,43: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein"; Phil 1,23: „Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christus zu sein."). Das Johannesevangelium stellt die präsentische auch nicht einfach an die Stelle der futurischen Eschatologie, sondern kennt beide nebeneinander: „Über ein kleines...." (Joh 16,16); „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht" (Joh 5,24f).[11] Als der Gekreuzigte und Auferstandene ist Jesus zugleich der, der ist und war und kommt. (Offb 1,4) Die spätere Lehre vom dreifachen Advent hat dafür den systematisch-theologischen Ausdruck gefunden.

Große Schwierigkeiten hat der Frömmigkeit die Vorstellung von Christus als Weltenrichter bereitet, weil diese sich nur schwer mit der des Weltheilandes verträgt. Das Johannesevangelium spricht diesen Widerspruch explizit aus: Joh 5,22 (Der Vater hat alles Gericht dem Sohn übergeben); Joh 9,32 (Ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen) und Joh 3,17f (Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde. Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, denn er glaubt nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes). Mit anderen Worten: Das Gericht nach den Werken ist aufgehoben in die Rettung durch den Glauben. Man vergleiche auch Joh 3,19: „Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Werke waren böse."[12]

---

11 Zu Recht weist H.-Chr. Kammler zu Joh 14,23 darauf hin, dass sich Johannes „einer traditionellen, auch in apokalyptischen Texten begegnenden Vorstellung futurischer Eschatologie bedient, um *präsentisch- eschatologische* Sachverhalte zur Sprache zu bringen." (Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums von O. Hofius u. H.-Chr. Kammler, WUNT 88, Tübingen, 1996, 105).

12 In seiner Auslegung des Nikodemusgesprächs hat O. Hofius die johanneischen Aussagen in einer „strengen Antithese" zusammengefasst: „Der gottlose, der Sünde verfallene Mensch weist – aufgrund seiner Seinsverfassung und somit von seinen Möglichkeiten her – das in die Welt gekommene ‚Licht' ab; er verschließt sich Jesus, dem Sohn Gottes, und dokumentiert durch eben diesen Unglauben, daß er in seinem Sein böse ist. Doch es gibt das Wunder der Neugeburt: das Wunder, daß ein Mensch – aus der Macht und Kraft Gottes heraus – zu Jesus, dem ‚Licht' kommt, weil und indem sich bei ihm das eine und einzige ‚Werk' findet, das Gott nicht nur fordert, sondern auch selber wirkt und das deshalb ‚in Gott getan' ist: der Glaube." (ebd., 73).

Was hier im Nikodemusgespräch angedeutet wird, zieht sich durch das Johannesevangelium als Reflektion des inneren Widerspruchs hindurch, der in der Vorstellung von Jesus als dem Weltenrichter enthalten ist.

Zusammenfassend lässt sich zum Gerichtsgedanken im Johannesevangelium sagen: „Natürlich weiß [der vierte Evangelist] um das Weltgericht, aber die Vorstellung, dass Jesus der sei, der das Weltenrichteramt hat, wehrt er (...) ab: mittelbar wird Jesus dadurch, daß er das Leben gibt, zum Gerichte, und dies Gericht ist schon jetzt hier im Geschehen. Natürlich kennt [der vierte Evangelist] eine Bindung in Gehorsam, das Leben in der Freiheit der Gotteskindschaft ist ihm etwas andres als Bindungslosigkeit und Zuchtlosigkeit; aber es ist nicht der Gehorsam unter ein neues Gesetz, sondern das Teilhaben an Jesu lebendigem Sohnesgehorsam, es ist den Vater in Jesus Kennen, des Vaters Willen Hinnehmen, dem Vater Gehorchen, vom Vater geführt Werden."[13] Diese Zusammenhänge sind später in theologischer Sprache etwa mit der Rettung durch Jesu Blut, durch den Gedanken des stellvertretenden Sühnopfers und ähnliche Theologumena ausgedrückt und damit eher verdunkelt worden. Sie haben mit ihrer Metaphorik in der christlichen Frömmigkeit zu angstweckenden Vorstellungen von Jesus als dem Gesetzgeber und unerbittlichen Vollstrecker des göttlichen Zorns geführt.

Die Lieder in unserem Gesangbuch orientieren sich – wie könnte es anders sein – an dieser vielschichtigen neutestamentlichen Metaphorik und geben infolgedessen ein dieser ähnliches Bild ab, das der sorgsamen Auslegung in der Predigt wie durch das Kirchenlied bedarf. Dem wollen wir nun an ausgewählten Beispielen nachgehen.

II. Der Gerichtsgedanke im evangelischen Gesangbuch

Der Gerichtsgedanke taucht im evangelischen Gesangbuch an unterschiedlichen Stellen auf. Das bayerische Gesangbuch von 1904 kennt gegen Ende den Abschnitt „Auferstehung, Gericht und ewiges Leben". Das hannoversche aus meiner Konfirmationszeit (neu bearbeitet 1937/38) fasst am Ende unter der Überschrift „Lieder von den letzten Dingen" Sterbe- und Begräbnislieder, Lieder von der Auferstehung, Lieder vom Gerichte und Lieder vom ewigen Leben zusammen. Beide folgen also einem heilsgeschichtlichen, am Neuen Testament gewonnenen Aufriss: individueller Tod, Auferstehung, Gericht, ewiges Leben. Das Evangelische

---

Dem Gespräch mit Otfried Hofius verdanke ich erhellende Erkenntnisse zu diesem Themenkomplex; wir unterscheiden uns in der Begrifflichkeit: Wo Hofius metaphysisch-ontologische Kategorien („Seinsverfassung") verwendet, bevorzuge ich personale.

13 E. Hirsch, Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt, Tübingen 1936, 163f. zu Joh 5,18-47.

Kirchengesangbuch (EKG) von 1955 hat im ersten Abschnitt (Kirchenjahr) vier Lieder „Am Ende des Kirchenjahres" und im dritten Abschnitt „Psalmen, Bitt- und Lobgesänge für jede Zeit" eine Reihe von Liedern unter der Überschrift „Tod und Ewigkeit". Der Gerichtsgedanke fehlt in den Rubriken. Genauso im Ev. Gesangbuch (EG) von 1996: Unter der Überschrift „Ende des Kirchenjahres" gibt es im ersten Abschnitt (Kirchenjahr) acht Lieder und unter der Überschrift „Sterben, ewiges Leben, Bestattung" neunzehn Lieder im letzten Abschnitt (Glaube – Liebe – Hoffnung). Ein Titel „Gericht" fehlt. Ebenso im ausführlichen Eingangsteil der Ausgabe Württemberg im Verzeichnis „Ur-Worte". Als diese werden genannt und mit Hinweisen auf Liedtexte versehen: Angst; Freiheit, Freude, Frieden, Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Hoffnung, Liebe, Sinn, Verantwortung, Vertrauen, Zweifel. Bei der Gruppierung der Lieder ist also das Vorherrschen menschlicher Befindlichkeiten gegenüber der früheren heilsgeschichtlich objektivierenden Sichtweise zu bemerken.

Man muss also suchen, auch an ungewohnten Stellen, wenn man Texte finden will, die den Gerichtsgedanken zum Gegenstand haben. Dabei wird man auf manche Zufallsfunde stoßen. Andererseits ist die Gefahr gegeben, dass bei der Suche, wenn man nicht jedes einzelne Lied unter die Lupe nehmen will, manches übersehen wird. Das geht mir nicht anders; deshalb erhoffe ich mir einiges von der Gesangbuchkenntnis und den Zufallsfunden meiner Leser.

Ein verhältnismäßig ertragreiches Feld finden wir unter den *Adventsliedern*. „Von da wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten": der dritte Artikel des Apostolikums zielt zwar auf das Ende des Kirchenjahres; aber die Fleischwerdung Christi und der Einzug Jesu in Jerusalem wurde unter dem Gesichtspunkt des „Kommens" (Joh 1,11) dazu parallel gesetzt. Das Kommen ins Fleisch, das zu Weihnachten gefeiert wird, und das die Passion eröffnende Kommen nach Jerusalem gelten so als erster Advent. Von da aus geht es weiter zum zweiten Advent, dem „Kommen im Wort", das nach der Himmelfahrt in dieser Weltzeit stattfindet, und schließlich zum „Kommen am Ende der Tage", das als der dritte Advent auf der Grenze von Weltzeit und Ewigkeit verstanden wird. Die Adventslieder spiegeln diese Auffassung von den drei Adventen ebenso wider wie die Perikopen der Adventssonntage und geben somit dem Gerichtsgedanken Raum.

Ein spätestens 1544 belegtes Lied der *Böhmischen Brüder* (EG Nr. 5)stellt diesen Zusammenhang beispielhaft dar:

> „Gottes Sohn *ist kommen* / uns allen zu Frommen / hier auf diese Erden / in armen Gebärden / daß er uns von Sünde / freie und entbinde."
>
> In der zweiten Strophe heißt es:

„Er *kommt auch noch heute* / zu lehren die Leute, / wie sie sich von Sünden / zur Buß sollen wenden, / von Irrtum und Torheit / treten zu der Wahrheit."

Strophe 3:

„Die sich sein nicht schämen / und sein' Dienst annehmen / durch ein' rechten Glauben / mit ganzem Vertrauen, / denen wird er eben / ihre Sünd vergeben."

Die an ihm bleiben, werden in ihrer Sterbestunde als die von Christus Erlösten von ihm „zu der Engel Chören" geleitet (Strophe 5 und 6).

Danach folgt mit der Wiederkunft Christi die Totenerweckung und das Gericht:

„Wird von dannen kommen, / wie dann wird vernommen, / wenn die Toten werden / erstehn von der Erden / und zu seinen Füßen/ sich darstellen müssen.

Da wird er sie scheiden: / seines Reiches Freuden / erben dann die Frommen; / doch die Bösen kommen / dahin, wo sie müssen/ ihr *Untugend* büßen." (Strophe 7 und 8)

Aus dieser heilsgeschichtlichen Darlegung folgt dann der Gebetsruf:

„Ei nun, Herre Jesu, / richte unsre Herzen zu, / daß wir, alle Stunden / recht gläubig erfunden, / darinnen verscheiden / zur ewigen Freuden." (Strophe 9)

Ganz im Sinne des Erlösungsbewusstseins, das aber das Gericht nicht ausblendet, heißt es bei Erasmus Alber in seinem Adventslied „Ihr lieben Christen, freut euch nun" (EG 6) von 1546:

Strophe 2:

„Der Jüngste Tag ist nun nicht fern. / Komm, Jesu Christe, lieber Herr! / Kein Tag vergeht, wir warten dein / und wollten gern bald bei dir sein."

Und zum Schluss Strophe 5:

„Ach lieber Herr, eil zum Gericht! / Laß sehn dein herrlich Angesicht, / das Wesen der Dreifaltigkeit. / Das helf' uns Gott in Ewigkeit."

Die Inkonzinnität, die wir schon in den neutestamentlichen Zeugnissen angemerkt haben, kommt darin deutlich zum Ausdruck, dass die Sündenvergebung sofort erfolgt, die endgültige Erlösung aber erst im Endgericht, in der die Frommen von den Bösen geschieden werden. Es bleibt offen, was im Endgericht das Kriterium sein wird: die Glaubensgerechtigkeit (das beständige an Christus Bleiben) oder die Untugend, was immer darunter verstanden werden kann. Das auch im Neuen Testament hier und da betonte Gericht nach den Werken schim-

mert hier durch und scheint sich auch auf die schon Erlösten zu erstrecken, ohne dass das Widersprüchliche thematisiert wird. Das katholische Dogma bietet mit der Fegfeuerlehre eine wacklige Aushilfe.

Die hier aufschimmernde Frömmigkeit ist somit am Gerichtsernst orientiert. Der Erlöser scheint letztendlich hinter dem Richter im Endgericht zurückzutreten. Luther hat diesen Widerspruch als Anfechtungserfahrung erlebt und nicht nur der Fegfeuerlehre scharf widersprochen, sondern auch dieses Christusbild abgelehnt. In einer Predigt aus dem Jahre 1522 zum Nikodemusgespräch[14] führt er aus: „Wenn man nun Christus dafür hält, daß er nur ein Richter sei, den ich fürchten muß, dann folgt bald daraus, daß ich ihm feind und auch furchtsam vor Gott werde und auch ihn hasse; dann ist das Herz voller Gift und Gotteslästerung." (160) Wenn ich dagegen mir vergegenwärtige, „wie ihn das Evangelium abmalt", dann folgt bald die Liebe daraus. „Da vergesse ich Vater und Mutter und habe ihn lieb; da erwächst eine Zuversicht. Sonst wenn man ihn fürchtet, verfällt man auf die Werke und stößt Christus aus der Mitte und will so zu Gott laufen; da bricht man sich den Hals ab." (161) Luther setzt sich dann von der scholastischen Theologie ab, die eben diese Furcht gelehrt habe: „Wenn die hohen Schulen die Leute fromm machen wollen, dann halten sie ihnen das Gericht vor und machen ihnen die Hölle so heiß. Damit führen sie das Volk in Schrecken hinein und lassen die Menschen darin stecken, schweigen und sagen nicht, wie sie wieder herauskommen. So hält auch der Evangelist ihnen hier das Gericht vor, lockt und droht, aber sagt ihnen, wie sie herauskommen können, nämlich auf diese Weise: Es wird ein Gericht sein, dem niemand entfliehen wird als allein der, der da glaubt ohne allen Zusatz. Tust du einen Zusatz dazu, so bist du den Holzweg gegangen und bist verdorben; denn wer nicht glaubt, der ist schon verloren." (161) Denn „wo der Glaube ist, da schadet keine Sünde; denn er macht uns Christus zu eigen. Wo aber der Glaube nicht ist, da ist entweder Furcht oder Haß gegen Gott oder ein rauschendes, wildes Leben." (161) Die wahre Sünde, die dem Gericht verfällt, ist der Unglaube. Er zeigt sich nicht in moralischen Verfehlungen, sondern im Vertrauen auf sich selbst und seinen Leistungen (Werkgerechtigkeit).[15] Jahrzehnte später nimmt Luther diese Gedanken wieder auf in der Auslegung des 3. und 4. Kapitels des Johannesevangeliums 1538-40.[16] „Nun steckt in aller Menschen Herzen, daß Gott zürne und ein zorniger Richter sei über die Sünde, wie wir denn seinen Zorn in der Welt sehen, daß er einen hie und den andern dort straft. So kann der Mensch nicht fröhlich sein und muß sich immerdar fürchten, daß Gott mit der Keule hinter ihm stehe

14 WA 10 III, 160ff. Zitiert nach Mülhaupt 4, 158ff. (Daraus die Seitenzahlen im Text).

15 Nach Luther besteht die Werkgerechtigkeit darin, dass ich dabei mir selbst und nicht dem Nächsten dienen will: „Ja, vermaledeit und verflucht in die Hölle hinein sei das Leben, das nur für sich allein lebt; denn das ist heidnisch und nicht christlich." (163)

16 WA 47, 1-231. Hier zitiert nach Walch 2. A. Bd. 7, 1848-2147. (Darauf beziehen sich die in Klammern gegebenen Seitenzahlen)

und zuschlagen wolle." (1968) Dieses Gottesbild nimmt Christus hinweg; durch den Glauben an ihn ist das Gericht aufgehoben: „Darum so sind die Gedanken eures Herzens falsch", lässt Luther Christus sagen, „denn wer mich im Glauben annimmt, der läßt fahren die schändlichen Worte vom Zorn Gottes, Hölle und ewiger Verdammnis." (1969) Aber diese Lehre hat „der Teufel unter dem Papsttum gar darnieder geschlagen" (1970) und Christus zu einem zornigen Richter gemacht.[17] So kann Luther von sich selber sagen: „Ich bin unter dem Papsttum vor Christo geflohen und [habe] vor seinem Namen gezittert (...) denn ich hielt Christum für einen Richter, [wir] irreten also greulich." (1970) So habe selbst der von Luther so geschätzte St. Bernhard gelehrt: „Christus schilt und straft, aber bei Maria, da ist eitel Süßigkeit und Liebe." So glaubten die Menschen, „Christus war allein der Henker, die Heiligen aber waren unsere Mittler." (1970) Bei Luther selbst wird der Gedanke des Verdammungsgerichts in der Anfechtungserfahrung aufgehoben und spielt in seinen Liedern infolgedessen kaum eine Rolle.

Die in der Volksfrömmigkeit verwurzelte Auffassung vom Verdammungsgericht wirkte jedoch auch in der evangelischen Frömmigkeit weiter. So konnte Bartholomäus Ringwaldt in seiner Umdichtung der mittelalterlichen Sequenz „Dies irae, dies illa / solvet saeclum in favilla" nur mit Mühe die Angst erweckenden Bilder der Apokalypse im Christusglauben aufheben:

EG Nr. 149

Strophe 1:

„Es ist gewißlich an der Zeit, / daß Gottes Sohn wird kommen / in seiner großen Herrlichkeit, / zu richten Bös und Fromme. / Da wird das Lachen werden teu'r / wenn alles wird vergehn im Feu'r, / wie Petrus davon schreibet." (2. Petr 3,7)

Strophe 3:

„Danach wird man ablesen bald / ein Buch, darin geschrieben, / was alle Menschen, jung und alt, / auf Erden je getrieben; / da denn gewiß ein jedermann / wird hören, was er hat getan / in seinem ganzen Leben."

Strophe 4:

„O weh dem Menschen, welcher hat / des Herren Wort verachtet / und nur auf Erden früh und spat / nach großem Gut getrachtet! / Er wird fürwahr gar schlecht bestehn / und mit dem Satan müssen gehn / von Christus in die Hölle."[18]

17 Man erinnere sich an Michelangelos Fresko an der Stirnwand der Sixtinischen Kapelle.

18 Goethe reagiert auf die Situation lakonisch: Als Gretchen im Faust diese schreck-

Ringwaldt wendet den Hymnus aber in Luthers Sinn:

> Strophe 5:
>
> „O Jesu, hilf zur selben Zeit / von wegen deiner Wunden, / daß ich im Buch der Seligkeit / werd angezeichnet funden. / Daran ich denn auch zweifle nicht, / denn du hast ja den Feind gericht' / und meine Schuld bezahlet."

Gegenüber Luthers strengem Beharren auf dem persönlichen Glauben drängt sich jetzt jedoch der objektivierende Gedanke der stellvertretenden Genugtuung dazwischen. Festgehalten bleibt der enge Zusammenhang zwischen Gerichtsgedanken und persönlichem Sündenbewusstsein.

Erst im letzten Jahrhundert hat ein anderer Dichter, Jochen Klepper, in seinem Adventslied „Die Nacht ist vorgedrungen" (1938, EG 16) dem Gerichtsgedanken, der sich mit der Wiederkunft Christi verbindet, die dem Evangelium gemäße Wendung gegeben. Ich zitiere die letzte Strophe:

> „Gott will im Dunkel wohnen / und hat es doch erhellt. / Als wollte er belohnen, / so richtet er die Welt. / Der sich den Erdkreis baute, / der läßt den Sünder nicht. / Wer hier dem Sohn vertraute, / kommt dort aus dem Gericht."

Dass dieser Gedanke des Endgerichts, das herausrettet aus dem dunklen Erdengeschick, kein Rechenexempel ist, wie es das Theologumenon von der stellvertretenden Sühne nahe legen könnte, bringt etwa gleichzeitig mit Klepper Friedrich von Bodelschwinghs Passionslied (EG 93) verhalten zum Ausdruck:

> „Nun gehören unsre Herzen / ganz dem Mann von Golgatha, / der in bittern Todesschmerzen / das Geheimnis Gottes sah, / das Geheimnis des Gerichtes / über aller Menschen Schuld, / das Geheimnis neuen Lichtes / aus des Vaters ewger Huld."

Es sind die Notzeiten gewesen, die in der Kirche den Gerichtsgedanken haben in den Vordergrund treten und die persönliche wie die kollektive Frömmigkeit affizieren lassen. Gott als Herr der Geschichte wie des persönlichen Lebens wurde angerufen: Er soll erscheinen und seine Macht zeigen, indem er ein gerechtes Gericht über die Völker heraufführt. Dass dabei auch der Beter selbst einbezogen ist, wird besonders durch die Bußfrömmigkeit des Pietismus betont. So bei Gottfried Arnold in seinem Lied „O Durchbrecher aller Bande" (1698).

Die Wiedergabe in EG 388 bringt eine um entscheidende Strophen ver-

---

liche Sequenz im Gottesdienst hört „*quid sum miser tunc dicturus*", wendet sie sich zur Seite, bevor sie in Ohnmacht fällt: „Nachbarin, euer Fläschchen." Vgl. jedoch die Anm. zur Stelle von Erich Trunz in der Hamburger Ausgabe, Bd. 3, 526. Ebenso die Übersetzung des Thomas von Celano zugeschriebenen Hymnus durch *Bunsen* im Hannoverschen Gesangbuch (Ausg. 1938) Nr. 618.

stümmelte Fassung – den Grund dafür kann man nur mutmaßen; möchte man der Gemeinde keine Schärfen zumuten?

> „O Durchbrecher aller Bande, / der du immer bei uns bist, / bei dem Schaden, Spott und Schande / lauter Lust und Himmel ist: / Übe ferner dein Gerichte / wider *unsern* Adamssinn, / bis dein treues Angesichte / uns führt aus dem Kerker hin." (Strophe 1)

> „Liebe, zieh' uns in dein Sterben; / laß mit dir gekreuzigt sein, / was dein Reich nicht kann ererben; / führ ins Paradies uns ein. / Doch wohl an, du wirst nicht säumen, / laß uns nur nicht lässig sein, / werden wir doch als wie träumen, / wenn die Freiheit bricht herein." (Strophe 7, die letzte)

Stehen geblieben ist hier das Gericht als Läuterungsgericht: Auch der Fromme ist dem Gericht unterworfen, sein Leiden (Kreuz) dient aber seiner Läuterung, nicht seiner Vernichtung. Diese wird von Arnold angesprochen in einer der ausgemerzten Strophen:

> „Herr, zermalme, brich, vernichte / alle Macht der Finsternis, / unterwirf sie dem Gerichte, / mach des Sieges uns gewiß, / heb uns aus dem Staub der Sünden, / wirf die Schlangenbrut hinaus, / laß uns wahre Freiheit finden, / droben in des Vaters Haus." (EKG 262, 6)

Die ebenfalls nicht ins Evangelische Gesangbuch aufgenommenen Folgestrophen zeigen, dass hier kein Rachefeldzug gegen die Ungläubigen herbeigebetet werden soll, sondern der Gerichtsernst macht den Gläubigen auf die sich an ihm vollziehende Läuterung aufmerksam:

> „Wir verlangen keine Ruhe / für das Fleisch in Ewigkeit; / wie du's nötig findst, so tue / noch vor unsrer Abschiedszeit; / aber unser Geist, der bindet / dich im Glauben, läßt dich nicht, / bis er die Erlösung findet, / da ihm Zeit und Maß gebricht." (EKG 262, 7)

Die Gegenwart Christi im Geist wird für Arnold im gewissem Sinn zu einer Vorwegnahme des Jüngsten Tages. Diese schon in der Lehre von den drei Adventen aufschimmernde Auffassung entwickelt sich später weiter zu der geschichtsphilosophischen Annahme, die Weltgeschichte sei das Weltgericht, und damit zu einer Art innerweltlicher Eschatologie. Darauf werden wir noch zurückkommen.

Es sind die Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges gewesen, die auch noch bei Arnold ihre Auswirkungen zeigen. Bei Paul Gerhardt treten sie in vielfältiger Weise in den Vordergrund. „Wer die Predigten, die geistlichen Lieder und die Andachtsbücher durchmustert, die während des Krieges oder unmittelbar nachher entstanden sind, dem tritt sofort die Tatsache entgegen, welch breiten Raum jetzt Kreuz und Leiden oder die Passion Christi in der religiösen Gedankenwelt einnehmen. Es entsprach der ganzen Art, wie unser Volk den Dreißigjährigen Krieg erlebte, daß sich

der innere Ertrag gerade in dieser Form niederschlug. Der Krieg war für die Masse des Volkes ein großes, schweres Schicksal gewesen, in das man sich fügen mußte, ohne selbst in den Gang des Krieges irgendwie eingreifen zu können. Nur im geduldigen Ertragen vermochte sich die religiöse Kraft zu äußern; zu einem Heldentum der Tat gab es für die Mehrheit keine Gelegenheit. So rückt das Leiden, das Rätsel des Leidens und die Aufgabe, sich damit abzufinden, in den Vordergrund des religiösen Bewußtseins."[19]

Diese Beobachtung Karl Holls trifft besonders auch für Paul Gerhardt zu, dessen Adventslied „Wie soll ich dich empfangen" (EG 11) Holl als ein Beispiel für die *unio mystica* eigens erwähnt (318). Hier wird die Besinnung auf Jesu Einzug in Jerusalem (1. Advent, Strophe 2) in einzigartiger Weise mit dem Kommen Jesu in das Herz des Glaubenden verbunden. Dort wird er die Sündenschuld decken:

> „Auch dürft ihr nicht erschrecken / vor eurer Sünden Schuld; / nein, Jesus will sie decken / mit seiner Lieb und Huld. / Er kommt, er kommt den Sündern / zu Trost und wahrem Heil, / schafft, daß bei Gottes Kindern / verbleib ihr Erb und Teil." (Strophe 8)

Das Endgericht ist dem dritten Advent vorbehalten:

> „Er kommt zum Weltgerichte, / zum Fluch dem, der ihm flucht, / mit Gnad und süßem Lichte / dem, der ihn liebt und sucht. / Ach komm, ach komm, o Sonne, / und hol uns allzumal / zum ewgen Licht und Wonne / in deinen Freudensaal." (Strophe 10)

Das Endgericht bleibt also eine Krisis, eine Scheidung zwischen den Gotteskindern und denen, die die Gnade Christi verwerfen. Dass der, der geboten hat „Segnet, die euch fluchen" (Mt 5,44), hier selbst als Verflucher auftritt, hat zwar auch einen Anhalt im Neuen Testament (Mt 25,41), ist aber vielfach als anstößig empfunden worden. Indessen hat Paul Gerhardt hier nicht einfach eine Bibelstelle übersehen, sondern er hält hier die scheidende Gewalt des Endgerichts fest, indem er sie mit dem innersten Zeugnis des Rechtfertigungs-glaubens verbindet. Das letzte Kriterium ist die glaubende Hingabe an den, der den Sünder segnet. Wer diesen Segen von sich stößt, ihn verflucht, ist damit selbst verflucht.

In seinen Morgenliedern hat Paul Gerhardt diesen Grundgedanken der Rechtfertigungs-lehre festgehalten. Das häufig gesungene Morgenlied „Die güldne Sonne" (EG 449) ist ja kein Hymnus der Naturfrömmigkeit, wie sie uns heute nahe liegt, sondern schlägt den Bogen von der Schöpfung zu Gericht und Erlösung:

> „Menschliches Wesen, / was ist's gewesen? / In einer Stunde / geht

19 Karl Holl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus (1917), in: Gesammelte Aufsätze III, Der Westen, (ND 1965). 302.

es zugrunde, / sobald das Lüftlein des Todes drein bläst. / Alles in allem / muß brechen und fallen, / Himmel und Erden / die müssen das werden, / was sie vor ihrer Erschaffung gewest." (Strophe 7)[20]

Diesem Ausblick wird entgegengehalten:

„Alles vergehet, / Gott aber stehet / ohn alles Wanken; / seine Gedanken, / sein Wort und Wille hat ewigen Grund. / Sein Heil und Gnaden, / die nehmen nicht Schaden, / heilen im Herzen / die tödlichen Schmerzen, / halten und uns zeitlich und ewig gesund." (Strophe 8)

Dass der tägliche Advent Christi im Herzen der Frommen mit dem Gericht verbunden bleibt, zeigt das Morgenlied „Lobet den Herren alle, die ihn ehren" (EG 447). Es endet mit den beiden Strophen (Strophe 9 und 10):

„Richt unsre Herzen, daß wir ja nicht scherzen / mit deinen Strafen, sondern fromm zu werden, / vor deiner Zukunft uns bemühn auf Erden. / Lobet den Herren!

Herr, du wirst kommen und all deine Frommen, / die sich bekehren, gnädig dahin bringen, / da alle Engel ewig, ewig singen: / ‚Lobet den Herren!'"

Die feste Verbindung von Passion Jesu, Evangeliumsverkündigung im Heute und Wiederkunft zum Endgericht setzt auf Seiten des Menschen Sündenerkenntnis und Erlösungshoffnung zugleich frei. Luther hat das in seiner Erklärung zum 2. Artikel im *Kleinen Katechismus* in einmaliger Präzision zum Ausdruck gebracht: „Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben, gewonnen von allen Sünden, vom Tode und der Gewalt des Teufels, (...) auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tode, lebet und regieret in Ewigkeit (...)." Dies haben die evangelischen Kirchenlieder in unterschiedlicher Weise in ihrer Art ausgedrückt, so hat es sich der Volksfrömmigkeit eingeprägt. Die altlutherische Orthodoxie und der Pietismus haben es in Predigt und Lehre jeweils mit ihren eigenen Akzenten versehen.

Dennoch hat sich mit dem Dreißigjährigen Krieg eine Wandlung vollzogen. Sie steht mit der beginnenden Aufklärung in Verbindung, hat aber nach Karl Holl tiefere Wurzeln: Sie zeigen sich in der Dogmatik durch ihre Umarbeitung nach der analytischen Methode: „Wenn man jetzt die

20 Oswald Bayer hat gegen diese „Rücknahme der Schöpfung" protestiert. Wie ich meine, zu Unrecht: Das Weltende muss nicht als Weltvollendung, es kann durchaus als Neuschöpfung verstanden werden. Die *restitutio in integrum* umfasst beide Vorstellungen.

Glaubenslehre von der Seligkeit als dem Zielgedanken aufbaute, so hieß das soviel, daß das Glückseligkeitsstreben als das Treibende in der Religion anerkannt wurde. Das war ein Abfall von Luthers Standpunkt. (...) Ihm erschien eine Frömmigkeit, die nur auf Seligkeit ausgeht, mit Recht als verfeinerte Selbstsucht. Eben daran scheidet er die heidnische und die echt christliche Frömmigkeit, daß die eine vom Glücksstreben beherrscht wird, während die andere auf dem Pflichtgedanken beruht. Religion ist schuldiger Dienst, den der Mensch seinem Schöpfer und Erlöser zu erweisen hat ohne Rücksicht auf irgendein Entgelt."[21] Holl begründet seine Auffassung mit einem Hinweis auf die eben zitierte Stelle aus dem *Kleinen Katechismus* unter Hervorhebung des „*schuldig* sein, *auf daß* ich sein eigen sei....". Ich halte dies für eine in eine bestimmte Richtung überzogene Auslegung der Katechismusstelle, die auf eine Schwäche Holls zurückzuführen ist: die mangelhafte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Es ist richtig, dass ich angesichts des Kreuzesopfers Dank und Dienst *schuldig* bin; hängt aber von der Einlösung dieser Schuld die ewige Seligkeit ab, die darin besteht, Christus zu eigen zu sein? Das kann Holl nicht gemeint haben. Dennoch tritt die Frömmigkeit durch die Betonung des Pflichtgedankens unter das Gesetz und macht damit die von Gottfried Arnold so emphatisch betonte Freiheit, zu der uns Christus befreit, zunichte.

Andererseits ist Holl Recht zu geben, wenn er die Entartung der Frömmigkeit unter der Vorherrschaft des Glückseligkeitsstrebens hervorhebt: „Die Not des Kriegs hat in allen Schichten eine unwiderstehlichen Lebenshunger, eine sich steigernde Sehnsucht nach Glück und Wohlbehagen, einen Drang nach Selbstbehauptung geweckt. Ohne daß sie es recht fühlte, unterlag auch die Theologie dieser Stimmung. Und nicht bloß in der Auffassung der Frömmigkeit, sondern ebensosehr der Sittlichkeit. (...) Nicht lange nach der Mitte des Jahrhunderts ist die Vorherrschaft des Glückseligkeitsgedankens auf beiden Gebieten innerhalb der Theologie entschieden."[22] Sie hat über das Kirchenlied auch ganz entscheidend auf die Volksfrömmigkeit eingewirkt und tut dies bis heute, wie ein Blick z.B. auf unsere Taufgottesdienste zeigt.[23]

Diese Entwicklung zeigt sich recht deutlich bei Christian Fürchtegott Gellert. In seinen Liedern schlägt sich das Bemühen nieder, die Glückseligkeit als Gottesgemeinschaft zu fassen und das Streben nach ihr mit dem Gottesdienst zu verbinden. Ob ihm dies gelungen ist, bleibt fraglich. In seinem Passionslied „Herr, stärke mich, dein Leiden zu bedenken" (EG 91) steht beides unverbunden nebeneinander, Gottesgemeinschaft und Gottesschrecken, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe.

---

21 A.a.O., 319.

22 Ebd.

23 Emanuel Hirsch hat für das hier gepredigte Gottesbild den Ausdruck „Glücksgötze" geprägt.

Angesichts des Kreuzesgeschehens ruft er aus

„Welch wundervoll hochheiliges Geschäfte! / Sinn ich ihm nach, so zagen meine Kräfte, / mein Herz erbebt: ich seh und ich empfinde / den Fluch der Sünde." (Strophe 3)

„Gott ist gerecht, ein Rächer alles Bösen; / Gott ist die Lieb und läßt die Welt erlösen. / Dies kann man Geist mit Schrecken und Entzücken / am Kreuz erblicken." (Strophe 4)

Daraus reift der Entschluss, nun nach Gottes Willen sein Leben einzurichten:

„Ich will nicht Haß mit gleichem Haß vergelten, / wenn man mich schilt, nicht rächend wiederschelten; / du Heiliger, du Herr und Haupt der Glieder, / schaltst auch nicht wieder." (Strophe 8)

Und dann fällt das Stichwort:

„Unendlich *Glück*! Du littest uns zugute. / Ich bin versöhnt mit deinem teuren Blute. / Du hast mein Heil, da du für mich gestorben, / am Kreuz erworben." (Strophe 9):

Die Glückseligkeit, die bei Gellert mit der Geborgenheit in Gott zusammenfällt, löst dann einen Gottesdienst aus, der als Pflichterfüllung aufgefasst wird. In dem Morgenliede „Mein erst Gefühl sei Preis und Dank" (EG 451) heißt es:

„Laß deinen Segen auf mir ruhn, / mich deine Wege wallen, / und lehre du mich selber tun / nach deinem Wohlgefallen" (Strophe 5)

„Gib mir ein Herz voll Zuversicht, / erfüllt mit Lieb und Ruhe, / ein weises Herz, das seine *Pflicht* / erkenn und willig tue:" (Strophe 7)

„daß ich das *Glück* der Lebenszeit / in deiner Furcht genieße / und meinen Lauf mit Freudigkeit, / wenn du es willst, beschließe." (Strophe 10).

Frömmigkeit wird zu einem Zusammenklingen von Glücksstreben und Pflichterfüllung[24] unter der Leitung von Gottes Erlösungswillen:

---

24 Der Pflichtgedanke, der auch in der Ethik Kants eine entscheidende Rolle spielt, ist an sich nicht unchristlich. Man muss nur berücksichtigen, dass ihm das fehlt, was „der Liebe Tun" auszeichnet: die Spontaneität und die Unbewusstheit. (Vgl. in der Perikope vom Weltgericht Mt 25,37-39). Alle humane Ethik ist eben Gesetzesethik. Kant hat selbst bemerkt, dass die im NT gemeinte Liebe nicht auf gesetzlichem Wege, also auch nicht durch das Pflichtgebot, ausgelöst werden kann. Vgl. „Das Ende aller Dinge" (Kant Studienausgabe, hrsgg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VI, 188): „ (...) es ist ein Widerspruch, jemanden zu *gebieten*, daß er etwas nicht allein tue, sondern es auch *gern* tun sollte." (Hervorhebungen von Kant). Dies könne allein der „Stifter des Christentums", weil er nicht als „Befehlshaber", sondern als „Menschenfreund" auftrete. (ebd.)

„So jemand spricht: ‚Ich liebe Gott', / und haßt doch seine Brüder, / der treibt mit Gottes Wahrheit Spott / und reißt sie ganz darnieder. / Gott ist die Lieb und will, daß ich / den Nächsten liebe gleich als mich." (EG 412, Strophe 1)

Und am Ende:

„Ein unbarmherziges [!] Gericht /wird über den ergehen, / der nicht barmherzig ist, der nicht / die rettet, die ihn flehen. / Drum gib mir, Gott, durch deinen Geist / ein Herz, das dich durch Liebe preist." (Strophe 8)

Der von Luther so energisch bekämpfte Satz von der „*fides caritate formata*" taucht hier, von Gellert sicher unbemerkt, im evangelischen Liedgut wieder auf und wird heute voller Begeisterung in der Verkündigung verbreitet. Man muss Gellert allerdings zugute halten, dass der Glücks- und Pflichtgedanke, der eine neue Gesetzesfrömmigkeit geboren hat, umgriffen ist von Lob und Dank Gottes, die in seinen Liedern meist im Vordergrund stehen. Als Beispiel mag das nur in den Anhängen zum Evangelischen Gesangbuch vertretene, in der Volksfrömmigkeit aber sehr beliebte Lied „Wie groß ist des Allmächt'gen Güte" (EG Württ. 607) dienen:

„Wie groß ist des Allmächt'gen Güte! Ist der ein Mensch, den sie nicht rührt, der mit verhärtetem Gemüte den Dank erstickt, der ihr gebührt? Nein, seine Liebe zu ermessen, sei ewig meine größte *Pflicht*. Der Herr hat mein noch nie vergessen; vergiß, o Herz, auch seiner nicht. (Strophe 1)

„Wer hat mich wunderbar bereitet? Der Gott, der meiner nicht bedarf. Wer hat mit Langmut mich geleitet? Er, dessen Rat ich oft verwarf. Wer stärkt den Frieden im Gewissen? Wer gibt dem Geiste neue Kraft? Wer läßt mich so viel *Glück* genießen? Ist's nicht sein Arm, der alles schafft? (Strophe 2)

„Dies ist mein Dank, dies ist sein Wille: Ich soll vollkommen sein wie er. Solang ich dies Gebot erfülle, stell ich sein Bildnis in mir her. Lebt seine Lieb in meiner Seele, so treibt sie mich zu jeder *Pflicht*; und ob ich schon in Schwachheit fehle, herrscht doch in mir die Sünde nicht." (Strophe 5)

„O Gott, laß deine Güt' und Liebe mir immerdar vor Augen sein. Sie stärk in mir die guten Triebe, mein ganzes Leben dir zu weihn. Sie tröste mich zur Zeit der Schmerzen, sie leite mich zur Zeit des Glücks; und sie besieg in meinem Herzen die *Furcht* des letzten Augenblicks." (Strophe 6)

Diese letzte Strophe lenkt unsere Aufmerksamkeit noch auf eine andere Erscheinung, die mit der Vorherrschaft des Glückseligkeitsgedankens zusammenhängt, das Vordringen der innerweltlichen Eschatologie und,

gleichsam gegenläufig, die Drohpredigt der Erweckungsbewegung.

Die innerweltliche Eschatologie knüpft an die Vorstellungen des Alten Testaments von Gottes Gerechtigkeit an. Sehr deutlich z.B. bei Johann Daniel Herrnschmidt in seiner Nachdichtung des 146. Psalms: „Lobe den Herrn, o meine Seele! Ich will ihn loben bis in' Tod." (EG 303). In den Strophen 5 bis 7 werden die rechtfertigenden (im irdischen Sinn) Taten Gottes gepriesen:

> „Zeigen sich welche, die Unrecht leiden, / er ist's, der ihnen Recht verschafft;" (Strophe 5)
>
> „Sehende Augen gibt er den Blinden, / erhebt, die tief gebeuget gehn; / wo er kann einige Fromme finden, / die läßt er seine Liebe sehn." (Strophe 6)
>
> „Aber der Gottesvergeßnen Tritte / kehrt er mit starker Hand zurück, / daß sie nur machen verkehrte Schritte / und fallen selbst in ihren Strick." (Strophe 7)

Der gleiche Psalm ist auch von Paul Gerhardt nachgedichtet worden: „Du meine Seele singe" (EG 302); bei ihm wird die Bestrafung der Gottlosen nicht ganz so stark akzentuiert:

> „Er ist der Fremden Hütte, die Waisen nimmt er an, erfüllt der Witwen Bitte, wird selbst ihr Trost und Mann. Die aber, die ihn hassen, bezahlet er mit Grimm, ihr Haus und wo sie saßen, das wirft er um und um." (Str. 7).

Die Herstellung gerechter Verhältnisse auf Erden, die so stark die Gesetzespredigt unserer Tage beherrscht, gewinnt im deutschen Idealismus ihre geschichtsphilosophische Gestalt, bei Karl Marx ihre handlungsorientierende Kraft. Der Grundgedanke steht nicht in einem diametralen Gegensatz zur christlichen Frömmigkeit, wird aber in dem Augenblick fragwürdig, wo er die Weltgeschichte als das Weltgericht an die Stelle des Endgerichts treten und Gott zu einem bloßen Vollstrecker einer abstrakten Gerechtigkeit werden lässt.[25]

In unseren Gesangbüchern hat diese philosophische Behandlung der innerweltlichen Eschatologie keinen Niederschlag gefunden, vielmehr setzte in Pietismus und Erweckungsbewegung eine Revitalisierung der biblisch-mythischen Eschatologie ein, die auch die Lehre vom Zorne Gottes wiederbelebte, um damit Bußfertigkeit auszulösen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind sie aus den Gesangbüchern weitgehend eliminiert.

25 Vgl. dazu den Exkurs am Ende dieses Aufsatzes.

So das Lied von Balthasar Münter: „Herr, ich bin dein Eigentum" (Bayrisches Gesangbuch 1811 Nr. 568; im alten Hannoverschen 637):

Nach einem Lobpreis der Güte des Schöpfers heißt es in Strophe 2:

„Einst kommst du mit großer Kraft zum Gericht auf Erden, / und ich soll zur Rechenschaft dann gerufen werden. / Dein Gericht schonet nicht, Richter aller Welten; du willst vergelten."

Strophe 3:

„Weh dann mir in Ewigkeit, wenn ich deine Gabe, / meine Kräfte, meine Zeit hier gemißbraucht habe! / Weh mir, hab ich hier sie nicht treu verwendet, sorglos sie verschwendet."

Strophe 5:

„Lehre mich gewissenhaft meine Tage zählen, / eingedenk der Rechenschaft, nur, was gut ist, wählen. / Gib, daß ich ernstlich mich täglich und auch heute darauf vorbereite."

Strophe 6:

„Zeigt sich erst die Ewigkeit furchtbar in der Nähe, / o dann ist es nicht mehr Zeit, daß ich Gnad erflehe. / Wann der Tod schon mir droht, kann ich deinen Willen, Herr, nicht mehr erfüllen."

Noch deutlicher wird (im Bayrischen Gesangbuch 566) von Joachim Christian Grot (1733-1800) dem Unbußfertigen sein schreckliches Schicksal vor Augen gemalt:

„Groß wird des Sünders Elend sein, unendlich schwer zu tragen. / Ach unter des Gewissens Pein wird seine Seele zagen. / Wann ihn, den nichts zur Buße weckt, der Tag des Weltgerichts erschreckt, zur Rechenschaft ihn fordert."

So geht es über mehrere Strophen:

„O Sünder, sichre Sünder, eilt euch reuvoll zu bekehren. / Laßt nicht, weil das Gericht verweilt, euch durch den Wahn betören, / zur Beßrung sei noch immer Zeit, und fern noch sei die Ewigkeit, fern des Gerichtes Strafe."

Dem Versuch, durch Angst zur Buße zu rufen, ist Schleiermacher ener-

gisch entgegengetreten (Vgl. seine 9. Augustanapredigt 1830: „Daß wir vom Zorne Gottes nichts zu lehren haben").[26] Als ein Beispiel der gemäßigten Form, die eher im Sinne von Luthers Kreuzestheologie das Thema anspricht, mag Albert Knapps Lied nach Karl Friedrich Harttmann, dem Lehrer Schillers, gelten:

EKG 305 („Endlich bricht der heiße Tiegel", im EG leider nicht mehr erhalten):

> „Unter Leiden prägt der Meister/ in die Herzen, in die Geister/ sein allgeltend Bildnis ein./ Wie er dieses Leibes Töpfer,/ will er auch des künftgen Schöpfer/ auf dem Weg der Leiden sein." (Strophe 2)

Vgl. auch Strophe 5:

> „Leiden stimmt des Herzens Saiten/ für den Psalm der Ewigkeiten,/ lehrt mit Sehnsucht dorthin sehn,/ wo die selgen Palmenträger/ mit dem Chor der Harfenschläger/ preisend vor dem Throne stehn."

Das überlieferte Liedgut spricht seit dem 19. Jahrhundert aber weniger vom Leiden als vom Kampf und Sieg auf der Seite Christi gegen Spötter und Unfromme (besonders widerwärtig in dem Lied „Onward Christian soldiers marching as to war with the cross of Jesus going on before" von Sabine Baring-Gould von 1865). Man vgl. dazu das von mehreren Verfassern immer wieder neu gestaltete Lied EG 263 („Sonne der Gerechtigkeit"). Bei Riethmüller heißt es noch in Strophe 7:

„Laß uns deine Herrlichkeit ferner sehn in dieser Zeit / und mit unsrer kleinen Kraft üben gute Ritterschaft".

Das EG bietet eine „ökumenische Fassung" an:

„und mit unsrer kleinen Kraft suchen, was den Frieden schafft."[27]

Der Gerichtsgedanke mit seiner scheidenden Kraft ist dem Missionsgedanken (in der Umdichtung der Friedensbewegung) gewichen. Dass dabei eine gewisse Selbstgewissheit des Frommen an die Stelle

---

26 Vgl. hier bes. KSP III, 127: „Darum können wir auch nicht einmal als eine Vorbereitung um die Menschen zu Christo gleichsam hinzutreiben die Darstellung des Zornes Gottes, also die Furcht vor göttlichen Strafen gebrauchen. Denn die Furcht soll doch ausgetrieben werden durch die Liebe, also könnte auch der Glaube an Christum, der auf der Furcht beruhte, nicht bleiben, sondern ein andrer müßte erst an seine Stelle treten, und jener muß erst untergehen mit dem alten Menschen zugleich." Siehe aber die Anm. 80 von E. Hirsch, der auf die Anfechtungserfahrung bei Luther verweist, in der wir Gott als fremd und feindlich erleben (Gottes „fremdes Werk") – sie ist kein menschlicher Wahn, wie bei Schleiermacher, sondern Gottes Weg, uns zur Erkenntnis seiner Liebe zu führen. Dietrich Rössler hat beide Gedanken aufgegriffen in zwei Aufsätzen in: „Überlieferung und Erfahrung", hrsgg. v. Chr. Albrecht und B. Schröder, Tübingen 2006, 23f; 240.

27 Dass der ursprüngliche Text auf 1. Tim 1,18 in der Lutherübersetzung anspielt, ist durch die Umformung nicht mehr sichtbar. Auch das Kampfmotiv des griechischen Textes, das in der neuen Lutherbibel erhalten geblieben ist, wird unterdrückt.

der Furcht vor dem Gerichtsurteil getreten ist, wird bis heute meist nicht bemerkt. Statt um Gnade bittet man um Kraft, all das zur Verbesserung der Weltverhältnisse auszuführen, was der Aufmerksamkeit Gottes entgangen zu sein scheint. Die Kirche erweckt oft den Anschein, als sei der Tag des Herrn Gegenstand ihrer Bemühungen um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Die Sünde ist dann kaum noch eine Gewissensfrage, hat nichts mit Unglaube und Blindheit zu tun, sondern äußert sich in der Fahrlässigkeit „derer, die uns regieren" und im Egoismus „derer, die die Macht haben". Ihnen soll der gerechte Richter auf die Finger klopfen, dass sie die Welt endlich zum Frieden und Wohlstand führen. In den neuen Liedern macht sich diese Tendenz erst verdeckt bemerkbar, in meist frei formulierten Kirchengebeten liegt sie bereits offen zutage.

Exkurs: **Die Weltgeschichte ist das Weltgericht**

Die Sentenz „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" findet ihre prominente Stelle in Friedrich Schillers Lehrgedicht „Auch ich war in Arkadien geboren". Schiller gibt ihr einen bitteren Anstrich, wenn er den auf die Ewigkeit Hoffenden, der auf sein Lebensglück verzichtet hat, um die ewige Seligkeit zu erlangen, ausrufen lässt:

> „Da steh' ich schon auf deiner finstern Brücke, furchtbare Ewigkeit! / Empfange meinen Vollmachtbrief zum Glücke! Ich bring ihn unerbrochen dir zurücke, / ich weiß nichts von Glückseligkeit!"

Von Dike, der Weltenrichterin, fordert er nun seinen Lohn, den das Leben ihm versagt hat:

> „Vor deinem Thron erheb ich meine Klage, Verhüllte Richterin. / Auf jenem Stern ging eine frohe Sage, / Du thronest hier mit des Gerichtes Waage und nennest dich Vergelterin. (...) All meine Freuden hab' ich dir geschlachtet / Jetzt werf ich mich vor deinen Richterthron / Der Menge Spott hab' ich verachet / Nur deine Güter hab' ich groß geachtet. / Vergelterin, ich fordre meinen Lohn."

Doch diese antwortet lakonisch:

> „Zwei Blumen blühen für den weisen Finder, sie heißen Hoffnung und Genuß. – Wer dieser Blumen eine brach, begehre / die andre Schwester nicht. / Genieße, wer nicht glauben kann. Die Lehre / ist ewig, wie die Welt. / Wer glauben kann, entbehre!/ *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.* / – Du hast gehofft, dein Lohn ist abgetragen, dein Glaube war dein zugewognes Glück. / Du konntest deine Weisen, fragen: Was man von der Minute ausgeschlagen, gibt keine Ewigkeit zurück."

Das Gedicht ist mit der Überschrift „Resignation" versehen. Erst Hegel

hat in seiner Rechtsphilosophie die individuelle Resignation Schillers zu überwinden versucht, indem er das Ganze in die Sphäre des allgemeinen Geistes hob. Inwiefern ist die Weltgeschichte für Hegel das Weltgericht? Er sieht die Weltgeschichte als dialektischen Prozess der Selbstentfaltung des Geistes. Dialektisch ist dieser Prozess, weil der gerechte Endzustand aus der Spaltung der Geschichte in das „bunte" Individuelle der Menschen und Völker hervorgeht. Dieser Prozess ist einem Gerichtsprozess vergleichbar, der einen vernünftigen Ausgleich zwischen streitenden Parteien herbeiführt und insofern kein moralisches Urteil fällt. Stellt man Hegel vom Kopf auf die Füße, landet man bei der Revolutionstheologie, die Gottes (der Weltvernunft) Absicht im revolutionären Akt vollstreckt.

Die entscheidenden Stellen aus den Grundlinien der Philosophie des Rechts lauten: Der allgemeine Geist ist es, „der sein Recht – und sein Recht ist das allerhöchste – an ihnen [den Volksgeistern] in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt." (§ 340) Die Weltgeschichte „ist ein Gericht, weil in seiner [des allgemeinen Geistes] an und für sich seienden Allgemeinheit das Besondere, die Penaten, die bürgerliche Gesellschaft und die Völkergeister in ihrer bunten Wirklichkeit nur als *Ideelles* sind und die Bewegung des Geistes in diesem Elemente ist, dies darzustellen." (§ 341) „Die Weltgeschichte ist ferner nicht das bloße Gericht seiner [des allgemeinen Geistes] *Macht*, d. i. die abstrakte vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern, weil er [der allgemeine Geist] an und für sich *Vernunft* und ihr [der Vernunft] Für-sich-Sein im Geiste Wissen ist, ist sie [die Geschichte] die aus dem *Begriffe* nur seiner [des allgemeinen Geistes] Freiheit notwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit – die Auslegung und *Verwirklichung des allgemeinen Geistes*."[28]

28 Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820), in der Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 7, 503f. Hervorhebungen dort. Die Hinzufügungen in spitzen Klammern von mir, sie wollen der Verständlichkeit des komplizierten Satzbaus dienen.

Reinhard Feiter

Trösten ≠ oder: Die Kunst, nicht trösten können zu wollen

„Ich erzähle nichts Ungewöhnliches, wenn ich sage, ich hätte überall, wo ich war, Gedichte aufgesagt und verfaßt", schreibt die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Ruth Klüger in ihrem Buch „weiter leben. Eine Jugend".[1] 1931 in Wien als Tochter einer jüdischen Mutter geboren, wurde sie als Zwölfjährige zusammen mit ihrer Mutter nach Theresienstadt deportiert und kam von dort über Auschwitz ins Konzentrationslager Christianstadt; und die Geschichte dieser Jugend erzählt sie hier.

„Ich erzähle nichts Ungewöhnliches, wenn ich sage, ich hätte überall, wo ich war, Gedichte aufgesagt und verfaßt. Viele KZ-Insassen haben Trost in den Versen gefunden, die sie auswendig wußten. Man fragt sich, worin denn das Tröstliche an so einem Aufsagen eigentlich besteht. Meistens werden Gedichte von religiösem oder weltanschaulichem Inhalt erwähnt oder solche, die einen besonderen emotionalen Stellenwert in der Kindheit des Gefangenen hatten. Mir scheint es indessen, daß der Inhalt der Verse erst in zweiter Linie von Bedeutung war und daß uns in erster Linie die Form selbst, die gebundene Sprache, eine Stütze gab. Oder vielleicht ist auch diese schlichte Deutung schon zu hoch gegriffen, und man sollte zu allererst feststellen, daß Verse, indem sie die Zeit einteilen, im wörtlichen Sinne ein Zeitvertreib sind. Ist die Zeit schlimm, dann kann man nichts Besseres mit ihr tun, als sie zu vertreiben, und jedes Gedicht wird zum Zauberspruch."[2]

Die folgende Überlegung über das Trösten bewegt sich nicht in den Bahnen einer schwergewichtigen Theodizee, und sie hebt auch nicht auf die Begleitung schwerkranker oder trauernder Menschen ab. Mich interessiert das Trösten als ein eher alltäglicher Vorgang – unter Umständen sogar in außerordentlichen Situationen. Das Trösten kommt insofern zur Sprache als ein Moment dessen, was Eberhard Hauschildt „Alltagsseelsorge" genannt hat.[3]

Doch so alltäglich das Trösten auch faktisch ist, ich wende mich damit einem Geschehen zu, das, nachdem es in der Christentumsgeschichte für lange Zeit eine höchst prominente Rolle gespielt und auch eine bedeutende Tradition seiner Reflexion hervorgerufen hat, bis vor nicht allzu lan-

1 Ruth Klüger, weiter leben. Eine Jugend, Göttingen 1992, 122.
2 Ebd., 122f.
3 Vgl. z.B. Eberhard Hauschildt, Alltagsseelsorge, in: Uta Pohl-Patalong / Frank Muchlinsky (Hgg.), Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, Hamburg 1999, 8-16.

ger Zeit jahrzehntelang in ein fast schon verschämtes Schweigen gehüllt war. Der Generalverdacht gegen eine Religion als Vertröstung hat hier seine Spuren hinterlassen.[4] Von daher ergibt sich denn auch die Schrittfolge der Überlegung, die nach einer exemplarischen Situationsanalyse und einem historischen Exkurs eine psychologische Vergewisserung unternimmt sowie eine zweifache Orientierung versucht.

1. Fraglichkeit und Fraglosigkeit

Trösten ist ein bekanntes und vertrautes Geschehen. Wer hat noch nie zumindest eine Trost-Bemühung erfahren, oder hat noch nie versucht, sich über etwas hinwegzutrösten? Wem war noch nie trostlos zumute, oder wer ist im Versuch zu trösten noch nie gescheitert? – Beim Trösten ist das wie bei praktisch-theologischen Gegenständen überhaupt keine nebensächliche Angelegenheit. Es ist vielmehr der Punkt, wo die Reflexion ihren Ausgang nehmen muss: das Trösten als etwas, das bekannt und vertraut ist, mit dem wir je schon in dieser oder jener Weise umgehen und das wir in der einen oder anderen Weise immer schon befragen.

Ich stelle deshalb zunächst Ansichten bzw. Äußerungen von Studierenden der Universität Münster vor, die diese am Beginn eines Seminars zum Thema „Trösten" zusammengetragen haben. Natürlich haben diese Nennungen nicht die Validität einer repräsentativen Erhebung, gleichwohl legen sie zeitgenössische Sichtweisen und Plausibilitäten frei und sind im konkreten Lernprozess ja auch unhintergehbare Ausgangs- und Anknüpfungspunkte. Ich stelle die Äußerungen der Studierenden aus der Eröffnungsphase des Seminars hier allerdings in einer bereits systematisierten Weise vor.

Zunächst, es gibt eine sehr hohe Übereinstimmung unter den Studierenden. Es gibt viele wortwörtliche Mehrfachnennungen, andere Äußerungen überschneiden sich sachlich.[5] Die Spitzenreiter sind: **Zuhören** und **Zeit / Zeit haben**, gefolgt von **Nähe**, **Aufrichtigkeit / Ehrlichkeit / Authentizität** und **Verständnis**.

---

4 Zum neueren Trost-Diskurs in der Praktischen Theologie evangelischer und katholischer Provenienz vgl. z.B. Holger Eschmann, Theologie der Seelsorge. Grundlagen, Konkretionen, Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2000, 121-152; Georg Langenhorst, Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess, Ostfildern 2000. Eine kritische Auseinandersetzung führt Henning Luther, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, Praktische Theologie 33 (1998)163-176. Weitere Literatur in: Günter Stemberger / Eike Kohler, Art. Trost, in: TRE XXXIV (2002), 143-153; Georg M. Eisenstein, Art. Trost, in: LThK^3 X (2001), 271; Ottmar Fuchs / Georg M. Eisenstein, Art. Trostlosigkeit, a.a.O., 271f.

5 Die Äußerungen der Studierenden sind im Folgenden durch Fettdruck hervorgehoben.

Die Übereinstimmung erschöpft sich aber nicht nur in Einzelheiten. Vielmehr lassen sich vier große Tendenzen namhaft machen:

- Erstens überwiegen bei weitem die Nennungen, die Trost transitiv verstehen. Trost kommt vornehmlich in den Blick als etwas, das anderen gegeben wird, anderen gespendet werden soll. Im Grunde gibt es nur zwei Nennungen, die ein intransitives Verständnis, Trösten als Sich-Trösten, zumindest nicht ausschließen: die **Schokolade**, die mehrfach genannt wird, und die **Hoffnung**, die jedenfalls einmal *nicht* mit dem Verb „geben" verbunden war.
- Zweitens beziehen sich die meisten Nennungen auf verbale Kommunikation. Trösten wird nahezu ausschließlich als ein Vorgang verstanden, der sich in und als Gespräch vollzieht. Zur durchgängigen und auch prominenten Nennung des Zuhörens kommen: die ausdrückliche Erwähnung von **Gesprächsmöglichkeit** oder Nennungen wie z.B. die **Situation in Worte fassen** und dann auch Umstände oder nonverbale Anteile des Gesprächs: **Gesten verstehen**, **in den Arm nehmen**, **Ruhe**, **angenehme Atmosphäre**. Demgegenüber werden nur vereinzelt genannt: **die Unterstützung (auch weiterhin)**, die auf das Gespräch zumindest nicht festgelegt ist, und **gemeinsame Aktivitäten (Spaziergänge, trinken, essen,...)**.
- Verstärkt wird dieser Befund durch eine dritten Umstand: Die Vorstellungen, die hinsichtlich des Tröstens benannt werden, sind unmittelbar polarisiert. Es werden sofort Verhaltensweisen benannt, die als gut, angemessen oder wünschenswert empfunden oder die als unerwünscht, hinderlich bzw. geradezu deplaziert angesehen werden – und abgelehnt werden: **Phrasen**, **Floskeln**, **Standardsprüche**, **viel Quatschen**.
- So ist schließlich viertens zu konstatieren, dass die Bestimmung des Gesprächs hinsichtlich seines Gehaltes, durchgehend negativ geschieht. Als eine gewisse Ausnahme kann vielleicht gelten: **Entscheidung liegt beim Trostbedürftigen**. Aber insgesamt dominiert die Negation im Ausschluss von: **Leid rechtfertigen**, **Schuldfrage stellen**, **gute / weise / „man sollte"-Ratschläge** geben. All das wird ausgeschlossen, fällt unter das „Vertrösten" als Oberbegriff alles dessen, was nicht sein darf bzw. als unangemessen erachtet wird. Deutungen oder Handlungsorientierungen scheinen insofern nicht in das tröstende Gespräch zu gehören.

So wird das Trösten insgesamt aber als ein höchst anspruchsvolles Unternehmen erachtet, das alltägliche Verhaltensweisen und zumal zeitlich enger begrenzte Interaktionen ausschließt. **Aufmuntern** oder **ablenken** scheiden deshalb aus. Trösten erfordert: **Zeit haben**, **innerlich präsent sein**, **Signalisieren „ich bin da"**.

Zusammengefasst: „Trösten" tritt auf als (1) Handeln am anderen Menschen, (2) das sich vornehmlich in und als Gespräch vollzieht, (3) dessen Gehalt aber nur negativ umrissen werden kann, nämlich in Abgrenzung vom „Vertrösten"; und dieses Verständnis erfreut sich ganz offensichtlich einer hohen Zustimmung.

Nun sind damit gewiss zentrale Momente dessen genannt, wie Trost geht und was in der tröstlichen Zuwendung zu beachten oder zu vermeiden ist. Allerdings so fraglos, wie es scheint, ist ein so verstandenes Trösten nicht; und aus diesem Grunde werfe ich einen kurzen Blick in die Historie.

2. Von steilen und mäandernden Diskursen

Die Geschichte der Praxis des Tröstens ist – soweit ich sehe – erst noch zu schreiben.[6] Wenn sie geschrieben würde, dann wären für mich vier Gestalten auf jeden Fall zu berücksichtigen: Boethius und Meister Eckhart, Martin Luther und Ignatius von Loyola.

2.1 Trost als Stelle einer Gott-Unmittelbarkeit

Martin Luther (1483-1546) und Ignatius von Loyola (1491-1556) dürften nicht fehlen, denn sie sind „Reformatoren des Trostes". Ob Luther und Ignatius so ohne Weiteres parallelisiert werden können, sei dahingestellt, für den praktisch-theologischen Diskurs ist jedoch bedeutsam: Beide, Ignatius wie Luther, heben in ihrer Theologie bzw. Seelsorgepraxis den Trost hoch auf den Schild; und beide tun sie es, indem sie ihn identifizieren als die Stelle einer Gott-Unmittelbarkeit. Trost ist – so sehr dazu Menschen in den Dienst genommen werden – eine unmittelbare Gottesgabe.

„Siehe", heißt es zum ersten Gebot in Luthers *Großem Katechismus*, „da hast du nun, was die rechte Ehre und Gottesdienst ist, so Gott gefällt, (…) daß das Herz keinen andern Trost noch Zuversicht wisse, denn zu ihm"[7]; und in den *Geistlichen Übungen* des Ignatius gewinnt die Unterscheidung von Trost und Trostlosigkeit ja deshalb eine geradezu strategische Bedeutung, als die Tröstung „‚ohne Ursache': ohne jedes vorherige Verspüren oder Erkennen irgendeines Gegenstandes, durch den diese Tröstung mittels der eigenen Akte von Verstand und Willen käme"[8], *das* Kriterium dafür abgibt, dass in der Situation der Wahl Gott am Werke ist.[9]

---

6 Einzelstudien verzeichnen Günter Stemberger / Eike Kohler, a.a.O., 152f.

7 Martin Luther, Deutscher Katechismus, in: BSLK[12], 563.

8 Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übers. von Peter Knauer, Würzburg 32003, 133 (Nr. 330).

9 Der Trost bzw. die Tröstung treten bei beiden in einer immer schon seelsorglichen Perspektive und insofern auch nicht isoliert auf, sondern als die zentralen Determinanten einer Situation, in der der Glaube durch die „Anfechtung" (Luther)

So sind diese beiden aber „Reformatoren", indem sie auch restituieren, was ein Grundzug der biblischen Zeugnisse ist: Trost ist Gottes Sache. Allein von ihm, dem „Gott allen Trostes" (2. Kor 1,3), kann der Mensch diesen erwarten; und mit ihm ist im Zweifelsfall auch in Klage und Anklage auszufechten, was es auszutragen gibt. Weshalb ja die Freunde des Ijob zu „leidigen Tröstern" (Ijob 16,2) werden, weil sie meinen, sich da einmischen zu dürfen. Und weist nicht vielleicht in dieselbe Richtung der Umstand, dass *parakaleo* bei Paulus teils mit „trösten", teils aber auch mit „ermahnen" zu übersetzen ist?[10] Dass nämlich – so schwer sich das auch mit heutigen Plausibilitäten vermitteln lässt – die menschliche Trostbemühung zuletzt nur „Ermahnung" sein kann: Menschlicher Trost ist Anleitung, den Trost da zu suchen, wo er überhaupt nur zu finden ist, und deshalb auch dringliche Einladung dazu – eben Ermahnung.

2.2 Vielfalt des Tröstens und der Trostgründe

Auch Boethius (470-524) und Meister Eckhart (um 1260-1328) dürften in einer Geschichte des Tröstens jedoch nicht fehlen, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen bezeugen die beiden die erstaunliche Kontinuität des Trost-Diskurses von der Antike bis hinein ins Mittelalter, in dem Trösten ganz wesentlich auch Sich-Trösten meint, wie es gerade des Boethius Schwanengesang, seine im Gefängnis verfasste Schrift *Trost der Philosophie*, eindrücklich vor Augen stellt.[11]

Zum anderen sollten Boethius und Eckhart vertreten sein, um zu befremden, zu verunsichern. Denn für heutige Leserinnen und Leser ist es schon sehr befremdlich, wie etwa Meister Eckhart in seinem *Buch der göttlichen Tröstung*[12] ohne jede Scheu alles zusammenträgt, was Menschen vielleicht trösten könnte, und wie deshalb seine Anleitung zur Einung des Seelengrundes mit Gott *und* Ratschläge, wie sie auf dem Markt zu hören sind, umstandslos nebeneinander stehen. Wer hätte das gedacht, dass eine Trostfigur, die nicht selten in Todesanzeigen auftaucht und den Schmerz durch den Dank zu vertauschen sucht, auch beim großen Eckhart zu finden ist: „Nun sage ich: Sintemalen dem Menschen, alles das, was gut oder tröstlich oder zeitlich ist, ihm auf Borg geliehen ist, was hat er dann zu klagen, wenn der, der es ihm geliehen hat, es zurücknehmen will? Er soll Gott danken, der es ihm so lange geliehen hat."[13]

Das ganze alte Repertoire von möglichen Trostgründen, ob sie nun bi-

– vgl. Holger Eschmann, a.a.O., 138-144 – oder durch die „Trostlosigkeit" (Ignatius) infrage gestellt wird.

10 Vgl. J. Thomas, Art. parakaleo, in: EWNT III (1983), 54-64.

11 Boethius, Trost der Philosophie. Lateinisch-deutsch, hrsgg. u. übers. v. Olof Gigon, 3., überarb. Aufl., München 1981.

12 Vgl. Meister Eckhart, Das Buch der göttlichen Tröstung, in: Deutsche Predigten und Traktate, hrsgg. u. übers. v. Josef Quint, München [7]1995, 101-139.

13 Ebd., 120.

blischer oder philosophischer Provenienz sind, ist hier noch zu finden. Boethius und Eckhart können daran erinnern, dass Menschen viele Gründe und Weisen kennen, sich und andere zu trösten – ob wir sie teilen oder nicht;[14] und diese Vielfalt in der eigenen Tradition vorzufinden, könnte uns auch vorsichtiger sein lassen im Hinblick darauf, was wir zunächst und zumeist ausschließen.

Trost finden Menschen in vielem: Die Musik kann trösten. Mit seinem Leierspiel hilft der junge David König Saul über seine dunklen Stimmungen hinweg (vgl. 1. Sam 16,23). Bilder haben ein Trostpotential, und dazu müssen sie nicht „schön" sein. Die Trostbilder schlechthin der Christenheit sind das Kreuz und die Pietà. Trost spenden Menschen sich und anderen auch in kleiner Münze. Dazu gehört die Ablenkung so gut wie die Spruchweisheit: „Besser ein trockenes Stück Brot und Ruhe dabei / als ein Haus voll Braten und dabei Streit" (Spr 17,1). Überhaupt gehören Essen und Trinken dazu, und körperliche Bewegung und auch die Dichtung.

3. Von Realitätsverlust und Realitätsgewinn

„Ist die Zeit schlimm, dann kann man nichts Besseres mit ihr tun, als sie zu vertreiben, und jedes Gedicht wird zum Zauberspruch", heißt es bei Ruth Klüger. Natürlich spricht hier auch die Literaturwissenschaftlerin, die die Anfänge deutscher Lyrik in den *Merseburger Zaubersprüchen* kennt, wie ja der ganze Text eine einzige Kette von Metaphern ist. Auch das „Vertreiben der Zeit" ist Metaphorik. Wir können die Zeit nicht vertreiben wie eine Fliege.

Im bereits erwähnten Seminar wurde lange über diese Aussage von Ruth Klüger diskutiert. Ein Teilnehmer meinte schließlich: Das, was Ruth Klüger da beschreibe, wie sie sich bei den endlosen Lagerappellen mit der Rezitation von Gedichten aufrecht gehalten habe, das habe für ihn geradezu den Charakter einer Widerstandshandlung. In der Situation, in der andere rund um die Uhr über sie verfügen, ihr den Tag einteilen, ihr die Lebenszeit, ihre Jugend rauben, reißt sie die Zeit wieder an sich, macht sie sie wieder zu ihrer eigenen Zeit. Mittels der Gedichte und des Rhythmus ihrer Verse, die die Zeit einteilen, teilt sie, Ruth Klüger, sich die Zeit ein.

Ich halte das für eine mögliche Interpretation. Vor allem aber ist damit im Kern beschrieben, was ich auch für eine mögliche Antwort halte auf die

14 Informative und als heuristische Raster praktisch-theologisch hilfreiche Typologien finden sich bei Günter Stemberger / Eike Kohler, Art. Trost, a a O., 147, und in Reinhard Schmidt-Rost, Trost oder Theodizee?, in: Michael Nüchtern (Hrsg.): Warum läßt Gott das zu? Kritik und Allmacht Gottes in Religion und Philosophie, Frankfurt a. M. 1995, 96f.

Religionskritik Sigmund Freuds (1856-1939), an welcher Kritik eine praktische Theologie des Tröstens nicht vorbeigehen sollte.

3.1 Illusion

Freuds Kritik ist nämlich durchaus hilfreich. Für ihn ist die Religion zwar Illusion, Produkt menschlicher Wünsche und ist der Trost der Religion kontraproduktiv, weil er verhindert, sich der Realität zu stellen. In der gewissenhaften Weise, dies zu beschreiben, macht Freud jedoch auf den gewichtigen Unterschied von Wunsch und Wunscherfüllung aufmerksam.

„Wir heißen", so Freud in *Die Zukunft einer Illusion*, „einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt …".[15] Das heißt, eine Illusion im engeren Sinne, in dem Freud diesen Terminus gebraucht, ist nicht mit jeder aus einem Wunschdenken entspringenden Vorstellung gegeben. Es ist auch nicht jeglicher Irrtum eine Illusion. Diese entsteht vielmehr, wenn der Wunsch nach *Erfüllung* des Wunsches dazu führt, die Realität zu leugnen und zu verdrehen.

Dass Wünsche selbst eine Realität sind, ist ja schwer zu leugnen. Aber mehr noch: Wünsche bewegen uns immer auch dazu, das, was ist oder geschehen ist, nochmals neu und anders in den Blick zu nehmen, es einer Neubewertung zu unterziehen – und nicht immer zu Unrecht. Wünsche befähigen uns zudem, auf das, was ist oder geschehen ist, so oder so handelnd einzugehen – und wie notwendig ist das! Als 1792 das britische Parlament den Sklavenhandel im Empire durch Gesetz verbot, fragte William Wilberforce, der Vorkämpfer dieses Gesetzes, einen Freund: „Und, was wollen wir jetzt abschaffen?"[16] Illusionär werden die Sicht auf und der Umgang mit der Welt erst dann, wenn die wechselseitige kritische Korrektur zusammenbricht zwischen dem, was ich wünsche, und dem, was ich erlebe bzw. was mir begegnet.

Insofern gibt Freud einer praktischen Theologie des Tröstens aber ein Kriterium an die Hand, auch wenn es nur negativer Art ist: Es darf keine Wunscherfüllung simuliert werden. *Die Differenz zwischen Wunsch und Wunscherfüllung ist auszuhalten.*

3.2 Übergangsobjekt

Der Spalt zwischen Wunsch und Wunscherfüllung kann aber nicht nur Einfallstor eines infantilen Realitätsverlusts sein. Vielmehr kann der Spalt

15 Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion (Erstveröffentlichung: 1927), in: ders., Massenpsychologie und Ich-Analyse; Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt a. M. 1993, 134.

16 Rupert Neudeck erzählte diese Anekdote am 27. 5. 2005 in Münster – anlässlich der Verleihung des Doktors der Theologie ehrenhalber an ihn durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster.

zwischen Wunsch und Wunscherfüllung auch zum Ausgangspunkt eines gerade erwachsenen Realitätsbezugs werden; und das ist die zentrale Entdeckung des Kinderarztes und Analytikers Donald W. Winnicott (1896-1971).

Winnicott ist der Entdecker des dann von ihm so genannten *Übergangsobjekts*.[17] Das bekannteste Übergangsobjekt der Welt ist vielleicht die Schmusedecke von Linus aus der Schar der *Peanuts*. Decken, Kinderschlafsäcke, Taschentücher, sogar einzelne Fäden, natürlich Puppen, der Teddybär oder andere Stofftiere *können* Übergangsobjekte *werden*, wenn und insofern sie nicht nur helfen, die Abwesenheit der Mutter, den zeitweiligen Entzug der allmächtigen Ernährerin zu überstehen, sondern auch kreativ zu verarbeiten.

Ohne die gesamte Theorie auszubreiten,[18] lässt sich das Übergangsobjekt am leichtesten charakterisieren in Absetzung vom Fetisch. Der Fetisch ersetzt die andere, die abwesende Person, wie nach Karl Marx das Geld als Fetisch an die Stelle wirklicher menschlicher Beziehungen zur Welt tritt. Im Übergangsobjekt aber wird nicht eine Wunscherfüllung simuliert wie im Fetisch, sondern es wird die Differenz zwischen Wunsch und Wunscherfüllung gerade aufrechterhalten. Der Teddybär z.B. ersetzt nicht die Mutter, sondern repräsentiert sie. Winnicott sagt, das Übergangsobjekt „ist" nicht die Mutter (oder die Mutterbrust), sondern „bedeutet" sie.[19] Anders gesagt: Das Übergangsobjekt hält die Mutter anwesend *als* eine abwesende.

Damit ist ein zweites, ein positives Kriterium gegeben, sogar ein Kriterium für erwachsene Religiosität, die sich nämlich durch diese Fähigkeit auszeichnet, *das Abwesende als Abwesendes anwesend zu halten*.

3.3 Symbolisierung

Ähnlich wie bei Freud resultiert daraus auch bei Winnicott eine Kultur- bzw. Symboltheorie, allerdings eine andere.[20]

Das Kind, das mit dem Teddybär spricht, hat nicht eine gestörte Beziehung zur Realität, sondern es realisiert eine Störung, die in die ursprüngliche Symbiose einbricht; und so kann es sich ereignen, dass das Kind zu *spielen* beginnt. Das heißt, es entdeckt den Spielraum zwischen sich und anderem, und die Eigenart von anderem, nicht einfach Teil des eigenen

17 Vgl. Donald W. Winnicott, Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart [10]2002, 10-36.

18 Vgl. Werner Sesink, Vermittlungen des Selbst. Eine pädagogische Einführung in die psychoanalytische Entwicklungstheorie D. W. Winnicotts, Münster 2002.

19 Vgl. Donald W. Winnicott, a.a.O., 15.

20 Vgl. Heribert Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg i. Br. 1994, 161-197; Andreas Odenthal, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002, 101-192.

Selbst, sondern Anderes zu sein, als Anderes aber das Angebot zu enthalten, damit umzugehen und eine Bedeutung „für mich" zu gewinnen.

Kulturelle Hervorbringungen, Welt- und Lebensdeutungen sind nach Winnicott deshalb nicht – wie bei Freud – vielleicht unverzichtbare, aber nichtsdestoweniger bloße Kanalisierungen des Lebens, sondern sie haben realitätserschließende Funktion: Wie aber das Übergangsobjekt wirklich ein *Übergangs*objekt ist, denn es geht ja um die Ablösung von der Mutter, so ist nun das Symbol für Winnicott ein *Beziehungs*begriff. Symbol meint im Klartext immer Symbolisierung. Und wie das Übergangsobjekt das Abwesende als Abwesendes anwesend hält, so kann auch die Symbolisierung nur mittels eines „Paradoxon" beschrieben werden: „Das Kleinkind erschafft das Objekt, aber das Objekt war bereits vorher da, um geschaffen und besetzt zu werden."[21] Bzw. umgekehrt formuliert und symboltheoretisch verallgemeinert: Damit ein Subjekt im angebotenen Symbol einen Sinn finden kann, muss das Subjekt diesen zugleich selber erfinden, neu hervorbringen können.

Damit Symbolisierung geschieht, muss etwas gegeben sein – wie etwa im Beispiel Ruth Klügers die Balladen, die sie aufgrund ihrer bürgerlichen und bildungsbeflissenen Herkunft auswendig kannte; und diese Balladen stellten allein schon mit ihrer Rhythmik ein Angebot dar. Wie auch der Teddybär für das Kleinkind ein Angebot ist und bereits in seiner physischen Beschaffenheit (flauschig und weich bzw. fähig, Deformationen zu überstehen) einen Vorschlag unterbreitet, damit so oder so umzugehen. Damit Symbolisierung geschieht, muss die Bedeutung, der Sinn aber zugleich von Menschen dem Gegebenen (neu) verliehen werden können. Es muss das Angebotene, Vorgeschlagene in Annahme und Antwort bewahrheitet werden.[22]

Davon ausgehend kann aber als ein drittes Kriterium, und zwar als ein Kriterium dafür, wie Trost geht, der *nicht* zur Vertröstung degeneriert, das Desiderat benannt werden, *das Paradox der Symbolisierung auszuhalten*.

4. Zwischen Lebenskunst und Lebensverheißung

Die zusammengetragenen Momente bilden gewiss erst eine vorläufige Skizze, sie bergen andererseits aber auch eine Fülle von möglichen Fortführungen. Ich beschränke mich auf zwei Momente.

---

21 Vgl. Donald W. Winnicott, a.a.O., 104.

22 Zur hier auftauchenden „responsiven Differenz" (B. Waldenfels) und dem Unterschied zwischen dem Eingehen auf vorgezeichnete Möglichkeiten, dem Annehmen und Ablehnen eines Angebots und dem Antworten auf Ansprüche vgl. Reinhard Feiter, Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie, Münster 2002, 181ff.

4.1 Trösten: mehr als Zu-spruch und Zu-hören

Trösten ist ein vielgestaltiges Geschehen. Tröstende tun sich keinen Gefallen, wenn sie den Rahmen zu eng stecken. Die Einschränkung des Tröstens auf die wortsprachliche Interaktion, auf das Gespräch bedeutete sogar, einen Vorgang zu prolongieren, in der die christliche Seelsorgepraxis selbst zu einer Entleerung des Tröstens beigetragen und sie dem religionskritischen Generalverdacht ausgesetzt hat.

Das Grimm'sche *Wörterbuch der Deutschen Sprache* kann dies in Erinnerung rufen, wenn es ausführt: „(...) einmal drückt trost passivisch die empfindung der festigkeit aus (‚vertrauen, hoffnung, zuversicht'), dann die gewährung (bzw. das empfangen) von festigkeit durch die tat (‚hilfe, schutz, rettung, hilfeversprechen'). in mhd. Zeit überwiegt diese konkrete bedeutung (...) die in der neueren zeit allmählich mehr und mehr vordringende bedeutung kann man umschreiben mit ‚festigkeit, die durch zuspruch als seelische stärkung gegeben oder erhalten wird' (...)." So heißt es schließlich: „(...) diese neuere bedeutung, die trost weniger als sichtbare hilfe denn als seelische stärkung zeigt, erwächst aus der religiösen verwendung des wortes."[23]

So wenig ich nun umgekehrt einer Verengung des Tröstens auf praktische Hilfe bzw. auf effektive Veränderung von Situationen das Wort reden möchte: Es ist ein Alarmsignal, dass die religiöse Verwendung der Worte „Trost" und „Trösten", die Hilfe zum alleinigen Hilfe*versprechen* hat werden lassen; und die Gefahr, dass das Trösten dann eben zur bloßen Vertröstung degeneriert, wird nicht schon dadurch gewendet, dass nun der Zuspruch auf das Zuhören reduziert wird oder dass das tröstliche Gespräch sein Modell und seinen normativen Rahmen von der therapeutischen Beziehung her nimmt.

Als Reaktion auf eine bevormundende Verkündigung bzw. auf einen bevormundenden Umgang mit Menschen in Krisensituationen war das Sich-zurück-Ziehen auf zumindest therapieartige Gesprächsformen in der Seelsorge verständlich und unumgänglich. Es ist insofern auch bezeichnend, dass in den Äußerungen der Studierenden ähnlich wie z.B. in der klientenzentrierten Gesprächstherapie bestimmte Verhaltensweisen ausgeschlossen werden, als da wären: bagatellisieren, moralisieren, Ratschläge geben, ausfragen oder von sich selbst reden.

Allerdings, das Einhalten solcher Anweisungen *kann* am Grundproblem vorbeigehen. Denn nicht das Angebot, nicht der Vorschlag, noch nicht einmal der Anspruch auf Sinnstiftung verhindert den Trost, sondern die Nichtbeachtung der paradoxen Struktur der Symbolisierung: dass eine Person in der angebotenen Deutung oder (gemeinsamen) Handlung einen Sinn nur finden kann, wenn die Person diesen Sinn selber hervor-

23 Art. Trost, in: Deutsches Wörterbuch, XI/1, 903; ausführlich dazu: Volker Weymann, Trost? Orientierungsversuch zur Seelsorge, Zürich 1989, 41-48.

bringt. Insofern ist nicht weniger bezeichnend – worauf Josef Sudbrack hingewiesen hat[24] – dass Ignatius gar keinen Exerzitien-*Meister* kennt, sondern nur einen, „der die Übungen gibt", „der einem anderen Weise und Ordnung dafür angibt, sich zu besinnen oder zu betrachten";[25] und wiewohl Ignatius eine „erlaubter- und verdienstlicherweise" geschehende Einwirkung auf Menschen durchaus konzediert, ist es für ihn dennoch „beim Suchen des göttlichen Willens angebrachter und besser, daß der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt".[26]

Der Trost im transitiven Sinne, der Trost den ich spende, ist deshalb entweder wirklich „Spende", in der etwas gegeben, übereignet wird, meinen Machtbereich verlässt, das heißt, Trösten im transitiven Sinn geht über in das Trost-Finden der anderen Person, oder Trost findet nicht statt; und deshalb gibt es einen Punkt, wo selbst das unverzichtbare Zuhören dann doch ambivalent werden kann.

4.2 Trösten: die Kunst, nicht trösten können zu wollen

Die Passage nämlich, der Übergang vom Trösten zum Sich-Ereignen des Trostes, wo ich für jemand anderen nichts mehr tun kann, sondern selber getrost sein muss, dass es sich ereignet, ist gefährlich. Hier erstehen viele Versuchungen.

Die letzte von mir genannte Maßgabe der Studierenden für das Trösten lautete: „Signalisieren ‚ich bin da'". Ich habe diesen Punkt zuletzt genannt, weil er in gewisser Weise auch die „Spitzenaussage" darstellt. Denn wer wollte bezweifeln, dass in unzähligen und sowohl in den gewöhnlichsten wie in den schlimmsten Situationen menschlichen Lebens, anderen Menschen tröstlich beizustehen, zuerst verlangt und zuletzt nur heißen kann, da zu sein – sich die Zeit zu nehmen, um da zu sein und zuzuhören und unter Umständen auch nur gemeinsam zu schweigen.

Zumindest bibelfeste Theologinnen und Theologen könnten aber auch erschrecken über den Anspruch, der hier erhoben, und über das latente Versprechen, das hier gegeben wird. Denn „Ich bin der ‚Ich-bin-da'", „Ich bin bei euch" ist der Name unter dem sich Gott Israel offenbart hat und ist in dieser Endzeit seine Verheißung in Jesus Christus.

Wie selten einmal konvergieren hier wirklich humanwissenschaftliche und theologische Optionen: Der Trost als Stelle einer Gott-Unmittelbarkeit menschlicher Existenz, den Luther und Ignatius betonen, und Winnicotts Theorie des Übergangsobjekts, das nicht ersetzt, sondern das Abwesende *als* Abwesendes anwesend hält, konvergieren nämlich im Desiderat eines Tröstens, das in der Kunst besteht, nicht trösten können zu wollen, und

24 Vgl. Josef Sudbrack, Geistliche Führung. Zur Frage nach dem Meister, dem geistlichen Begleiter und Gottes Geist, Freiburg i. Br. 1981, 18.

25 Vgl. Ignatius, a.a.O., 27ff., hier: 27 (Nr. 2).

26 Ebd., 32 (Nr. 15).

damit auch eine schlechte Vertröstung jeglicher Art auszuschließen. – Die eingangs genannte Tendenz der Studierenden, das Trösten nicht über einen *bestimmten* Trostgehalt, sondern in seinem *Vollzug* (negativ) zu umreißen, trifft deshalb auch einen zentralen Punkt der Fragestellung.

Vertrösten im Wortsinne heißt, einem Menschen, der mit einem bestimmten Wunsch an mich herantritt, die Erfüllung seines Wunsches für einen späteren Zeitpunkt in Aussicht zu stellen. In vielen Alltagssituationen ist das ebenso unumgänglich, wie es eine wahrhaftige Reaktion darstellen kann. Problematisch wird es erst, wenn meinerseits entweder nicht der Wille existiert oder überhaupt nicht die Möglichkeit besteht, das Erfragte oder Erwünschte zu geben. Das Vorenthalten als solches kann zu Recht und zu Unrecht geschehen. Die Grenze zum Vertrösten im pejorativen Sinn wird in der Täuschung überschritten. Doch die Täuschung, die hier stattfindet, kann in ihrem Grundzug auch den Täuschenden selbst verborgen bleiben. Das Perfide einer Vertröstung liegt nämlich zuletzt darin, dass ich den Wunsch und dann die Hoffnung der anderen Person dazu missbrauche, *sie an mich zu binden*, sie zu mir zurückkommen, vielleicht immer wieder zurückkommen zu lassen. Dann aber wird mit Nichtigem zu trösten versucht und bleiben die Antworten Betrug, wo Zuzuhören schon Trost bedeutete (vgl. Ijob 21,1.34).

Nicht trösten *können zu wollen*, meint insofern beiden Versuchungen zu widerstehen. Die erste Versuchung heißt: „Ich will, dass *mein* oder *unser* (kirchliches, christliches) *Sinn*angebot dich tröstet." Die quasi klassische Vertröstung ist Herrschaftsausübung in der Form der Indoktrination. Aber auch der anderen Versuchung ist zu widerstehen, nämlich: „Ich will, dass *ich* dich tröste durch *meine* Zuwendung, durch *mein* Verständnis, durch *mein* Engagement, durch die Zeit, die ich dir schenke." Dadurch Selbst-Bestätigung erfahren zu wollen, dass ich es vermag oder auch dass wir es *vermögen*, dich zu trösten, mag in der Praxis sogar der Kern von Vertröstung sein.

Trösten bleibt als Lebenskunst eine Lebensverheißung, und deren Bewahrheitung besteht in der Kunst, nicht trösten können zu wollen.

Jochen Cornelius-Bundschuh

Differenzierung und Konzentration

Überlegungen zur Bedeutung des Gottesdienstes für die Einheit des Protestantismus

Die evangelische Kirche in Deutschland befindet sich in einem Wandlungsprozess. In ihrem Impulspapier „Kirche der Freiheit" hat die EKD die Herausforderungen mit einigen Stichworten benannt: „Demografische Umbrüche, finanzielle Einbußen, die Spätfolgen zurückliegender Austrittswellen, hohe Arbeitslosigkeit, globalisierter Wettbewerb." Zugleich wird als Chance wahrgenommen, dass Religion gesellschaftlich an Bedeutung gewinnt: „Es wird neu nach Gott gefragt." Kommt es zu einem grundlegenden Paradigmen- und Mentalitätswechsel vor allem bei den Engagierten, so das Papier, wird ein „Wachsen gegen den Trend möglich"[1]. Gut protestantisch wird gegenwärtig intensiv über diese Analyse, die Ziele und Perspektiven, vor allem aber über die theologischen Grundlagen dieses Textes gestritten.

Mit seinem Religionsverständnis und mit seinem Kirchenbegriff knüpft er an Überlegungen an, die Dietrich Rössler und andere schon in den siebziger Jahren vorgetragen haben. Aufgabe der Praktischen Theologie ist es danach, „die Religion als Auslegung der Grunderfahrung des menschlichen Daseins zur Geltung zu bringen."[2] In der evangelischen Kirche geschieht dies in angemessener Weise, wenn sie das „Grundverhältnis ihrer Glieder", das mit dem Begriff der christlichen Freiheit zu kennzeichnen ist, „an sich selbst als überindividueller Institution abzubilden"[3] versucht.

An der entscheidenden Schnittstelle zwischen Analyse und Perspektive bezieht sich das Impulspapier auf eine von Rössler pointiert formulierte Erkenntnis: Das Christentum begegnet in der Neuzeit in dreifacher Gestalt: als kirchliches, öffentliches und privates Christentum.[4] Das Verhältnis dieser drei Gestalten wird von dem früheren Tübinger Praktischen Theologen als vielschichtig und spannungsreich beschrieben: Das private und das öffentliche Christentum lassen sich nicht (mehr) durch die Kirche kontrollieren. Jede Gestalt hat ihr eigenes Recht und ihre eigene Dynamik. Freiheit bestimmt ihr Miteinander. Für die „Vernunft der Religion"[5] sind Mehrdeutigkeit, Differenziertheit und konsequente

1 Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, 7.
2 D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986, 102.
3 Rössler, Grundriß, 275.
4 Rössler, Grundriß, 79-83.
5 D. Rössler, Die Vernunft der Religion, München 1976.

Orientierung an neuzeitlicher Subjektivität konstitutiv; in ihnen kommt die fundamentale Bedeutung der Person im Christentum zum Ausdruck. Die christliche Religion muss in der Gegenwart damit leben, dass sie zunehmend „auseinander geht in das geschichtlich Gewordene, ins Konkrete, ins Individuelle."[6] Dieser Prozess ist unumkehrbar. Die kirchlichen Steuerungsmöglichkeiten sind begrenzt, auch wenn es Aufgabe der Kirche bleibt, Verantwortung für die unterschiedlichen Felder zu übernehmen: im kirchlichen Christentum primär für Gottesdienst und Predigt, im öffentlichen für die Bildung, im privaten für die Seelsorge.[7]

Dreißig Jahre später haben sich im EKD-Papier die Perspektiven verschoben: Einerseits ist der Prozess der Differenzierung weiter vorangeschritten und wird als unhintergehbare Bedingung kirchlicher Existenz akzeptiert. Andererseits gewinnt kirchenpolitisch ein integratives Interesse an Bedeutung, das die Steuerungsmöglichkeiten der Organisation neu bewertet. Die Kirche wird als diejenige Handlungsinstanz präsentiert, die in der Lage ist, Einheit und Profil in und zwischen allen drei Gestalten des neuzeitlichen Christentums zu sichern. In Analogie zum Böckenförde-Axiom erklärt das *Impulspapier*: „Das private und das öffentliche Christentum leben von den Voraussetzungen, die sie selbst nicht hervorbringen können; das kirchliche Christentum gehört zu diesen Voraussetzungen. Gleichgültigkeit gegenüber der äußeren Gestalt der Kirche wäre deshalb ein Irrweg. Die gemeinsame Sorge aller Christinnen und Christen muss vielmehr darauf gerichtet sein, die äußere Gestalt der Kirche zu stärken."[8]

Zugleich werden *Leuchtfeuer* angezündet, die ihre Attraktivität durch „Profilierung" und „Wettbewerb" gewinnen und konsequent auf Differenzierung setzen. Einheit wird nun über zentrale Steuerung und einen (eher vagen) Kanon an Grundaufgaben und geistlichen und seelsorgerlichen Kernvollzügen definiert, die einem „vergleichbaren Anspruchs- und Qualitätsniveau"[9] genügen sollen. Wie diese Standards inhaltlich zu bestimmen sind und wie es konkret zu einer Integration kommen kann, wie z.B. Diakonie und kirchliches Handeln näher zusammenrücken sollen[10], bleibt offen.

Mit dem *Impulspapier* verbindet Rössler das Interesse an einer gepflegten Weiterentwicklung des evangelischen Glaubens in allen drei Gestalten, für die die Kirche eine besondere Verantwortung trägt. Zugleich werden ihre Steuerungsmöglichkeiten von ihm aber deutlich skeptischer eingeschätzt und die Eigenständigkeit und Freiheit der anderen Gestalten

6 Rössler, Vernunft, 125.
7 Vgl. Rössler, Grundriss, 82
8 Kirche der Freiheit, 45.
9 Kirche der Freiheit, 53.
10 Die wenigen Sätze in *Leuchtfeuer 8* deuten darauf hin, dass es eher um einen Prozess der Verkirchlichung des diakonischen Handelns geht.

neuzeitlichen Christentums gegen jeden Zwang zur Verkirchlichung verteidigt. Während die im *Impulspapier* angezündeten *Leuchtfeuer* konsequent als Ausformungen kirchlich zu fassender Existenz beschrieben sind und dementsprechend auch kirchlich organisiert werden sollen, hat Rössler das Gewicht des „freien" öffentlichen und privaten protestantischen Christentums betont. Nur im ungezwungenen Zusammenspiel der drei Gestalten entwickelt sich für ihn das neuzeitliche protestantische Christentum, bleibt es als Religion gesellschaftlich relevant.

Die folgenden Überlegungen nehmen den Impuls auf, die Verantwortung der Kirche für die Entwicklung des neuzeitlichen Christentums in allen seinen Gestalten ernst zu nehmen. Sie fragen, welche Rolle der Gottesdienst in diesem Gegenüber von Differenzierung und Einheit spielen kann und versuchen drei Thesen durch Ausführungen zur verbindenden Kraft von Gottesdienstordnungen und einige Konkretionen plausibel zu machen:

1. In der Orientierung an grundlegenden gottesdienstlichen Strukturen findet die Einheit des protestantischen Christentums einen angemessenen Ausdruck.
2. Die Sozialgestalten der Kirche tragen zur Integration bei, indem sie ihr vielfältiges Handeln an den Grundvollzügen nach CA VII ausrichten und dadurch den anderen Gestalten prägende und prägnante Formen zur Verfügung stellen.
3. Gottesdienstordnungen, die den evangelischen Glauben heute realistisch und angemessen zur Darstellung bringen und prägen wollen, müssen alle drei Gestalten evangelischer Existenz bedenken.

Agendenstreit

In der Diskussion um die Zukunft der evangelischen Kirche ist der Gottesdienst vielfach als Mitte und Grund aller kirchlichen Praxis benannt worden. Zugleich stößt eine Konzentration auf den Gottesdienst als strukturierende und integrierende Größe im Protestantismus auf Widerspruch. Menschen, die sich mit Liturgie beschäftigen, haftet der Geruch an, gerne in verstaubten, alten Büchern zu blättern. Agenden gelten als – immer schon überholte – Ordnungen, wie Gottesdienst zu halten ist, besser: wie er irgendwann einmal zu einer angeblich besonders wichtigen Zeit gehalten wurde. Sie werden mit Zwang und Autorität verknüpft, sie kommen von oben – trotzdem oder vielleicht gerade deshalb halten sich viele nicht an sie.

Für diese Skepsis gegenüber Gottesdienstordnungen gibt es vor allem drei Argumente:

1. Das liturgietheoretische Argument: Schon Alfred Niebergall hat ge-

fragt, „ob nicht das Zeitalter der Agende als eines gottesdienstlichen Buches mit festen Ordnungen und gleich bleibenden Angeboten endgültig vorüber sei – angesichts einer Zeit, die in so rascher Folge neue Probleme und Themen aufwirft, neue Konstellationen bringt und neue Aspekte erkennen läßt, so daß eine ‚feste Agende' den damit gegebenen Ansprüchen nicht mehr genügen kann."[11] Sind damit feste Gottesdienstordnungen grundsätzlich unzeitgemäß, sind sie einer auf Kommunikation ausgerichteten und auf Verständigung angewiesenen Zeit angemessen?

2. Das kybernetische Argument: Der Gottesdienst verliert im Gesamt der gemeindlichen Handlungen an Bedeutung. Diakonie und Seelsorge scheinen wichtiger, Gemeindeaufbaukonzepte, die nicht vom Gottesdienst her denken, sondern von der Kommunikation, der Gemeinschaft oder den religiösen Bedürfnissen des Individuums treten in den Vordergrund.

3. Das theologische Argument: Kirche ist „da, wo sich Gläubige sichtbar versammeln, unter freiem Himmel, in Katakomben, am Konferenztisch, im Hohen Dom, an allen erdenklichen Orten zu allen erdenklichen Zeiten. Sie bedarf eigentlich keines Korsetts, keiner Bürokratie, keiner Lenkung und Leitung, die statuiert, wo und wie und unter welchen Bedingungen sie sich zu versammeln habe sowie welchen Gesetzen und Ordnungen sie sich verpflichte."[12] Gottes Wort wirkt, wo und wann es will. Und wen es ergreifen will, den ergreift es, wann und wo es will. Gott findet einen Weg, die Menschen in ihrer Normalität wie ihrer Exzentrizität anzusprechen. Davon gibt die Bibel vielfältig Zeugnis, auch davon, wie Menschen versuchen, sich diesen Annäherungen Gottes zu entziehen.

Die drei Argumente zeigen: Zum Protestantismus gehört eine kultkritische Konstellation.

Manches lässt sich sagen, um diesen Gegensatz zu entdramatisieren: Gläubige folgen grundsätzlich Pfaden, die andere vor ihnen im Umgang mit dem Heiligen, mit Gott, mit Religion gegangen sind, egal ob man diese religionsgeschichtlich, soziologisch oder phänomenologisch beschreibt. Jede Gemeinde, jede Kirche sucht gemeinsame Wege zur „Kommunikation des Evangeliums". Die Gegenwart im Akt diskreditiert die geordnete nicht.

Entscheidender ist jedoch, dass die Entwicklung der Gottesdiensttheorie und -praxis in den achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts neu angesetzt und das Konzept geöffnet hat. Sie geht davon aus, dass sich seit der frühen Kirche in den Gottesdienstordnungen grundlegende (und

11 A. Niebergall, Art. Agende, TRE 2, 82.
12 P. Beier, Die Kirche ist anders. Anrede, Aufruf, Zeugnis, Neukirchen 1990, 4f.

letztlich unhintergehbare) Strukturen ausgebildet haben. Auch wenn es in der Liturgiewissenschaft einen Streit darum gibt, ob manche Variationen nicht bereits neue Strukturen darstellen; die Wiedererkennbarkeit liturgischer Vollzüge, ihre für die gelebte Religion grundlegende Struktur wird nicht bestritten.

In der Diskussion um die Erneuerte Agende wurden u.a. die einzelnen Abschnitte des Gottesdienstes als solche Strukturen benannt: Eröffnung, Anrufung, Verkündigung und Bekenntnis, Abendmahl und Sendung. Der Ansatz lässt sich aber noch allgemeiner fassen: Jede Gottesdienstordnung folgt einem Grundmuster von Produktivität und Rezeptivität, gestaltet die Unterbrechung menschlichen Handelns, inszeniert einen spezifischen Weltbezug und verantwortliche Teilhabe. Die Anderen kommen in den Blick und der Kosmos, Fluch und Segen, Gemeinschaft und Abgrenzung werden in Beziehung gesetzt. Formen häuslicher Frömmigkeitspraxis, aber auch öffentlicher oder medialer Religion werden durch basale agendarische Muster bzw. Elemente geprägt; Formen gottesdienstlichen Handelns bestimmen auch pädagogische, diakonische und seelsorgerliche Vollzüge.

In der Reformationszeit war die Arbeit an Agenden Teil eines umfassenden Prozesses der Gestaltung des (religiösen und sozialen) Lebens in einer Gesellschaft. Zugleich gewann in den Agenden das neue „Lebensgefühl" eine besonders prägnante und prägende Gestalt. Lässt sich der evangelische Gottesdienst auch heute als Teil und stilbildender Kristallisationspunkt evangelischer Existenz in unserer Gesellschaft verstehen? Ist jede Gestalt evangelischer Frömmigkeit auf ihn bezogen, jede Praxis als Ausgestaltung der konkreten Grundvollzüge zu verstehen, die CA VII benennt: Taufe, Abendmahl, Wortgottesdienst?

Die Frage nach der Bedeutung des Gottesdienstes für die Einheit des Protestantismus zielt auf die Rekonstruktion historischer und gegenwärtiger Praxis, sie hat zugleich normative Implikationen. Kann die Orientierung am gottesdienstlichen Geschehen helfen, Einheit und Freiheit, Öffnung und profilierte Konzentration angesichts einer auseinander strebenden protestantischen Frömmigkeit und religiösen Praxis im Privaten, in Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit zusammenzuhalten? Kann sie dazu beitragen, dass die verschiedenen Formen evangelischer Praxis in unserer Gesellschaft ihre spezifischen Aufgaben so erfüllen, dass evangelische Christinnen und Christen im Glauben vergewissert werden, dass sie handlungs- und konfliktfähig in Kirche und Gesellschaft werden und ihnen eine Perspektive der Hoffnung eröffnet wird?

Agenden gestalten Verbindungen

Agenden gestalten die Verbindung zwischen Gott und den Menschen, zwischen den Feiernden und zwischen den verschieden Zeiten, Räumen und Lebensbereichen, in denen Gottesdienst gefeiert wurde und wird: von den Stundengebeten über die Heilige Liturgie der Orthodoxie bis zum Feierabendmahl, von GoSpecial über das Wort zum Sonntag, die öffentliche Trauerfeier nach einer Katastrophe und den Kasualgottesdienst bis zum Gottesdienst im Alltag der Welt.

1. Agenden gestalten die Verbindung zwischen Gott und den Menschen. Traditionell wird dies mit der Wegmetapher erläutert: Gottesdienstordnungen zeigen einen Weg auf, den Menschen gehen können und sollen, wenn sie zu Gott, in den Machtbereich dessen wollen, was gegenwärtig wieder häufiger mit dem Stichwort „das Heilige" beschrieben wird. Sie sind Kursbücher, Wegbeschreibungen für den „Weg in das Leben". Als solche erfüllen sie eine leitende, aber auch eine Schutzfunktion, denn der- oder diejenige, die ihnen folgt, kann nicht nur darauf hoffen, hier das Heil zu finden, das er oder sie sucht, sondern kann auch davon ausgehen, auf seinem oder ihrem Weg in diesen Machtbereich nicht vernichtet zu werden. Lebenswichtiges und Lebensgefahr liegen eng beieinander.

Genau an dieser Stelle liegt das Recht der Polemik der theologischen Religionskritik gegen den „Liturgismus". Agenden enthalten grundsätzlich Schutzelemente, um die Verbindung zu Gott für die Menschen erträglich zu machen. Gewinnt die Angst überhand oder sehen sich die Agenden als allzu sicheren Weg zu Gott, dann verkommen sie zu Umwegen, die die Gottesbegegnung gerade vermeiden wollen. Davon zeugen die in der Presse manchmal beschworenen „toten" Gottesdienste heutiger Tage ebenso wie Texte der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments: Ich nenne nur Amos und Hosea als Attacken gegen einen Ritualismus, der den lebendigen Gott nicht hören will.

Agenden gestalten die Verbindung von Gott und Menschen, indem sie Raum, Zeit und Verhaltensabläufe in einer Weise strukturieren, die eine Annäherung ermöglicht. Der normale Nachsatz lautet an dieser Stelle: „(...) dass sich in diesem Rahmen die Gegenwart Gottes ereignet, liegt jenseits aller menschlichen Kompetenz."[13] Dieser Nachsatz ist theologisch zentral und richtig; er birgt jedoch wie die meisten dogmatischen Sätze ein Problem: Das schiedlich-friedliche Nebeneinander immunisiert die Gestalt von Agenden gegenüber der Dynamik des Geistes und depotenziert die Gegenwart Gottes zu einem Glücksspiel.

Spannend wird die Agendenfrage gerade dann, wenn wir davon ausgehen, dass wir die Gegenwart Gottes zwar nicht erzwingen können,

13 M. Josuttis, „Unsere Volkskirche" und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche, Gütersloh 1997, 180.

die Gestalt des Gottesdienstes (in einer bestimmten Zeit) deshalb aber nicht beliebig ist. Die auch im *Impulspapier* noch einmal hervorgehobene These von der Zentralstellung des Gottesdienstes hat ihren Grund darin, dass der Gottesdienst gestaltet, was theoretisch nicht einholbar ist: Gott handelt an uns in, mit und unter menschlichem Handeln.

Wir haben in den letzten Jahren im Umgang mit dieser Paradoxie vieles neu und wieder entdeckt: die Bedeutung der Arbeit am Körper (Fasten, Kreuzweg), des Raumes und der Symbole (Kirche und Kunst, Osternacht), der Zeitstrukturen (Kirchenjahr). Die Verbindung zwischen Gott und Mensch geschieht in einem spezifischen räumlichen und zeitlichen Rahmen, sie bedarf der Präparation und einer geregelten (angeleiteten) Annäherung an das Heilige. Die Erfahrung „Gott ist gegenwärtig" lässt sich nicht auf Dauer stellen; deshalb ist keine Agende vorstellbar, die nicht den Weg zurück in den Alltag gestaltet. Deshalb ist keine evangelische Frömmigkeit vorstellbar, die sich auf die gottesdienstliche Praxis reduzieren lässt: Sie umfasst privates und öffentliches Handeln, ob in der Familie oder im Notfall, in der klassischen sonntäglichen Gottesdienstgemeinde oder in der Gestalt des Weihnachts- oder des Urlaubschristentums.

2. Verbindungen zwischen Gott und den Menschen prägen die Verbindungen zwischen den Menschen. Es gibt eine Vielzahl von Agenden innerhalb der Ökumene und in den Landeskirchen der EKD, selbst einzelne Gemeinden unterscheiden sich durch den bei ihnen gültigen agendarischen Ablauf. Mehr oder weniger insgeheim ist der Protestantismus sogar stolz darauf, weil er darin einen Ausdruck seiner Freiheit sieht. Agenden werden für Gemeinden, manchmal sogar für einzelne Pfarrer zu Identifikationspunkten, zum Ausdruck der je eigenen Glaubens- und Lebensform. Agenden, die in ihrem Grundansatz Identität durch Verbindung mit Gott, mit den Mitmenschen, mit dem Kosmos ermöglichen, werden zu Mitteln, um Identität durch Abgrenzung zu schaffen.

Statt in der Agendenfrage vor allem über Autorität und Legitimität zu streiten, scheint es mir wichtiger danach zu fragen, wie sie die Verbindung zwischen Menschen gestalten. Die Behauptung „Agenden gestalten die Verbindung zwischen Menschen" heißt nicht, dass Agenden Gemeinschaft um jeden Preis suchen oder vorhandene Gemeinschaften grundsätzlich stabilisieren. Schon die biblischen Ordnungen kennen Ausschlussformeln, kennen nicht nur den Segen, sondern auch den Fluch.

Weil die Ebenen, auf denen Agenden Verbindung gestalten, in einer hierarchischen Ordnung zueinander stehen, wobei die Verbindung Gott – Menschen zentral ist, durchbrechen Agenden Milieu- und Organisationsgrenzen: Die gottesdienstliche Gemeinde ist keine Gemeinschaft der guten Freundinnen und Freunde, sondern eine der einander bleibend Fremden, die einander nahe kommen, weil sie sich gegenseitig mit den Augen Gottes sehen, weil sie hören, was Gott über

die anderen sagt. Sicher spielen soziale Beziehungen dabei eine wichtige Rolle und haben Einfluss auf die Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens; die Gemeinde, die sich im Machtbereich des dreieinigen Gottes konstituiert, wird aber selbst dann die größtmögliche Offenheit und Öffentlichkeit im Blick behalten, wenn sie in ihrem inneren Arkanbereich agiert: Zwar kann niemand ohne Vorbereitung daran teilnehmen, aber jeder und jede kann sich vorbereiten, und alle Handlungen zielen darauf, dass die ganze Welt zum Lob Gottes findet.

Nicht um ein gutes Gruppengefühl oder die Identität einer spezifischen sozialen Einheit geht es im agendarischen Ablauf, sondern der Gottesdienst weist in zeitlicher wie räumlicher Hinsicht über diesen Horizont hinaus, auf die anderen Sozialgestalten von Kirche, auf die Ökumene im umfassenden Sinn: andere Christinnen und Christen, andere Religionen, andere Zeiten und Kulturen, Mitwelt. Da sitzt Judas mit am Tisch und Zachäus, der Kirchenferne und die Synodale, die kurdische Asylbewerberin, die Unterschlupf im „Tempel" sucht, und der Vorsitzende des örtlichen Einzelhandelverbandes. Wie offen ist die Agende für diese Menschen, wie viel Verbindung stiftet sie zwischen ihnen, wie viele Wegweiser stellt sie auf, die Gemeinschaft ermöglichen, ohne die Fremdheit zu überwinden? Weder die Orientierung an Authentizität und Intimität noch ein rigoroser, traditionalistischer Ritualismus können solch eine Verbindung gestalten, sondern nur eine Struktur, die den Grund jedes (menschlichen) Lebens in Gott aufdeckt, ohne seine Vielfalt zu verdecken.

3. Agenden verbinden Lebensbereiche. Sie sind ursprünglich nicht nur Ordnungen des Gottesdienstablaufs, sondern Kirchenbücher, in denen das gesamte Leben der Gemeinden und jeweiligen sozialen Einheiten geordnet wurde. So reflektiert, entscheidet und gestaltet jede renovierte Trauagende heute Fragen nach der Existenz von Christinnen und Christen in einer multikulturellen Gesellschaft, etwa im Zusammenhang mit Trauungen Nichtgetaufter bzw. im Blick auf konfessionsverschiedene Ehen. Agenden haben nicht nur das Gottesdienstleben oder die Passageriten von Familien im Blick, sondern zentrieren das gesamte Leben der Christinnen und Christen und der Kirche auf einen Bezugspunkt: die Verbindung zwischen Gott und den Menschen. Nur so bleibt kirchliches Handeln in all seiner Vielfalt identifizierbar; soziale Einheiten können stellvertretend für andere Aufgaben wahrnehmen; nicht alle müssen alles machen, möglichst vieles bleibt für viele durchsichtig.

Viele kirchensoziologische Arbeiten haben in den letzten dreißig Jahren die umgedrehte Perspektive vertreten, um überhaupt die empirisch nachweisbaren Differenzen zwischen Gottesdienstgemeinde, Kasualgemeinde, Kerngemeinde usw. ins Blickfeld einer mit sich selbst zufriedenen bürgerlichen Kirche zu rücken. Sie haben unsere Wahrnehmung für die soziale und psychische Bedingtheit unserer Liturgien geschärft und dafür

plädiert, möglichst individuell bzw. der spezifischen psycho-sozialen Lage angemessen zu „agieren".

Mir scheint es heute dringlich, statt eine weitere Differenzierung zu fordern und damit die drohende Segmentierung der Gesellschaft zu befördern, das hohe Maß an Übereinstimmung in den verschiedenen Bereichs-Liturgien durchsichtig zu machen: Nicht nur der Sonntagsgottesdienst, sondern auch die Kasualgottesdienste, der Konfirmandenunterricht und der Kindergottesdienst sind an agendarischen Grundstrukturen orientiert; auch pädagogische, seelsorgerliche und diakonische Handlungen folgen Liturgien. Diese heimlichen Agenden gilt es wahrzunehmen und bewusst zu gestalten. Vieles, was scheinbar unverbunden nebeneinander steht, wird dann wieder als verbunden erkennbar. Die Orientierung an den raum-zeitlichen Vorgaben der Agende und an ihrer Wegstruktur lässt Menschen erfahren, dass all ihr Tun in der Gemeinde, in der Kirche und in der Öffentlichkeit Handeln im Machtbereich des dreieinigen Gottes ist, das schon immer vorausgeht, ergreift, an uns geschieht. Die Agende verbindet Lebens- und Arbeitsbereiche, auch solche, die einander fremd sind und rückt sie in einen gemeinsamen Horizont.

Konkretionen

1. Das Formular für Gottesdienste bei Ehen mit Nichtgetauften als konzentrierte Gestalt evangelischer Existenz in einer multireligiösen Gesellschaft

Jeder Agende liegen kulturanthropologische Einsichten zu Grunde. Ich nenne zwei: Je empfindlicher und wichtiger der Bereich ist, auf den sich das Handeln bezieht, um so ritualisierter werden Zugänge gestaltet; je minoritärer und ausgegrenzter die agierende Gruppe (sich fühlt) desto einheitlicher und enger an der Tradition orientiert sind sie.

Auch evangelische Gottesdienstordnungen bauen auf dieser Konstellation auf. Worum wird es in einer evangelischen Trauagende gehen, die sich zugleich als Ausgangspunkt für ein Gespräch über eine Ehe mit einem nicht getauften Partner, einer Partnerin bewähren soll, die im Religionsunterricht einer Berufsschule Gesprächsmöglichkeiten eröffnet und theologische Klärung ermöglicht? Bringen unsere Agenden angemessen zum Ausdruck, wie es möglich ist, Respekt vor dem Anderen und Deutlichkeit im Eigenen zu verbinden, Differenzen lebensdienlich zu gestalten?

Mit dem Introitus (Ps 36) schlägt die Agende[14] einen Ton an, der ins Gespräch führen kann. Statt die „Menschenkinder" zu übersehen oder

14 Vgl. Trauung, Agende für die UEK in der EKD, Bd. 4, Bielefeld 2006, hier: 49ff.

ihre Lage zu verschweigen, sagt sie ihnen Gottes Güte an. Unter dem Schatten von Gottes Flügeln finden nicht nur die Gläubigen Zuflucht; Gott tritt auch in eine Beziehung zu den anderen, ist auch für sie Quelle des Lebens und „Erkenntnisprinzip": Denn in deinem Licht sehen sie das Licht. Ist auch davon zu reden, dass Gott Bedrohung ist für die Gottlosen?

Die Liturgie folgt dem „normalen" Formular. Die Traufrage an den nicht getauften Partner, die Partnerin wird auf Aspekte des zwischenmenschlichen Zusammenlebens reduziert. Beide Eheleute gehen unter dem Segen des dreieinigen Gottes in ihr gemeinsames Leben. Insgesamt bleibt der Eindruck: Die Religiosität des oder der anderen kommt nicht in den Blick; für das zukünftige gemeinsame Leben drängende Fragen werden nicht bearbeitet. Ein solcher Ansatz mag dem engeren kirchlichen Interesse angemessen sein. Ob er der privaten oder öffentlichen Gestalt protestantischer Religiosität angemessen ist, scheint mir fraglich. Hilft er dem Paar zu klären: Wie leben wir zusammen mit unseren jeweiligen religiösen Vorstellungen und in unseren „Gruppierungen"? Wie begeben wir uns gemeinsam auf einen Weg mit Gott? Bietet der Entwurf in öffentlichen Gesprächslagen Strukturen und Elemente, um sich über ein evangelische Existenz in einer multireligiösen Gesellschaft zu verständigen?

Die Bibel ist voll von Modellen der Begegnung und Verbindung (auch der 36. Psalm, Apg 17; Priesterschrift; Phil 2): der Vereinnahmung und des Spottes, des Imperialismus und der Abgrenzung, auch der Kohabitation; wir sind mit unseren Agenden gefragt, welche Verbindung wir heute zwischen Gott und Menschen – evangelischen, religiösen und gottlosen, jüdischen, muslimischen u.a. – gestalten, Verbindungen, die dann auch im Gottesdienst im Alltag der Welt Sprachhilfe und Orientierung sein können.

2. Teilhabe am Kirchenjahr als stilbildende Praxis

Teilhabe am Kirchenjahr heißt Leben im Horizont, im Machtbereich des dreieinigen Gottes. Darauf zielt die agendarisch vorgegebene Zeitordnung, die ihre konkrete Ausformung im Horizont christlichen Lebens erfährt, wo Wandlungen, aktuelle und gesellschaftliche Anlässe mitbedacht, versprachlicht und „begehbar" gemacht werden: Feste dieses Ortes, dieser Klinik, weihnachtliche oder österliche Bräuche, aber auch „neue" Anlässe und Themen: Schulanfängergottesdienste ziehen eine immer größere Gemeinde aus Eltern und Großeltern, Patinnen und Paten und Geschwistern an; Gottesdienste zu Beginn der Ferien werden als Wegbegleitung, als Reisesegen populär. In jedem Fest, auf jeder Zeitebene kommt eine spezifische Sozialebene und eine geprägte Machtstruktur zum Tragen; sie waren in der Liturgiegeschichte stets umstritten. Bei aller Differenzierung bündelt der Kirchenjahreshorizont,

schafft verbindende Strukturen in der Volkskirche, weil er eine spezifische Verbindung zwischen Gott und den Menschen in den verschiedenen Gestalten evangelischer Existenz herstellt, sei es im Gottesdienst, bei Besuchen oder am Mittagstisch der Gesegneten Mahlzeit.

Die Dominanz der linearen, universal gültigen, entqualifizierten Zeit des Wirtschaftssystems führt in unserer Gesellschaft zu einem Bedeutungsverlust partikularer Zeitsysteme, auch des Kirchenjahres. Zudem löst die Entwicklung der Medien und die zunehmende Individualisierung und Segmentierung lebensweltliche Strukturen auf und setzt markt- und machtförmige Alternativen an ihre Stelle. Einheitliche Zeit-Räume gehen verloren; wie ich Zeit erlebe, ist zunehmend mir und meinem engen, z.T. von mir selbst gewählten Umfeld überlassen: Im kirchlichen Horizont zeigt sich das z.B. an Tauferminen.

Welche Akzente setzt eine konzentrierte Gestaltung des Kirchenjahres?

1. Das Kirchenjahr pflegt die feierliche Unterbrechung des dominanten gesellschaftlichen Lebens. Das zeigt sich insbesondere am Sonntag: Wenn wir nicht mehr gemeinsam feiern, wissen wir nicht mehr, warum wir gemeinsam arbeiten und dass alles Leben Gabe Gottes ist. Wenn Gemeinden ihren Kindergottesdienst nur noch einmal monatlich feiern, wenn Gottesdienste am Sonntag zwischen den Jahren ausfallen, rückt die marktförmige Attraktivität der Liturgie in den Mittelpunkt. Nur die regelmäßige Begehung markiert die Unterbrechung, das Ende menschlichen Vermögens und den neuen Anfang. Das Kirchenjahr feiern, heißt das Fragmentarische entdecken, den Freispruch von der Selbstrechtfertigung in der Zeit.

Im Blick auf die anderen, die nicht mitfeiern und sich häufig doch vehement für einen regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienst aussprechen: Wir feiern sonntags Gottesdienst nicht nur für uns oder die Anwesenden, sondern immer stellvertretend für die ganze Kirche, für Gottes Schöpfung.

2. Die Kirche ist ein Ort der Entschleunigung. Zur Gestaltung einer heilvollen Zeitordnung gehört es, den Menschen, den Dingen und der Natur ihre Zeit zu lassen. Die Gestaltung von Zeiten zum Trauern und zum Erziehen, zum Feiern und zum Pflegen, zum Schuld Bekennen und Vergeben, zum Aufbrechen und zum Verabschieden ist eine entscheidende Aufgabe für Gemeinden. Statt eines „es muss ja weitergehen", gilt es die Unterbrechung so zu gestalten, dass Menschen sie als Befreiung erfahren, dass sich in ihnen ihr Blick öffnet für die anderen, die nächste Generation, die Mitwelt und den dreieinigen Gott. Beispielhaft zeigt der Bußtag gegen die Herrschaft des linearen, unaufhaltsamen Fortschreitens: Umkehr ist möglich![15], das Erntedankfest gestaltet die

15 J. Cornelius-Bundschuh, „Als aber Gott ihr Tun sah, wie sie sich bekehrten von ihren bösen Wegen..." (Jona 3,10). Anmerkungen zum Buß- und Bettag als Fest der Umkehr, in: C. Bizer u.a. (Hgg.), Theologisches geschenkt (FS M. Josuttis), Bovenden

freie Selbstzurücknahme und Grenzziehung zugunsten der Natur.[16]

3. Das Kirchenjahr stellt nicht primär ein dogmatisches Konstrukt dar, sondern ein sinnliches und leibhaftiges Erlebnis, eine gegenwärtige und ganzheitliche Begegnung mit der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes in gestalteter Form. Sie ist anschlussfähig gegenüber dem „Event"-Charakter der Gegenwart,[17] stellt aber auch eine Konkurrenz zu marktförmigen Formen der Fortführung kirchenjahreszeitlicher Traditionen dar. Evangelischer Agendenpraxis entspricht die Konzentration des liturgischen Geschehens auf das Wort; Projekte wie der ökumenisch gefeierte „Kreuzweg der Jugend" eröffnen Perspektiven, ein Fest wirklich zu begehen, leiblich und sinnlich die Abhängigkeit von Gottes Macht zu erfahren. Ähnliches gilt für die Aktionen „Der andere Advent" oder „Sieben Wochen ohne", die erfolgreich individuelle, kirchliche und öffentliche Formen der geistlichen, geistigen und leiblichen Gestaltung von protestantischer Religion verbinden.

4. Ein ökumenischer Festkalender verbindet ökumenische Universalität und multikulturellen Relativismus, lebendige Aktualität und Tradition, fundamentale, leibhaftige Identität und die Offenheit für Gottes Wirken auch außerhalb der jeweiligen Tradition – und das alles im Horizont einer ungleichzeitigen Begegnung von Kulturen und Religionen vor Ort, mit einem gemeinsamen Interesse am friedlichen Miteinander. Im Ruhrgebiet hat ein Kirchenkreis einen Kalender gestaltet, der die verschiedenen Feste des Judentums, des Islam und des Christentums mit seinen Konfessionen im Jahreslauf thematisiert und gestaltet und zu Begegnungen einlädt, ohne die Unterschiede zu verwischen.[18]

3. Die Taufe als Gestalt evangelischer Existenz in der Generationenfolge

Die Taufe ist für das gottesdienstliche Leben auch kirchenferner Christinnen und Christen von zentraler Bedeutung. In Taufgottesdiensten feiern viele mit, die sonst nicht oder nur selten kommen. Sie erleben dort einen Gottesdienst, der in vieler Hinsicht traditionell ist. Zuweilen enthält er Elemente eines Familiengottesdienstes, also einer der in den Gottesdienstreformen seit den sechziger Jahren erprobten Formen, die sich

---

1996, 124-133.

16 Vgl. M. Josuttis, Erntedank – Ein „unmögliches" Fest, in: R. Riess (Hrsg.), Wenn der Dornbusch brennt (FS D. Voll), München 1989, 208ff.

17 Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. / New York 1993.

18 T. Dreesen, Brückenbauen zum Miteinanderleben – Unser gemeinsamer Festkalender für Juden, Christen, Muslime, in: Tu' der Kirchen Türen auf. Impulse und Beispiele zur ökumenischen Gemeindeerneuerung, hrsg. v. R. Voss und D. Werner (Ökumenische Materialien 9), Rothenburg 1994, 55-58.

langfristig etablieren konnte. Für das Feld der Arbeit mit Kindern und jungen Familien sind Taufgottesdienste entscheidende Kristallisationspunkte. Von ihnen aus lassen sich Verbindungen zum Leben in der Familie und zur Arbeit u.a. in Kindertagesstätten oder Eltern-Kind-Gruppen knüpfen. In einem Bereich eingeübte Praxis ist im anderen wieder zu erkennen.

Es ist nicht schwierig Funktionen anzugeben, die der Taufgottesdienst für die Taufgemeinden erfüllen kann: Ausdruck von Freude und Dank über das neue Leben, Bestärkung der Eltern in ihrer Entscheidung für das Kind, Orientierung für den weiteren Weg und Lebenshilfe, Integration der Familien und – etwa in der Konfirmandentaufe – über die Tauferinnerung auch der Gemeinde, Vergewisserung angesichts von Zukunftssorgen usw. Einem Bündel von Motiven und Bedeutungen entspricht ein hohes Maß an Pluriformität in der Gestaltung.

Die Taufgemeinde geht häufig zunächst den Weg des normalen sonntäglichen Gottesdienstes mit. Für viele Eltern, Patinnen und Paten, Großeltern und die weitere Verwandtschaft des Täuflings ist die Sprache der Psalmen, Gebete und Lieder fremd. Ein „Einstimmen" fällt schwer. Doch zugleich erleben viele diese Differenz als notwendig, denn sie entspricht dem Charakter der Begegnung, um die es geht: den Kontakt mit göttlicher Wirklichkeit, die das Leben des Täuflings bestimmt. Wie dieser Kontakt zustande kommt, liegt nicht in der Hand derjenigen, die zur Taufe kommen.[19]

Der Wortteil, insbesondere die Predigt, expliziert, wie Gottes Heilshandeln in der Taufe unsere Wirklichkeit verändert: Die Sorgen der Eltern und Verwandten um den Täufling, wie sie in dem kulturellen Syndrom aus pränataler Diagnostik, Vorsorgeuntersuchungen und Erziehungshilfen unterschiedlichster Gestalt manifest werden, werden aufgenommen und mit der Gewissheit konfrontiert: Dies ist Gottes Kind! Grenzen menschlichen Handelns werden benannt und Erziehungsziele relativiert: „Alle eure Pläne, Erwartungen, Hoffnungen für diesen Menschen brechen sich an der neuen Wirklichkeit, in die dieses Kind mit der Taufe gerät."

Freiheit wird zum Schlüsselbegriff: Freiheit, einen eigenen Weg zu gehen, Freiheit, Ansprüche und Erwartungen anderer abzuweisen. Stand, Geschlecht, Rasse, die vielfältigen personalen und medialen Festlegungen, denen dieser Mensch in seinem Leben begegnen wird, werden gebrochen – ein neuer Mensch auf offenen Wegen, auch als Erwachsener ein Kind Gottes.

---

19 Dass Menschen diese grundlegende Spannung spüren, zeigt sich u.a. in den Diskussionen um die Erlaubnis zu fotografieren bzw. die Taufe mit Video aufzuzeichnen. Die mediale Aufbereitung hat nicht nur die Funktion, die Erinnerung zu stützen, sondern stellt zugleich eine spezifische Strategie der Distanzierung vom Geschehen und ein Bemühen dar, über den Weg des Täuflings zu verfügen, eine Form inszenierten Lebens, mit einem eigenen Plan und einer eigenen Zeitstruktur.

Die exorzistischen Aspekte, die wir aus der Mündigentaufe kennen, bringen das deutlich zum Ausdruck: Es geht um eine Absage an die Logik des geplanten Lebens, des von anderen Mächten und Mächtigen gelebten Lebens. In der Taufe geschieht „die symbolische Darstellung der allem Leben und aller Leistung zuvorkommenden Zuwendung Gottes zu den ins Leben getretenen Menschen."[20]

Später steht die Tauffamilie auf, beantwortet die Tauffragen und trägt ihr Kind zum Taufstein. Sie exponieren sich in einem ihnen häufig fremden sozialen Raum und setzen sich strukturiert und geführt einer besonderen Wirklichkeit aus, um Heil für sich oder ihr Kind zu erfahren, werden dabei begleitet und „getragen". Diese Konstellation mit ihren grandiosen und ihren beängstigenden Elementen ist ein Schlüssel zum evangelischen Verständnis der Person. Sie ist Teil einer sozialen, verantwortlichen Öffentlichkeit und steht ihr zugleich aufgrund der religiösen Bindung in radikaler Freiheit gegenüber. Ein Grundmuster, das von der Taufe über die Tauferinnerung in die private und öffentliche Praxis evangelischen Glaubens ausstrahlen kann.

Westerhemd (vgl. Gal 3,24), Taufkerze, Salbung, Taufspruch usw. nehmen je auf ihre Weise dieses Grundmotiv auf und heben den einen oder den anderen Aspekt hervor. Zudem hilft jedes dieser Elemente der Tauffamilie, sich mit dem Kind auf den Rückweg zu machen – in die Gemeinde und dann nach Hause. Was im Gottesdienst geschehen ist, soll den Täufling und seine Familie in materialisierter Form in den Alltag begleiten. Die Segensworte für Eltern und für Patinnen und Paten versichern diejenigen, die sich exponiert haben, die erleichtert, erschöpft, vielleicht auch ernüchtert vom Taufstein weggehen, in besonderer Weise des Beistands des Gottes. Das Fürbittengebet weitet den Blick wieder und nimmt die Welt ins Gebet; mag der Anlass auch noch so familiär sein: Evangelische Existenz bleibt nicht bei sich und der eigenen religiösen Erfahrung.

Gemeinde, Täufling und Tauffamilie kehren in ihre Wirklichkeit zurück, erleichtert und erschöpft, erfüllt mit neuer Lebensfreude oder ernüchtert, weil die Begegnung mit dem Heiligen nicht gelungen ist. Die kirchlich Interessierten mögen darüber streiten, ob es das Maß der Unzufriedenheit, der Erschöpfung oder der Gewissheit ist, das dazu führt, dass es oft lange dauert, bis die „fernen" Tauffamilien wieder die Gottesbegegnung im Gottesdienst suchen. Für die Sicht der Religion haben beide Gründe eine gemeinsame Wurzel, ebenso wie die drei Gestalten des neuzeitlichen protestantischen Christentums.

20 Rössler, PT, 217.

Michael Meyer-Blanck

Die Bibel im Mittelpunkt des Seelsorgegesprächs

1. Die Chancen des Traditionsabbruchs

Vor vierzig Jahren veröffentlichte Hans Bernhard Kaufmann eine Aufsehen erregende Thesenreihe unter dem Titel: „Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen?" Damit begann die später „Problemorientierung" genannte Phase im Unterricht. Eigentlich trug die Thesenreihe eine missverständliche Überschrift. Denn deren Hauptgedanke war es, dass die Bibel nicht länger als „Stoff" den Mittelpunkt des Unterrichts bilden sollte, sondern als Botschaft, bezogen auf die jeweilige aktuelle Situation.

Ähnlich ist es wahrscheinlich mit der Bibel in der Seelsorge: Nicht das „Ob" ist die angemessene Frage, sondern das „Wie". Welche Funktion hat die Bibel im Seelsorgegespräch und wie ist diese aktuell zu bestimmen? Es könnte sogar sein, dass der Traditionsabbruch inzwischen positive Implikationen hat. Die Seelsorger sind damit grundsätzlich nicht mehr so festgelegt, in einer bestimmten Weise seelsorgerlich zu agieren. Praktisch kann die Verwendung der Bibel damit überraschender sein als in traditionsbewussten Zeiten. Die Geschichten des ermüdeten Elia, des verärgerten Jona, des ungläubigen Thomas oder des um seine Gemeinden kämpfenden Paulus sind von höherem Neuigkeitswert als in den Zeiten großer Bibelkenntnis.

Während man früher die „fromme Wende" im Gespräch erwartete, wenn die Bibel zur Sprache kam, so wird man sich heute eher wundern, dass der Seelsorger auch noch etwas anderes kann als zuhören und sich zuwenden, nämlich Impulse setzen. Die veränderte Erwartungshaltung könnte zu ganz neuer Aufmerksamkeit führen. Das Evangelium kann als Nachricht und Impuls und nicht primär als Tradition rezipiert werden. Die veränderte Situation verlangt allerdings eine grundsätzliche Klärung und praktischen Einfallsreichtum bei der Verwendung biblischer Texte im Seelsorgegespräch.

These 1
Die Bibel scheint im Hinblick auf das Seelsorgegespräch immer noch einen schlechten Ruf zu haben. Das dürfte vor allem zwei Gründe haben: Erstens sind es die hohen Ansprüche, welche von Hans Asmussen und Eduard Thurneysen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts formuliert worden sind.

Wahrscheinlich noch einflussreicher für die heutige kritische Stellung gegenüber der Bibel in der Seelsorge war zweitens der Prozess gesellschaftlicher Veränderungen, die gegenüber tradierten Texten tendenziell kritische Sichtweisen befördert haben. Die Seelsorgebewegung war insofern Teil eines allgemein veränderten Umgehens mit Tradition. Auch Gedichte und „Klassiker" werden nicht mehr in Gesprächen zitiert.
In Zeiten der Modernisierung büßt geprägte Sprache offensichtlich ihre Fähigkeit ein, Verständigung zu schaffen bzw. vorhandene Konsense zu markieren. „Mach' keine Sprüche", sagt man, wenn jemand auf eine aktuelle Situation mit einer allgemeinen Sentenz antwortet, die immer oder häufig passt und darum aktuell gerade nicht passt. In der Fernsehserie „O Gott, Herr Pfarrer" vor gut zehn Jahren wurde der Schwiegervater des Pfarrers, ein pensionierter Berufskollege, so dargestellt: Er hatte immer einen passen Bibelspruch parat, der jedoch an den wirklichen Bedürfnissen der Menschen haarscharf vorbeiging; daraus ergab sich eine gewisse Komik und gleichzeitig die Authentizität des eine Generation jüngeren Pfarrers. Die Serie bezog genau aus dieser Gegenüberstellung ihren Witz: Der aktive Pfarrer, ein normaler Mensch zwischen Glaube, Zweifel und Liebe (bis hin zum Liebesabenteuer) und der alte, zwar sympathische, aber komische Sprüche-Pfarrer.
In der Gegenwart kann man nicht Pfarrer sein, wenn man mit Sprüchen auf aktuelle Situationen reagiert. Sprüche begegnen in der Bibel in der Weisheitsüberlieferung. Sie stehen für eine lange gesammelte, im Prinzip von Generation zu Generation gleich bleibende, dauerhaft gültige Lebenserfahrung. Sie gehört zu einer traditionalen Gesellschaft. Es ist kein Wunder, dass eine Seelsorge mit Hilfe von Sprüchen zur Zeit des radikalen gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses um 1970 endgültig verabschiedet wurde.

These 2
Praktisch handelte es sich bei der Befreiung von überhöhten theologischen Ansprüchen auch um eine Lösung vom direkten Bibelgebrauch in der Seelsorge. Diese Entwicklung ist in der Kirche des Wortes aber nicht nur theologisch, sondern auch berufstheoretisch genau zu reflektieren – ist doch die Bibel das Instrumentarium, mit der umzugehen Pfarrerinnen und Pfarrer vor allem gelernt haben. Die Bibel steht als pastorale Prägung und als Erwartungshorizont auch dann im Hintergrund des Gesprächs, wenn sie nicht mehr als Zitat im Vordergrund steht.
Sprüche-Pfarrer werden unter den Bedingungen der Authentizität und Intimität von Kommunikation nicht mehr als hilfreich empfunden. Was aber dann? Die berechtigte Zurückhaltung gegenüber „Sprüchen" hat erhebliche professionsspezifische Verunsicherungen mit sich gebracht. Der Pfarrer ohne Bibel ist wie der Jurist ohne das Medium des kodifizierten Rechts oder der Arzt ohne Medizin. Gewiss ist auch das möglich, aber es erfordert eine noch größere berufliche und menschliche Sicherheit

und Souveränität. Das heißt: Das eigene Verhältnis zur Bibel als primärer Bezugspunkt des beruflichen Handelns muss – wie auch immer – geklärt werden, auch dann, wenn das Ergebnis eine bewusste Abstinenz von biblischen Formulierungen in der Seelsorge ist. Dann muss diese abstinente Praxis um so reiflicher überlegt sein, um überzeugt praktiziert werden zu können.
Doch wird man den Gegensatz nicht zu stark zeichnen dürfen. Wenn auch nicht der einzelne Text in expliziter Zitation, so spielt die Bibel als Ganze, das Evangelium und das Bewusstsein der langen Geschichte Gottes mit den Menschen in der biblischen Erzähltradition immer eine Rolle im Gespräch mit dem Pfarrer, auch dann, wenn die Bibel nicht explizit Thema ist. Es gibt etwa den impliziten Erwartungshorizont, dass man sich auf Maßstäbe wie im Dekalog und auf die biblische Sicht des Menschen von Schöpfung, Erlösung und Heiligung gemeinsam verständigen kann. Und es ist jedem klar, dass die Pfarrerin mit der Bibel als ihrem primären geistigen Bezugshorizont lebt, auch wenn sie diese nicht zitiert.
Der Glaube ist immer Thema der Seelsorge, so hat Jürgen Ziemer in seiner Seelsorgelehre aus dem Jahre 2000 festgestellt: als der Glaube des Seelsorgers, als der objektive Glaube der Gemeinde und als der potenzielle Glaube des Rat Suchenden (Ziemer, 142f.). Analog wird man auch von der Bibel sagen können: Der reale oder potenzielle Bibelbezug der beiden miteinander Redenden im Raum der Gemeinde ist immer irgendwie Thema. Nicht der Bibelgebrauch als solcher ist darum in den letzten Jahrzehnten mit Recht hinterfragt worden, sondern die problematische Gleichsetzung von Schriftautorität und Amtsautorität.

These 3
Die Gleichsetzung von Bibelwort und Wort Gottes bzw. Beichtzuspruch in den Seelsorgekonzeptionen vor der Seelsorgebewegung war ein Differenzierungsverlust gegenüber früheren Konzeptionen, die die Funktion des Bibelwortes in der Seelsorge als in vielfältiger Weise auf die Situation bezogen beschrieben hatten. Im 19. Jahrhundert hatte man dieses Thema unter dem Namen der „Orthotomie" genauer behandelt als im 20. Jahrhundert, als man in einen Grundsatzstreit zwischen „Verkündigung" oder „Empathie" geriet und damit die Funktion der Bibel in der Seelsorge positiv oder negativ überzog.
Seit Carl Immanuel Nitzsch (1787-1868) hat sich die Einteilung in die drei Grundsituationen des leidenden, des sündigenden und des irrenden Menschen eingebürgert, und die professionelle Differenzierungsleistung hat den Namen „Orthotomie" erhalten. In Nitzschs *Praktischer Theologie* heißt es dazu:

„(...) es kommt nur eben auf das Maaß von Schriftgedächtniß und Schrifterfahrung und auf das *divinatorische Mitgefühl* mit dem vorliegenden Bedürfnisse, welches dem Seelsorger beiwohnt, an, um den

Incidenzpunct zu treffen, auf welchem jedesmal das Wort Gottes auf seinen Empfänger und dieser auf jenes wartet." (Nitzsch 1857, 169f., Hervorhebungen im Original)

Etwa ein halbes Jahrhundert später definiert Ernst Christian Achelis die Orthotomie als „die *richtige Scheidung, Einteilung, Austeilung, Anwendung* des *göttlichen Wortes* für die verschiedenen Zustände und Bedürfnisse des einzelnen." Es müsse ermittelt werden, welches das passende Wort in der konkreten Situation sei, „ob Abrahams Gehorsam, ob Davids Sünde, Buße, Gebet, ob Assaphs Mißmut und Demut, ob Salomos Gebet oder Salomos Versuchung und Fall usw." (Achelis 3, 86, Hervorhebungen dort)

Die Seelsorgetheorie vor 100 Jahren differenzierte im Anschluss an Nitzsch also hinsichtlich des Bibelgebrauchs in der Seelsorge. Die Konzentration auf die Rechtfertigungslehre in der Seelsorgetheorie der dialektischen Theologie wird man demgegenüber als einen Verlust an Differenzierung einordnen müssen. Beim frühen Eduard Thurneysen (1888-1974) ist die Seelsorge allein auf den sündigen Menschen (im Licht der Gnade Gottes) konzentriert. Der leidende und der irrende Mensch sind nach dieser Vorstellung bereits durch die grundlegende rechtfertigungstheologische Bestimmung des Menschen erfasst und die Seelsorge wird insgesamt als „Verkündigung des Wortes Gottes" definiert (Thurneysen 1988 [1928], 86).

Es war die Stärke der Konzepte von Asmussen und Thurneysen, den Menschen im Ganzen seiner Existenz vor Gott zu sehen. Es war aber gleichzeitig auf lange Sicht eine theologische Schwächung der Seelsorge, weil die Theologizität und Biblizität mit der soteriologischen Beschreibung überfrachtet wurde. Für den seelsorgerlichen Alltag ist das aber nicht brauchbar (darum spricht Eberhard Hauschildt programmatisch von der „Alltagsseelsorge"). Der Mensch steht zwar immer vor Gott, aber nicht immer geht es um Leben und Tod. Es gilt demnach, eine vielfältige Alltäglichkeit und Leichtigkeit im Bibelgebrauch der Seelsorge wiederzugewinnen.

2. Wie soll die Bibel im Mittelpunkt des Seelsorgegesprächs stehen?

These 4

Die Rolle der Bibel im Seelsorgegespräch darf nicht kerygmatisch verengt werden, sondern sie ist zu differenzieren auch über die dreifache Funktionsbeschreibung bei Nitzsch und Achelis hinaus. Für das grundsätzliche Verständnis der Bibel in der Seelsorge sollte auf neuere rezeptionsästhetische Einsichten zurückgegriffen werden, wie sie auch in den Diskussionen in Religionspädagogik und Homiletik herangezogen werden.

In der Predigtlehre ist in den letzten Jahren herausgestellt worden, dass es sich – jedenfalls methodisch gesehen – nicht darum handeln kann, den Hörenden das Wort Gottes gewissermaßen fertig und abgeschlossen zu servieren. Stattdessen wurde die Eigentätigkeit beim Zuhören stärker betont. Mit der Rezeption der Semiotik (Zeichentheorie) gilt: Die Predigt soll in das Spiel mit dem biblischen Text verwickeln. In diesem Verständnis ist eine vieldeutige Predigt besser als eine „eindeutige" und „richtige" Verkündigung. Denn eindeutig ist auch die Reklame: Immer die gleiche Botschaft mit immer neuen vielen Wörtern wird dort geboten. Vieldeutig im guten Sinne ist hingegen die Poesie: Wenige Worte, deren Auslegung nicht beliebig ist, aber offen für die Rezeption durch verschiedene Menschen in verschiedenen Lebenssituationen.

Unter der Überschrift „Entdecken statt Verkündigen" habe ich vor einigen Jahren im Gespräch mit Peter Bukowskis kleinem Buch *Die Bibel ins Gespräch* bringen dafür plädiert, nicht länger die Frage nach dem *ob*, sondern vielmehr die Frage nach dem *wie* des Bibelgebrauchs im Seelsorgegespräch eingehender zu bearbeiten.

Das neue rezeptionsästhetische Verständnis in der Homiletik beschreibt den Textgebrauch als Verarbeitung durch den Hörer. Das bedeutet übertragen auf die Seelsorge: Die biblischen Texte sollen nicht dem Begrenzen und Abschließen, sondern dem Fortgang des Gesprächs dienen. Sie sollen nicht als *Lösung* im Sinne der *Beendigung*, sondern als *Lösung* im Sinne der *Eröffnung* von neuen gemeinsamen Überlegungen verstanden werden.

So kann eine biblische Geschichte mehr Spiel-Raum lassen als die direkte Anrede. Die Geschichte ist ein gemeinsames Spiel-Material, das Distanzierungen ermöglicht, während das Deuten der Emotionalität stark konfrontativen Charakter annehmen kann. Eine Geschichte kann man sich „zurechthören" und dabei entscheiden, ob und wie man diese an sich heranlässt. Eine Geschichte kann Überraschung ins Gespräch bringen.

Bukowski berichtet, wie er etwa einem Alkoholkranken das Jesuswort „Willst du denn gesund werden?" (nach Joh 5,6) und einem Suizidgefährdeten den Satz „Gib ihm noch ein Jahr" (nach Lk 13,8) angeboten habe (55ff.). Selbstverständlich müssen für eine solche eröffnende Funktion nicht unbedingt biblische Texte gewählt werden. Es könnten genauso andere Geschichten, wie etwa Märchen sein (die besonders in psychoanalytischer Form als Selbstfindungsgeschichten ausgelegt werden können). Die biblischen Texte haben drei Vorteile: 1. sind biblische Texte als Erwartungshorizont sowieso für das Gespräch mit dem Pfarrer / der Pfarrerin gegeben, 2. kennen sich die Seelsorgerinnen und Seelsorger besonders gut aus und 3. nimmt das Anbieten biblischer Texte diesen selbst und den Geistlichen etwas von der einschüchternden Bedeutsamkeit. Biblische Texte sind kein geheimnisvolles priesterliches „Pharmakon". Wohl aber sind sie ein wertvolles Spielmaterial zum gemeinsamen Suchen nach Lösungen.

3. Auf dem Weg zu einer „persönlichkeitsspezifischen Bibelkunde“

Durch die Seelsorgebewegung haben wir gelernt, dass es nicht auf das Vorgegebene ankommt, sondern auf den situativ angemessenen und auf den persönlich authentisch präsentierten Glauben. Die Pastoralpsychologie hat uns gelehrt, nach der „Ermöglichung eines persönlichkeitsspezifischen Credos“ zu fragen (Klaus Winkler 1974, 118ff.). Praxisbezogen und anthropologisch wahrnehmend und fördernd sollte die Theologie sein, so Winkler damals und mehrmals später. Diese Sicht befreite damals von den hohen Ansprüchen, wie sie in der Verkündigungskonzeption formuliert worden waren. Dieser Zusammenhang ist auch für unser Thema fruchtbar zu machen.

These 5
Thurneysens „Bruch” im seelsorgerlichen Gespräch war missverständlich, weil damit ein Gesprächsabbruch assoziiert wurde. Wenn man statt vom Bruch vom Perspektivenwechsel spricht, kann sich eine ganz andere Funktion der Bibel ergeben: eröffnend, nicht abschließend, helfend, nicht autoritär.
In diesem Sinne kann in Verbindung von Thurneysen und neueren homiletischen Einsichten formuliert werden: Der „Bruch” sollte viel stärker vom interpretierenden Rezipienten als vom Seelsorger herbeigeführt werden. Die Aufgabe des letzteren besteht vielmehr darin, solche biblischen Texte anzubieten, die die Wahrnehmung verändern helfen. Die biblischen Inhalte sind damit weder überhöht noch suspendiert. Sie erhalten eine neue Funktion.

These 6
Damit ist eine spezifische Verhaltensweise gefragt, die sich aus einer Verbindung von homiletischen und empathischen, psychologischen Haltungen sowie einer pädagogischen Haltung ergibt. Dem biblischen Text wird dabei die kerygmatische Schwergewichtigkeit genommen. Es muss sich um ein Einspielen biblischer Texte handeln. Weder wird dabei die Verkündigung die Kommunikation beenden dürfen, noch wird die Kommunikation den Klienten mit seiner (vertieften) Selbstwahrnehmung allein lassen dürfen (die Extreme kerygmatischer und therapeutischer Seelsorge).
Daraus ergeben sich fünf verschiedene Kategorien für die Verwendung biblischer Texte im Seelsorgegespräch.
Kerygmatisch: Ein biblischer Text wird als Trost oder als Vergebung zugesprochen (verkündigend, als Sündenvergebung). „Ich lebe und ihr sollt auch leben“ (Joh 14,19) oder „In meines Vaters hause sind viele Wohnungen (Joh 14, 2). Für diesen Verwendungszusammenhang fal-

len Praktikern wahrscheinlich die meisten Bibelworte ein, weil diese als Kasualverse vielfach gebraucht werden. Selbstverständlich ist diese bei Thurneysen beschriebene Verwendung nicht auszuschließen: Sie darf aber nicht als einzige Möglichkeit missverstanden werden.

Empathisch: Ein biblischer Text dient dazu, die Gefühle des Anderen zur Sprache zu bringen. Dabei haben sich etwa die Klagepsalmen bewährt: Ein Gespräch wird mit den biblischen Worten nicht beendet, sondern vertieft. Das Leiden des Psalmisten gibt dem eigenen Leiden Sprache und hilft, dieses zu thematisieren. Es kann sogar helfen, sich davon zu distanzieren: „Ich netze mit meinen Tränen mein Lager die ganze Nacht" (Ps 6,7) – eine davon ausgehende hilfreiche Distanzierung des Klienten könnte etwa lauten: „Nein, so ist es bei mir doch noch nicht, so möchte ich meine Situation nun doch nicht beschreiben."

Diskursiv: Es ist schließlich daran zu erinnern, dass es auch im Seelsorgegespräch so etwas wie eine sachliche Auseinandersetzung um die kirchliche Lehre geben muss, etwa im Zusammenhang sich immer mehr verbreitender Reinkarnationsvorstellungen: „Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden" (Röm 14,10) – Der Glaube kennt auch Verbindlichkeit und Endgültigkeit. Im Seelsorgegespräch muss von daher auch gestritten werden.

Auffordernd: Ein biblischer Satz dient als Impuls, um eine andere Sichtweise ins Gespräch zu bringen, ohne das Empfinden des Gegenübers zu ignorieren oder zu überspielen. Das gilt gerade auch dann, wenn der Satz provokativ wirkt. Die Auseinandersetzung mit einem solchen Satz kann auch als Hausaufgabe gegeben werden, so wie das etwa in der systemischen Therapie üblich ist. Einem Menschen, den seine Vergangenheit nicht loslässt, der aber gerade davon frei werden möchte, kann der Satz des Engels an Lot vorgelegt werden: „Rette dein Leben und sieh nicht hinter dich, bleib auch nicht stehen in dieser ganzen Gegend" (Gen 19,17). Danach kann besprochen werden, inwiefern dieser Satz schon möglich ist oder noch unerreichbar scheint.

Alternativ: Zwei einander widersprechender Sätze (Lk 17,10 und Gal 5,1) werden als alternative Deutungspotenziale angeboten, und miteinander versuchsweise auf die Konfliktsituation bezogen: „Wir sind unnütze Knechte" oder „Zur Freiheit hat uns Christus befreit". Die beiden Verse umschreiben gut die Ambivalenz von Selbstzweifel und Selbstgewissheit in helfenden Tätigkeiten: Menschen tun einerseits nie genug und andererseits oft das Falsche; gerade darin aber liegt das Besondere eines helfenden, erst recht eines diakonischen oder predigenden Berufes. Auch in diesem Fall könnte man alternative Verse als „Hausaufgabe" mitgeben, etwa in einer berufbegleitenden Gruppe, einer Balintgruppe oder auch in einer Dienstbesprechung. Durch das gemeinsame abwägende Gespräch über Bibelworte oder durch mit auf den Weg gegebene Worte, auf die man wieder zurückkommt, wird gleichzeitig die Eigenverantwortung des Gegenübers herausgefordert und gestärkt.

Mit solchen Verwendungen biblischer Texte verlieren diese ihren autoritär-verkündigenden Beigeschmack, der die Bibel in der Poimenik so in Verruf gebracht hat. Sie werden so verstanden den „Klienten", den Gemeindegliedern nicht „zugesprochen", sondern *zugespielt* und damit selbst in die Hand gegeben.
Insgesamt sind dabei zwei Gesichtspunkte wichtig: *Erstens* gilt es in der Bibel die Vielfalt der Sprechsituationen zu entdecken und zu erproben. Und *zweitens* nützen Beispiele wie die von mir genannten zwar etwas, aber nicht alles. Denn darin hatte die Seelsorgebewegung Recht: Alles in der Seelsorge und damit auch der Bibelgebrauch funktioniert nur dann, wenn es auf die jeweilige Person der Seelsorgerin oder des Seelsorgers bezogen ist. Darum ist eine individuelle und situationsbezogene, im Anschluss an Klaus Winkler kann man formulieren: eine *persönlichkeitsspezifische* Bibelkunde, die man sich selbst anlegt, wahrscheinlich das Wichtigste.

4. Die 139 Namen des Seelsorgers und die Bibel

In ihrem Kompendium zu den verschiedensten Seelsorgekonzeptionen hat Doris Nauer kürzlich eine Tabelle mit den möglichen Rollenbeschreibungen des Seelsorgers / der Seelsorgerin abgedruckt (Nauer, 421). Wenn ich richtig gezählt habe, sind das 139 Namen dieser Rolle; darunter so schöne Namen wie „Gottesliebe-Repräsentant", „Befreiungstherapeut", „Mit Leidenschaftlicher", „Erlebnis-Lieferant". Der Seelsorger ist also weitaus mehr als Verkündiger! Bei allen Rollenbeschreibungen, die man für sich selbst reflektiert, kommt es aber darauf an, diese mit der biblischen Sicht zu vermitteln und die biblische Sicht nicht unnötig zu verengen, als ginge es in der Bibel nur um „Verkündigung" oder um „Beichte". Wenn man wirklich die biblischen Texte heranzieht, ergibt sich das Bild einer großen Vielfalt. Und vor allem bedeutet biblische Seelsorge kein autoritäres Rollenverständnis.

These 7
Die verkündigende Seelsorge litt an einem Mangel bei der praktisch-theologischen Selbstreflexion. Die theologische Autorität des Wortes Gottes wurde in einem bestimmten Verständnis des „Bruches" im Gespräch kurzschlüssig methodisch umgesetzt. Damit verbunden war eine Überhöhung der Rolle des Seelsorgers. Die Bibel kann aber auch so verstanden werden, dass sie gerade die Schwächen und die begrenzten Möglichkeiten seelsorgerlichen Handelns zur Sprache bringen kann. Darum ist die Bibel nicht zuerst für die Klienten, sondern mindestens auch für Seelsorgerinnen und Seelsorger neu zu entdecken. Eine gebildete Bibelfrömmigkeit umschreibt das spezifische Profil des pastoralen Berufes.
C. G. Jung hat schon 1932 in seinem Vortrag *Über die Beziehung der*

Psychotherapie zur Seelsorge beschrieben, in welcher spezifischen Gefahr Therapeuten und Seelsorger stehen: Sie können so sehr den Anderen zugewandt sein, dass sie die eigenen Schwächen ausblenden und aus Unbarmherzigkeit zu sich selbst zu Unaufmerksamkeit gegenüber den eigenen Übertragungen neigen. Dieser Zusammenhang ist ab etwa 1970 immer wieder pastoralpsychologisch beschrieben worden und insofern nichts Neues. Bemerkenswert aber ist, dass Jung dies 1932 in biblischer Denkweise eindrücklich formulierte:

„Daß ich den Bettler bewirte, daß ich dem Beleidiger vergebe, daß ich den Feind sogar liebe im Namen Christi, ist unzweifelhaft hohe Tugend. Was ich dem Geringsten unter meinen Brüdern tue, das habe ich Christus getan. Wenn ich nun aber entdecken sollte, daß der Geringste von allen, der Ärmste aller Bettler, der Frechste aller Beleidiger, ja der Feind selber in *mir* ist, ja daß ich selber des Almosens meiner Güte bedarf, daß ich mir selber der zu liebende Feind bin, was dann? [...] dann sagen wir zum *Bruder in uns* ‚racha', dann verurteilen wir und wüten gegen uns selbst. Nach außen verbergen wir es, wir leugnen es ab, diesem Geringsten in uns je begegnet zu sein, und sollte Gott selber es sein, der in solch verächtlicher Gestalt an uns herantritt, so hätten wir ihn tausendmal verleugnet, noch ehe überhaupt ein Hahn gekräht hätte." (Jung 1991 [1932], 124, dort kursiv)

Theoretisch ist das hier Beschriebene nicht direkt neu: Es handelt sich um die psychoanalytische Interpretation biblischer Texte auf der Subjektstufe, wie sie in den letzen Jahren vor allem durch Eugen Drewermanns Bibelauslegung bekannt geworden ist. Das Besondere hier ist aber der direkte Bezug auf die professionell mit Bibel und Seelsorge Befassten.
Die Frage nach der Bibel in der Seelsorge ist demnach nicht nur und vielleicht nicht einmal primär eine Frage nach dem Bibelwort für die Klienten. Im Mittelpunkt des Seelsorgegesprächs steht die Bibel immer so, wie der Seelsorger selbst sie für sich liest. Damit kann der eigene spirituelle Bezug auf die Bibel eine wichtige Rolle spielen, auch wenn die Bibel gar nicht zitiert wird.
Wenn C. G. Jung auch nur etwas Recht hat, dann brauchen Pfarrerinnen und Pfarrer neben der psychologischen Grundbildung nicht nur eine persönlichkeitsspezifische Bibelkunde, sondern auch so etwas wie persönlichkeitsspezifische Exerzitien. Darunter verstehe ich eine psychologisch aufgeklärte, professionelle Bibelfrömmigkeit, die sich traut, das Bibelwort nicht nur auf die anderen, sondern auf sich selbst zu beziehen. Man wird eingestehen müssen, dass die theologische Ausbildung dafür wenig qualifiziert: Das Studium bildet primär Wissenschaftler und die zweite Ausbildungsphase Kommunikatoren. Um nicht missverstanden zu werden: Ohne diese beiden Qualifikationsprofile kann man nicht Pfarrerin oder Pfarrer sein. Aber das ist eben noch nicht alles.
Eine professionelle Bibelfrömmigkeit ist keine fromme Routine, sondern

das Gegenteil. Sie versucht vielmehr die frommen Gewohnheiten, die vielen guten Formulierungen, die man in Ansprachen, Artikeln und im Gespräch schon gefunden hat, zu vergessen und die Bibelworte wissenschaftlich aufgeklärt, aber auf die eigene Subjektivität bezogen neu zu lesen. Nötig ist dazu die Bemühung, die eigene Rolle nicht zu vergessen, sondern methodisch zurückzustellen. Im Seelsorgegespräch ist (wie auch in Unterricht und Predigt) die eigene Frömmigkeit der Horizont, aber nicht der Inhalt. Inhalt ist vielmehr die angemessene, auf den Anderen bezogene Kommunikation des Evangeliums.

In den eigenen Exerzitien müsste es demnach genau umgekehrt sein: Das professionelle Handeln müsste hier nicht den Inhalt, wohl aber der Horizont bilden. Dieser Zusammenhang gibt dem Text von C. G. Jung die Spannung: Hier redet einer als Therapeut über die eigene Therapiebedürftigkeit. Ohne die Professionalität hätte er das Problem gar nicht. Aber der weiterführende Impuls besteht darin, von der Professionalität Abstand zu nehmen. So etwas nennt man am besten ein „gebildetes Verhältnis" zu den Inhalten, mit denen man umgeht.

Eine Geistliche oder ein Geistlicher ist nicht vor allem frömmer und auch nicht klüger als die meisten Gemeindeglieder, aber hat es als Profession gelernt, zwischen Frömmigkeit und Wissen sprachlich und denkerisch zu vermitteln und eben diese Vermittlungsleistung situativ angemessen verstehbar zu machen. Das heißt: Die pastorale Bibelfrömmigkeit kommt von der Kommunikation und von der Wissenschaft her, liebt beide und verleugnet sie nicht, stellt sie aber aus methodischen Gründen gezielt in den Hintergrund.

So gesehen steht die Bibel tatsächlich immer im Mittelpunkt unserer Seelsorge. Es ist nur die Frage, wie bewusst, gezielt und professionell wir mit dieser Gegebenheit umgehen. Diese Frage ist viel wichtiger als die statistische, wie oft und was aus der Bibel in welcher Gesprächspassage zitiert wird. Aber nachdem die skurrile Alternative von bibelfeindlichen Menschenfreunden und menschenfeindlichen Bibelfreunden in der Seelsorge als polemisches Konstrukt erkannt und damit überwunden ist, kann diese Frage mit mehr Nüchternheit und mit mehr Durchschlagskraft angegangen werden.

Literatur

Achelis, Ernst Christian, Praktische Theologie Band 3, Leipzig ^{3}1911.

Bukowski, Peter, Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, Neukirchen-Vluyn ^{3}1996 [1994].

Jung, Carl Gustav, Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, in: ders., Psychologie und Religion, München ^{2}1991, 113-131.

Kaufmann, Hans-Bernhard, Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen? Thesen zur Diskussion um eine zeitgemäße Didaktik des Religionsunterrichts, jetzt in: H. Lenhard (Hrsg.), Arbeitsbuch Religionsunterricht, Gütersloh ^{3}1996 [1986], 232-234 [1966].

Meyer-Blanck, Michael, Der wirkliche Mensch und die Seelsorge, in: Zeitschrift für dialektische Theologie 19 (2003) Heft 2, 119-129.

Meyer-Blanck, Michael, „Verkündigung", in: Grundlinien der Dogmatik, hrsgg. v. Ernstpeter Maurer, Rheinbach 2005, 245-263.

Nauer, Doris, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001 (PTHe 55).

Nitzsch, Carl Immanuel, Praktische Theologie III, 1, Bonn 1857.

Thurneysen, Eduard, Rechtfertigung und Seelsorge, in: Zwischen den Zeiten 6 (1928), 197-218, in: Friedrich Wintzer (Hrsg.), Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München ^{3}1988, 73-94.

Winkler, Klaus, Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie, in: Perspektiven der Pastoralpsychologie, hrsgg. v. Richard Riess, Göttingen 1974, 105-121.

Winkler, Klaus, Seelsorge, Berlin / New York 1997.

Ziemer, Jürgen, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 2000.

Erneuerung durch Erinnerung

Reflektierte Religion

Gerlinde Feine
Dörte Gebhard
Dorothee Löhr / Andreas Flick

Gerlinde Feine

„Was willst du, dass ich dir tun soll?“

Predigt über 2. Könige 4,1-7 zum Ewigkeitssonntag

Unser Predigttext ist eine Geschichte aus dem Alten Testament. Sie führt uns rund 2.700 Jahre zurück in eine Zeit, in der es keine sozialen Absicherungen gab und ein hartes Recht galt. Und es gab einen Propheten – „Mann Gottes“ nennen ihn die Leute – der im Land umherzog, um Gottes Barmherzigkeit zu verkünden. Viele seiner Worte unterstrich er durch Zeichen und Wunder, die die Leute beeindruckt haben und ihren Glauben an Gott stärkten. Elischa heißt dieser Mann, er war der Schüler und Nachfolger des großen Elia, und auch er hatte Schüler, eine ganze Menge sogar, die in seinem Auftrag in ihren Heimatorten als Prediger und Propheten tätig waren, Gottes Wort weitersagten und ein Recht verkündigten, das dem Schutz des Lebens dient. Regelmäßig kamen diese Prophetenschüler mit ihrem Lehrer zusammen, und bei diesen Treffen waren dann auch die Frauen und Kinder dabei; man erzählte sich, was in der Zeit seit der letzten Begegnung passiert war und traf Verabredungen für die Zukunft. So ein Treffen bildet auch den Ausgangspunkt für unsere Erzählung. Ich lese uns 2. Kön 4,1-7:

Und es schrie eine Frau unter den Frauen der Prophetenjünger zu Elisa und sprach: Dein Knecht, mein Mann, ist gestorben; und du weißt ja, dass dein Knecht den HERRN fürchtete. Nun kommt der Schuldherr und will meine beiden Kinder nehmen zu leibeigenen Knechten. Elisa sprach zu ihr: Was soll ich dir tun? Sage mir, was hast du im Hause? Sie sprach: Deine Magd hat nichts im Hause als einen Ölkrug. Er sprach: Geh hin und erbitte draußen von allen deinen Nachbarinnen leere Gefäße, aber nicht zu wenig, und geh ins Haus und schließ die Tür zu hinter dir und deinen Söhnen und gieß in alle Gefäße; und wenn du sie gefüllt hast, so stelle sie beiseite. Sie ging hin und tat so und schloss die Tür zu hinter sich und ihren Söhnen; diese brachten ihr die Gefäße herbei und sie goss ein. Und als die Gefäße voll waren, sprach sie zu ihrem Sohn: Reiche mir noch ein Gefäß her! Er sprach zu ihr: Es ist kein Gefäß mehr hier. Da stand das Öl. Und sie ging hin und sagte es dem Mann Gottes an. Er sprach: Geh hin, verkaufe das Öl und bezahle deinen Schuldherrn; du aber und deine Söhne, nährt euch von dem Übrigen.

Liebe Gemeinde!

Vieles an dieser Geschichte mag uns fremd sein – die Umgebung,

die Rechtsverhältnisse, die Schuldknechtschaft, das Wunder der Ölvermehrung –, aber vieles ist uns auch vertraut, nur allzu vertraut vielleicht, jedenfalls denjenigen unter uns, die das schon einmal mitgemacht haben: Einen Menschen zu verlieren, den man lieb gehabt hat, plötzlich allein dazustehen – und konfrontiert zu werden mit unerwarteten Problemen. Und so rückt sie uns nahe, diese Witwe, deren Mann ein Schüler des Elischa gewesen war, also auch ein Gottesmann, ein Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, einer, der wusste, woran man sich halten kann im Leben und im Sterben, keiner, der ohne Glauben gewesen wäre und ohne Vertrauen, ganz im Gegenteil: „Du weißt, dass dein Knecht den Herrn fürchtete", sagt seine Frau, als sie im Kreis der anderen erscheint. Und die anderen werden genickt haben, „ja, so war er", und werden ihre eigenen Erinnerungen an ihn gehabt haben – so wie wir uns erinnern, wenn wir vom Tod eines Freundes erfahren, so wie wir uns von ihm erzählen. Und das tut dann ja auch gut, dieses Erzählen, es hilft bei der Bewältigung der Trauer, es zeigt uns, was bleibt von so einem Leben, was an Schönem und Bewahrenswertem bleibt, auch wenn uns die Tränen kommen bei manchem Bild, das da in uns aufsteigt, auch wenn wir wehmütig werden und merken, wie viel wir verloren haben. Doch, es tut gut, zusammenzusein und sich zu erinnern; deshalb sind die Kaffeerunden nach einer Beerdigung so wichtig und werden zu Unrecht verspottet. Wir brauchen es, einander zu erzählen von denen, die wir geliebt und verloren haben, wir brauchen jemanden, der uns zuhört und mit uns längst vergessen Geglaubtes hervorkramt, der uns daran erinnert, wie wir mit dem Verstorbenen dies und jenes gemacht haben, der mit uns über bestimmte Dinge lacht und unsere Tränen aushält. (Wie wichtig das ist, merken wir immer dann, wenn ein sehr alter und durch Krankheit veränderter Mensch stirbt. Wenn die Mutter oder der Vater vielleicht über Jahrzehnte nicht mehr sie oder er selbst gewesen ist, gepflegt werden musste, verwirrt war, dann fällt es schwer, sich die Persönlichkeit in Erinnerung zu rufen, die sie oder er die meiste Zeit des Lebens doch gewesen war, stark, schön und selbstbewusst, und gerade dazu hilft das Erzählen). Auch der Witwe in unserer Geschichte wird es gut getan haben, dieses Treffen bei Elischa, die Gespräche in der Gruppe der Frauen, das gemeinsame Gedenken.

Denn was ihr widerfuhr, ist eine Tragödie: Wir wissen zwar wenig über ihren Mann, aber die spärlichen Informationen, die der Text gibt, weisen darauf hin, dass er viel zu jung gestorben ist – ein Unfall? Eine schwere Krankheit? Ein plötzlicher Tod? Auf alle Fälle sind Kinder da, zwei Söhne, noch nicht aus dem Haus, zu jung, um sich ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Wir ahnen die Lebensverhältnisse eines solchen Predigers. Von seinem Amt konnte er nicht leben; vermutlich haben die beiden eine kleine Landwirtschaft umgetrieben, die ihnen die Existenz sicherte, oder ein Handwerk ausgeübt. Das Öl im Haus deutet auf ersteres, hart er-

arbeitet hatte es seinen Wert. Reich waren sie also nicht, diese Leute; vielmehr gab es einen „Schuldherrn", jemanden, der ihnen Geld geliehen hatte, vielleicht auch ein Grundbesitzer, dem sie Pacht schuldeten. Normalerweise wohl kein Problem – aber der Tod des Mannes und Vaters verändert alles, und zur Trauer kommen die Sorgen.

Denn im alten Israel hatte das Recht des Eigentums eine sehr hohe Bedeutung. Das erkennen wir schon an den Zehn Geboten, wo am Ende alles aufgezählt wird, worauf man ein Recht hat und was einem nicht ohne Grund streitig gemacht werden darf (Haus, Weib, Knecht, Magd, Vieh, noch alles, was dein Nächster hat...). Und niemand hätte einer armen Witwe Geld geliehen, damit sie ihre Schulden bezahlen kann. Die Söhne müssten für die Schulden des Vaters einstehen, als Leibeigene so lange für den Schuldherren arbeiten, bis alles abgegolten wäre – so war das Recht.

Ob die Frau von den Schulden ihres Mannes gewusst hat? Wir wissen es nicht. Aber es ist oft so, dass nach dem Tod eines Menschen manch bittere Wahrheit über ihn ans Licht kommt. Dass man Rechnungen findet und Hinweise auf Dinge, die die Erinnerung an ihn trüben; dass sich in die Trauer vielleicht Unsicherheit mischt und auch ein bisschen Wut... – dass man den Partner, die Partnerin plötzlich in einem anderen Licht sieht und ihn oder sie zu gerne noch einmal gefragt hätte, was es mit dieser oder jener Sache auf sich hat. Wie schwer ist es, den Nachlass zu ordnen, Zimmer auszuräumen, eine Wohnung aufzulösen, Kleider zu sortieren. Wie viele Gänge sind da zu tun, wie viele schwierige Situationen zu bestehen: Wenn die Menschen auf einer Behörde oder bei der Bank ganz geschäftsmäßige Fragen stellen – und den Hinterbliebenen tut es nur weh, das Konto aufzulösen oder den Wagen abzumelden. Schrecklich ist das und schmerzhaft.

Mit dem Tod eines Angehörigen kommt das alles ins Wanken Nichts ist mehr, wie es war. Selbst in Häusern, in denen es vorher viel Streit gab und in denen das Zusammenleben schwierig war, reißt der Tod eine spürbare Lücke. Niemand kann die Verstorbenen ersetzen, nicht den Partner, die Partnerin, nicht die Eltern und nicht die Kinder. Jeder ist vom Tod betroffen. Jeder trauert anders. Nicht jeder ist in der Lage, die anderen Familienangehörigen mit zu stützen und mit zu tragen. Zu schwer ist oft schon die eigene Last, und wenn es vor dem Tod Zeiten der Pflege und der Angst gab, ist oft keine Kraft mehr vorhanden und eine Auszeit nötig. Die Nerven liegen blank. Man hört sehr aufmerksam auf das, was andere sagen. Manches, was bloß dahingesagt war, wird zur spitzen Kränkung oder zur banalen Floskel.

Konflikte treten auf: Wer soll in Zukunft das Sagen haben? Wer trifft die Entscheidungen? Dazu kommen nicht selten, wie in unserer Geschichte, finanzielle Nöte. Die Beerdigung allein kostet viel Geld; nun fällt ein

Einkommen weg, und damit Sicherheit und Zukunft. Der Todesfall wird zum Notfall, wie bei der Frau in unserer Geschichte, die nach dem Partner nun auch noch die Söhne verlieren soll.

In ihrer Not wendet sie sich an Elischa – nein, das ist zu zaghaft gesagt, denn sie schreit sie hinaus, ihre Sorgen, sie ruft so laut, dass es alle hören können: „Du, Mann Gottes, hilf mir!" – Um unseres gemeinsamen Glaubens willen, hilf mir, sag mir nicht nur schöne Worte, vertröste mich nicht, sondern zeige mir einen Ausweg! „Aus tiefer Not schrei ich zu dir…"

Und Elischa fragt: „Was soll ich tun?" Aber er sagt das nicht mit einem hilflos-achselzuckenden Unterton, so als dächte er: „Was willst du denn von mir?", so als käme er selbst nicht mit der Sache zurecht. Viele Trauernde machen die Erfahrung, dass ihre Hilferufe nicht gehört werden. Und meistens rufen sie nicht so laut, so dass man sie leicht überhören kann, wenn man nicht weiß, wie man damit umgehen soll. Schlimm ist das, wenn sich alte Bekannte abwenden, wenn sie rasch das Thema wechseln, wenn sie laut und fröhlich auftreten, wo einem doch immer noch nach Trauer zumute ist: „Was sollen wir denn tun?" fragen sie nach einer Zeit, die sie für angemessen halten. „Das Leben geht weiter! Jeder muss nun wieder nach sich selber sehen." Und manche schütteln vielleicht sogar heimlich den Kopf darüber, wenn einer die Trauerkleidung auch nach einem halben Jahr noch nicht ablegen will. Armselig ist das, und ein Zeichen dafür, dass wir es in unserer Gesellschaft verlernt haben, mit Tod und Trauer umzugehen. Wie gut, dass es Menschen gibt, die sich ihr stellen –zum Beispiel in den Trauergruppen und Gesprächskreisen, in denen man sich Hilfe und Unterstützung holen kann, wenn das eigene Umfeld längst wieder bei der Tagesordnung angelangt ist. Auch unsere Kirche ist so ein Raum, in dem man um Hilfe rufen und sie bekommen kann.

Aber auch da kann es passieren, dass einer wie Elischa – ganz seelsorgerlich – fragt: „Was soll ich tun?" Und gemeint ist: „Was brauchst du am dringendsten? Und was, denkst du, kann ich dir geben?" – „Was willst du, dass ich dir tun soll?" Diesen Satz sagt Jesus später auch immer wieder zu denen, die zu ihm kommen. Die Frau muss selbst beschreiben, wo das Problem liegt. Sie muss in sich hineinhören und die vielen verschiedenen Gedanken in sich sortieren. Sie muss auch lernen, für sich selbst eine Forderung zu stellen – im Alten Israel etwas ganz und gar Ungehöriges. Aber es ist der erste Schritt hinaus aus ihrer Not, zurück ins Leben.

Sie wird nach ihren eigenen Ressourcen gefragt: „Was hast du im Haus?" Welche Möglichkeiten hast du, welche Lösungen sind vielleicht schon vor Augen, auch wenn du sie noch gar nicht erkennst? Denk nach: Was hat dir bisher geholfen, wo sind deine Kraftreserven? Gibt es Orte und Menschen, die dir gut tun? Hast du geheime, vergessene Schätze, von denen du zehren kannst? – Es gibt kein Patentrezept gegen die Trauer; Hilfe sieht für jede und jeden anders aus.

Und dann wird der Witwe in der Geschichte Gottvertrauen abverlangt: Sie konnte zunächst ja überhaupt keinen Sinn in dem erkennen, was Elischa ihr rät. Trotzdem geht sie zu ihren Nachbarinnen (die wohl auch Freundinnen gewesen sein dürften) und leiht sich Gefäße: große Tonkrüge, Becher, Fässer, was immer gerade da ist, leer ist, nicht gebraucht wird. Auch das tut ja schon gut: Aus dem Haus gehen, aktiv werden, etwas tun können gegen die Trauer, nicht bloß herumsitzen und warten, bis andere kommen und über uns verfügen.

Und sich (wieder) an die Arbeit machen, zusammen mit den Söhnen. Ganz bildhaft ist das beschrieben, wie die drei da in der Kammer Hand in Hand arbeiten; die Mutter gießt aus der Kanne, die sich nicht verbrauchen will, Behälter um Behälter voll, die Söhne schleppen die leeren Krüge an und bringen sie gefüllt beiseite, immerzu, bis alle erbetenen Gefäße voll sind und der Segensfluss still steht. Die Familie ist gemeinsam aktiv geworden, hat sich neu zusammengefunden und staunt nun miteinander über das Wunder, über den Schatz, der da in der Kammer steht.

Und wenn die Frau vorher vielleicht nur deshalb nach Elischas Rat gehandelt hat, weil er der Lehrer ihres Mannes gewesen war, so erkennt sie spätestens jetzt, wie gut es der Gott mit ihr meint, in dessen Auftrag der Prophet spricht. Wir wissen nicht, warum sie so gehorsam getan hat, was er ihr riet – ob es das Andenken ihres Mannes war oder das Wissen um die Vollmacht des Propheten oder das Festhalten am gemeinsamen Glauben oder alles zusammen: Auf einmal hat sie wieder eine Perspektive, auf einmal sieht die Zukunft nicht mehr düster und hoffnungslos aus, sondern liegt wieder offen vor ihr. „Darum auf Gott will hoffen ich, auf mein Verdienst nicht bauen…", sagt das Lied.

All das erzählt sie dem Gottesmann. Und als guten Seelsorger wird es ihn gefreut haben, zu sehen, dass Gott dieser Familie herausgeholfen hat aus ihrer Traurigkeit und ihrer Not. Und seine Schüler haben die Geschichte weitererzählt, bis sie irgendwann einmal aufgeschrieben wurde. Sie hat denen Hoffnung gemacht, die von Jesus Christus noch nichts wissen konnten und von Ostern und von all dem, was uns als Christen die Erinnerung an unsere Verstorbenen leichter machen will. Sie war ein ganz handfestes und praktisches Beispiel dafür, dass die Predigt des Elischa von Gottes Herrschaft und seiner Fürsorge für die Menschen wahr ist. Und damit ist sie uns bei dem vielen, das uns fremd erscheint, doch vertraut und nah. Denn uns, die wir vom Neuen Testament her kommen, ist sie eine Parabel für die Auferstehung: Tote, leere Gefäße füllen sich mit Leben spendendem Öl. Korn, das in die Erde versinkt, bricht zum Licht hindurch und wächst und trägt reiche Frucht. Das ist die Hoffnung, zu der wir berufen sind. Sie tröste und stärke alle, die heute um einen geliebten Menschen trauern. Und sie möge uns allen helfen, die Angst vor dem Tod hinter uns zu lassen. Amen.

Dörte Gebhard

Über die Prädestination zum Heil, zur Freiheit und zum Gotteslob

Predigt über Epheser 1,3-14[1]

Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater,
und dem Herrn Jesus Christus! Amen.
(Eph 1,2)

Liebe Gemeinde,
Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus! Mit dem Kanzelgruß beginnt der Brief an die Epheser, und der Schreiber fügt noch einen Satz zum Lobe Gottes hinzu, den wir meistens weglassen. Aber heute ist er „dran" als Predigttext:

3 Gelobt sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen im Himmel durch Christus,

4 denn in ihm hat er uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war, daß wir heilig und untadelig vor ihm sein sollten; in seiner Liebe

5 hat er uns dazu vorherbestimmt, seine Kinder zu sein durch Jesus Christus nach dem Wohlgefallen seines Willens,

6 zum Lob seiner herrlichen Gnade, mit der er uns begnadet hat in dem Geliebten;

7 in ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden, nach dem Reichtum seiner Gnade,

8 die er uns reichlich hat widerfahren lassen in aller Weisheit und Klugheit –

9 denn Gott hat uns wissen lassen, das Geheimnis seines Willens nach seinem Ratschluß, den er zuvor in Christus gefaßt hatte,

10 um ihn auszuführen, wenn die Zeit erfüllt wäre, daß alles zusammengefaßt würde in Christus, was im Himmel und auf Erden ist.

11 In ihm sind wir auch zu Erben eingesetzt worden, die wir dazu vorherbestimmt sind nach dem Vorsatz dessen, der alles wirkt nach dem Ratschluß seines Willens;

12 damit wir etwas seien zum Lob seiner Herrlichkeit, die wir zuvor

1 Gehalten am 11. Juni 2006 (Trinitatis) in der Erlöserkirche Bad Godesberg.

auf Christus gehofft haben.

13 In ihm seid auch ihr, die ihr das Wort der Wahrheit gehört habt, nämlich das Evangelium von eurer Seligkeit, in ihm seid auch ihr, als ihr gläubig wurdet, versiegelt worden mit dem Heiligen Geist, der verheißen ist,

14 welcher ist das Unterpfand unsres Erbes, zu unsrer Erlösung, daß wir sein Eigentum würden zum Lob seiner Herrlichkeit.

(Eph 1,3-14)

Liebe Gemeinde,
das ist im Original tatsächlich nur *ein* Satz zum Lobe Gottes. Gefüllt mit Theologie, dass die Satzzeichen bersten.
Man kann diesen Wortberg kaum vorlesen: atemberaubend.
Man versteht beim ersten Hören das meiste kaum: ein „Text-Ungeheuer"
Vor allem aber ist dieser Lobpreis unpassend für unsere schlichte Erlöserkirche. Die Worte sind barock.
Und vor lauter Stuckaturen, Blüten, Blumen, Ranken, Engeln, Muscheln und Girlanden, Rocaillen, Wolken, Medaillons, Pilastern, Kapitellen und gedrehten Säulen ist das Wesentliche vorläufig noch nicht in Sicht. Der Blick schwirrt ab in die Draperien...

Wenn ich jetzt – weil Trinitatis ist – beim Vater anfange, komme ich bis heute Abend kaum bis zum Geist.

Aber wir sollen den Tag doch schon vor dem Abend loben! Denn, so die durchgängige Aussage, Gott hat ja alles schon vorherbestimmt. Was werden soll mit uns: heute, am Abend, wer Weltmeister wird und überhaupt alle Tage bis ans Ende der Welt – alles ist längst bei Gott beschlossen. *Er hat uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war...*
Soll ich jetzt schon „Amen" sagen, auf dass wir nun Loblieder singen?

So schnell kommt das „Amen. Ja, so soll es sein!" wohl doch nicht über unsere Lippen. Wir sind schließlich in der Erlöserkirche, wo einem nicht die Sinne verwirrt werden von rosa Wölkchen und nackten Engelchen. Nüchtern sind die Formen und nackt – sind nur die Wände. Wo keine Bilder unsere Sinne bezirzen und bezwingen, herrschen Fragen vor!
Hat Gott *alles* vorherbestimmt? Dafür soll ich ihn loben? Das Lob bleibt mir noch im Halse stecken. Mein Herz will sich verschließen, wenn ich höre:

Gott hat uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war...
In ihm sind wir auch zu Erben eingesetzt worden, die wir dazu vorherbestimmt sind nach dem Vorsatz dessen, der alles wirkt nach dem Ratschluß seines Willens...

Liebe Gemeinde,
nur von der Vorherbestimmung predige ich heute. *Damit wir etwas seien zum Lob seiner Herrlichkeit...* heißt es im Brief an die Epheser und an alle, die ihn sonst noch lesen.
Von der Vorherbestimmung predige ich, weil es dem Gotteslob „noch" im Wege steht.

„Was entgeht mir denn ohne Kirche?" werde ich von meiner Verwandtschaft gefragt. Der Tonfall: provozierend, leicht aggressiv und zugleich unglücklich.
„Dass ich die Zwänge dieser Welt kenne: Was ich alles nicht ändern kann, wo ich nicht gefragt werde, wo ich eigentlich auch nicht gebraucht werde... – es geht auch ohne mich!"
Dann setz' ich mich in die Kirche und lass' mir erzählen, dass es noch viel größere Abhängigkeiten gibt, sozusagen überirdische?

Gott uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war...

Der Gast will sich mit Grausen wenden... Der Gast auf Erden ist einerseits entsetzlich festgelegt, verhaftet im Vorgegebenen. Keiner von uns kann Stunde und Ort seiner Geburt ändern.
Zugleich aber ist der Gast heimatlos, weil sich die Erde weitergedreht hätte, wäre er nicht geboren. Und auch sein Tod hält den Lauf der Welt nicht auf.
Alle Hoffnungen konzentrieren sich auf Liebe und Freiheit, aber nicht auf eine ewige Prädestination.
Die Lehre von der Vorherbestimmung lastet schwer auf dem Gemüt, ungefähr 59.000 Tonnen schwer, und 91 m hoch sind die Steine aufgetürmt. Ich komme darauf noch zurück.

Drei Gedankengänge werde ich entfalten:
Der erste: **[I] Wir sind prädestiniert zum Heil.**

Gelobt sei Gott, (...), der uns gesegnet hat mit allem geistlichen Segen im Himmel (...); in seiner Liebe hat er uns dazu vorherbestimmt, seine Kinder zu sein...
Wir sind prädestiniert zum Heil. Wir. Und die anderen? Diese Frage war immer schon Anlass zu den wildesten Spekulationen bei sonst besonnenen Theologen. Berühmt und berüchtigt ist Calvin. Obwohl auch Augustin, Luther und Zwingli darüber ganz ähnlich schrieben.

Calvin beschreibt die Prädestination als „ewige Anordnung Gottes, derzufolge er bei sich beschloss, was aus jedem Menschen werden sollte nach seinem Willen. Denn sie [die Menschen; Anm. d. Verfasserin] werden nicht alle mit der gleichen Bestimmung geschaffen, sondern den einen

wird das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammnis im Voraus verordnet" (Institutio III, XXI, 5). So ist es nicht.

Wir sind prädestiniert zum Heil. Und die anderen auch. Niemand ist erwählt zur Verdammnis. Auch wenn kluge Theologen noch so sehr über das Gegenteil spekuliert haben: Die Bibel kennt keine Aussagen, dass Menschen von vornherein verdammt sind, im Gegenteil: Gott will, dass allen Menschen geholfen werde.
Wir sind prädestiniert zum Heil. Gut und schön. Aber sind wir dann noch frei?
Ja, und nicht nur frei! Der zweite Gedanke:

[II] Wir sind – sogar – prädestiniert zur Freiheit.
Wir sind frei. *Gelobt sei Gott,(...) in seiner Liebe hat er uns dazu vorherbestimmt, seine Kinder zu sein (...) nach dem Wohlgefallen seines Willens...*
Wir sind dazu prädestiniert, uns die Liebe Gottes gefallen zu lassen.

[IIa] Wir sind frei gegenüber Gott.
Gott hat von vornherein gewollt, dass wir seine Kinder sind, aber wir *müssen* es nicht.
Gott liebt uns. Darum tut er nicht alles, was er könnte. Seine Liebe ist langmütig und freundlich, (...) seine Liebe erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles (1. Kor 13). Seine Liebe hört niemals auf. Aber Gott riskiert dabei, vergessen oder abgewiesen zu werden. „Denn Gott, der frei wäre, uns seine Gnade aufzuzwingen", tut es nicht: aus Liebe. „Er zwingt nicht, sondern er fragt." (Pöhlmann)
Er fragt „nicht nur rhetorisch, nicht nur pro forma.
Gott überwältigt uns nicht mit seiner Macht. Er tritt von der Welt „einen Schritt zurück und (gewährt) ihr so Raum und Zeit, als Welt da zu sein. Gott hat alles vorherbestimmt". Gott ist vor-sichtig! (nach W. Krötke)

Nicht weil wir es gerne hätten, sind wir frei. Dank der Gnade Gottes sind wir prädestiniert zur Freiheit. „Sie ist keine brutale Gnade, sondern humane Gnade, nicht zwingende, sondern fragende Gnade. Sie wählt nicht den kürzesten Weg, sondern den Umweg der Liebe." (Pöhlmann)
Der weite Umweg der Liebe aber führt durch das finstere Tal der Enttäuschung. So wunderbar die Liebe ist, so grausam und entsetzlich ist es, wenn sie einseitig bleibt und nicht erwidert wird.
„Gott hat sich an uns wie in einer Partnerschaft gebunden und damit abhängig gemacht, in diesem Falle von den Hoffnungen der Menschen, aber auch von ihren Enttäuschungen, von ihren Erwartungen, aber auch von ihrem Versagen und ihrer Resignation." (Link; Aufsatz über Vorsehung, in: EvTheol 2006)
Wir sind frei. Lassen wir uns Gottes Liebe gefallen,

[IIb] So sind wir auch frei gegenüber den Zwängen der Welt.
Gott uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war...
Gott hat uns *vor* aller Zeit und Welt erwählt, daher soll keine Macht der Welt uns unsere Freiheit rauben. Aber wer, wenn nicht Gott, ist der große Weltenlenker und Geschichtsregent?

Gott liebt uns. Seine Liebe ist langmütig und freundlich... Darum tut er nicht alles, was er könnte. Er erzwingt auch nicht irgendeinen Lauf der Geschichte, als ob sie uns Menschen eigentlich nichts angeht. Im Gegenteil, er interpretiert und kritisiert die Geschichte durch den Mund seiner Propheten. Nicht immer spektakulär, aber stets beeindruckend.
Den Wiederaufbau der Frauenkirche in Dresden haben sie oft ein Wunder genannt; typischerweise ein Spendenwunder – wegen des vielen Geldes, das da zusammenkam. Aber wenn schon ein Wunder, dann doch eher, dass
Mr. Smith,
britischer Bomberflieger,
der im Februar 1945 Dresden vernichten musste,
einen Sohn hat,
Alan Smith,
der nicht alles von seinem Vater erbte,
der Kunstschmied wurde und dafür viel lernen musste,
der auch den Gedanken der Versöhnung verstehen lernte,
und nun das neue vergoldete Turmkreuz geschmiedet hat.
Es leuchtet weithin auf der Kuppel der Frauenkirche, die stolz wie keine andere die schwarzen Narben der Geschichte auf ihrem hell wallenden Steingewand trägt.

Wer wollte bestreiten, dass das Gefälle unserer Geschichte sich dadurch geändert hat? Vielleicht geschieht so der Anstoß für eine neue Richtung der Geschichte? Gottes Gegenwind zu unseren Gewohnheiten, den wir gewöhnlich „Geist", „Heiligen Geist" nennen, will auf solche und vielerlei Weisen unseren Entscheidungen und Lebensentwürfen eine verheißungsvolle Zukunft schenken. (nach Link) Das ist vorherbestimmt, *ehe der Welt Grund gelegt war...*
Weil uns eine Zukunft vorherbestimmt ist, was auch geschehen sein mag, sind wir auch

[IIc] Frei von der Sorge um das eigene Heil.
Nur weil das Heil auf dem Felsengrund des Willens Gottes und nicht auf dem Dünensand des menschlichen Willens basiert, ist es Christen gewiss.
Niemand soll sich sorgen um das eigene Heil. Aber warum hat Calvin dann nicht nur Besorgnis erregende, sondern sogar Angst einflößende Sachen gesagt? Dass der einzelne Mensch zum Leben oder zum Tod

vorherbestimmt sei?
Es war seine Absicht, die Glaubenden zu vergewissern im Vertrauen auf Gott: Die Initiative geht von Gott aus; Gnade sein Geschenk; nicht eine menschliche Großleistung, wie etwa der Wiederaufbau einer grandiosen Kirche auf wenig stabilem Grund, so nahe an der Elbe, die noch rechtzeitig gezeigt hat, zu welchen Hochwassern sie fähig ist.

Wenn wir Grandioses leisten, können wir zuversichtlich sein. Und wenn wir gar nichts leisten, erst recht! Nicht Neid und nicht Missgunst, nicht Konkurrenz und nicht Eifersucht, keine Katastrophe und kein Krieg können der Liebe etwas anhaben, mit der Gott *uns erwählt hat, ehe der Welt Grund gelegt war...*

Liebe Gemeinde,
der letzte Gedanke:

[III] Wir sind prädestiniert zum Lobe Gottes.
...damit wir etwas seien zum Lob von Gottes Herrlichkeit, die wir zuvor auf Christus gehofft haben... heißt es am Ende des Predigtsatzes.

Heil und Freiheit sind vorherbestimmt – da kann man also nichts machen. Muss man dann auch gar nichts mehr machen? Doch! Wir können den Tag schon vor dem Abend loben, Gott schon vor dem Weltende preisen und bis dahin eine Menge Gutes tun.
Vorher hatte ich gesagt, die Lehre von der Vorherbestimmung lastet ungefähr 59.000 Tonnen schwer auf uns; wie Steine 91m hoch aufgetürmt. Schrecklich?

Jetzt wandelt sich das Bild ins Wunderbare: Es sind Größe und Gewicht der Frauenkirche in Dresden, erbaut im Barock, damit Menschen schon auf Erden den Himmel – das Heil, die Freiheit und das Gotteslob – erahnen können. Weil Gott alles Gute vorherbestimmt hat, können Menschen es auch schon vorher erspüren: Gewiss, noch ist es nicht da, aber das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen.
Dem Baumeister George Bähr gelang seinerzeit das Paradoxe: Dass Menschen sich unter einer Kuppel aus 12.000 Tonnen Stein nicht erdrückt, sondern himmelwärts entrückt fühlen. Die Frauenkirche hat sieben Eingänge, aus allen Himmelsrichtungen – und dazwischen auch – kann man herbeikommen, um Gott zu loben. Das Schönste aber ist für mich: Man kann nicht nur nach oben in die lichtdurchflutete Kuppel schauen, sondern sitzt auf einer der fünf Emporen selbst schon in luftiger Höhe.

So paradox ist es auch mit Gott, der alles vorherbestimmt hat.

Möge also ein Wunder auch der Lehre von der Prädestination beschieden sein: Dass niemand sich länger ängstet, sondern jetzt schon den Himmel ahnt.

Amen.

Und der Friede Gottes, der höher ist als unsere Vernunft, in dem wir prädestiniert sind zum Heil, zur Freiheit und zum Lobe Gottes, stärke und bewahre unsere Herzen und Sinne in Jesus Christus.

Amen.

Dorothee Löhr / Andreas Flick

Predigt über das Leben des Joachim Neander[1]

Liebe Altenhofgemeinde,

vor 150 Jahren, im Jahre 1856, entdeckten Steinbrucharbeiter im Neandertal bei Düsseldorf urzeitliche Skelettreste, die später einer ganzen Menschenart den Namen geben sollten: Neanderthaler, homo neanderthalensis.
Dieser weltberühmte Fund hat im 19. Jahrhundert zur Anerkennung der Evolutionstheorie beigetragen, die das abendländisch-biblische Weltbild nachhaltig erschütterte. Da mag es wie eine Ironie klingen, dass dieser Urmensch seinen Namen indirekt einem frommen Gesangbuchliederdichter verdankt: Joachim Neander.

Als ich mich neulich auf der Suche nach Hugenottischen Spuren im Harburger Helmsmuseum in der archäologischen Sammlung verirrte, bin ich wieder auf den Kopf des Neanderthalers gestoßen, der mich schon in Kindertagen irritierte, weil er tatsächlich dem Schimpansen ähnlicher sieht als dem Menschen.
Meine Eltern als Biologen haben uns allerdings immer viel über die Menschenaffen erzählt, ja meine Mutter hat, bevor sie fünf Kinder bekam, sich um Schimpansen gekümmert, und es gibt ein Bild, da hat sie ein Schimpansenbaby im einen Arm und mich im anderen, ein fließender Übergang sozusagen.
Auch deshalb hatte ich nie ein Problem mit der Evolutionstheorie und dem Schöpfungsglauben, im Gegenteil eigentlich, und ich habe auch die Debatte über die Creationisten in Amerika, die ihre Kinder vor der angeblich unchristlichen Biologie schützen wollen, deshalb nie verstanden. Ich bin mit beidem, mit dem Schöpfungsglauben und dem Wissen um die Evolutionstheorie, gut und christlich aufgewachsen, mit dem Neanderthaler und mit Neanders Liedern.
Also für diesen Zusammenhang der gesamten Schöpfung steht der Neanderthaler, der Urmensch, der uns an unsere Verwandschaft mit den Affen erinnert.
Und für diesen Zusammenhang des großen Schöpfungslobes zwischen Mensch und Tier, zwischen Natur und Geschichte, steht auch der reformierte Gesangbuchdichter Joachim Neander.

Alle Lieder, die wir heute im Gottesdienst singen, stammen mehr oder

1 Gehalten im Altenhof der Evangelisch-Reformierten Gemeinde zu Hamburg.

weniger von diesem musikalisch begabten reformierten Theologen. Sein berühmtestes Lied wird in der ganzen Welt in allen Konfessionen und Sprachen gesungen: *Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren*, und wir wollen es auch nachher noch singen. In manchen Familien ist es das Geburtstagslied. Es ist eine Psalmvertonung, die es, so habe ich gelesen, in mindestens 31 Sprachen gibt, fünf verschiedene europäische Sprachen sind als Beispiel bei uns im Gesangbuch zwischen der katholisch-ökumenischen und der traditionellen Version abgedruckt.

Welcher Zusammenhang besteht zwischen Joachim Neander und dem urmenschlichen Neanderthaler?
Joachim Neander erblickte 1650 in Bremen in einer Kaufmannsfamilie das Licht der Welt und starb bereits mit 40 Jahren dort in seiner Vaterstadt.
Am Ende seiner Ausbildung in Bremen wurde der Theologiestudent, dessen Familienname eigentlich Neumann lautete, durch eine Predigt Theodor Undereyks bekehrt. Zunächst ging Neander als Erzieher nach Heidelberg, traf in Frankfurt den Initiator des erwecklichen Pietismus Philipp Jakob Spener und wurde später Rektor der Lateinschule der reformierten Kirchengemeinde in Düsseldorf.
Östlich dieser Stadt gab es zu Lebzeiten des Liederdichters noch das „Gesteins", ein wild zerklüftetes Kalkfelsenareal, durch das die Düssel floss. Dort im Düsseltal hat sich Joachim Neander oft aufgehalten und auch Erbauungsstunden der erweckten Christen abgehalten, die freilich von den offiziellen Repräsentanten seiner Gemeinde beargwöhnt wurden. Dort im Düsseltal haben die sogenannten Pietisten seine Lieder angestimmt, 57 Dichtungen bzw. Kompositionen hat er hinterlassen, von denen insgesamt sieben den Weg in unser Gesangbuch gefunden haben.

Die mündliche Überlieferung wusste später noch genau einzelne Stellen anzugeben, an denen in den geheimen Konventikeln im Grünen und in der Höhle gesungen und gebetet wurde: Neanders Stuhl oder Neanders Höhle, nach dem Motto des Hohen Liedes Salomos: „Meine Taube, in den Felsenhöhlen im Verborgenen der Steinritzen lass mich hören deine Stimme!" (Hld 2,14)

Lobe den Herren! Meine geliebete Seele! – so wurde dort gebetet und gesungen.
Das ganze Lied ist eine Aufforderung an die eigene Seele, ihren Gott zu loben, aber diese Aufforderung zum Lob aus Ps 103 wird gesteigert, drängend und unabweisbar: zu loben, „das ist mein Begehren!" Es ist das Begehren der Seele, die weiß und erfahren hat: Gott liebt sie! „Seele, vergiss es ja nie! Denke daran, was der Allmächtige kann!" So wird der Lobende in jeder Strophe neu ermutigt ins Schöpfungslob einzustimmen, in alles was Odem hat.

Die Psalmvertonung Joachim Neanders galt damals als sehr modern. Warum? Sie ist nicht mehr so streng wie der reformierte Liedpsalter aus der Reformationszeit: Nur ein Motto des Psalms wird im 1. Vers aufgenommen und nach dem persönlich Erfahren ausgelegt: Der 2. Vers besingt Gottes Weltfürsorge, der 3. Vers Gottes Schöpfungsfürsorge, der 4. Vers Gottes Segensfülle und der 5. Vers die Gemeinschaft mit allen Nachkommen Abrahams.
Dieser Alttestamentliche Bezug ist gut reformiert und in der ökumenisch-katholischen Version leider weggelassen, es gab aber immer wieder Zeiten, da war es wichtig die Solidarität mit Abrahams Samen zu singen und laut werden zu lassen. Deshalb liebe ich die glattere ökumenische Version des Liedes in der ersten und letzten Strophe nicht besonders.

Neben der freieren und persönlicheren Übertragung des Psalms spielt auch eine andere Neuerung gegenüber älteren Liedern eine Rolle: Die Dimension von Sünde und Gnade tritt eigentlich in allen Liedern Neanders gegenüber dem reinen Lob zurück, das ist oft von theologisch-dogmatischer Seite kritisiert worden, hat aber sicher zur Volkstümlichkeit und Beliebtheit des Liedes beigetragen.
Eine letzte Neuerung Neanders gegenüber dem strengeren Liedpsalter ist der Dreiertakt, der beschwingt und beinahe tänzerisch zum Gotteslob treibt. Das haben wir auch in einigen der anderen seiner Lieder gemerkt und werden es noch merken. Auch diese rhythmisch-beschwingte Melodieform hat zum Erfolg des modernen Psalmliedes Neanders beigetragen.[2]

Liebe Altenhof-Gemeinde,
Neander hat im 17. Jahrhundert in einer abgeschiedenen romantischen Ecke des Düssel-Tals mit seinen reformierten pietistischen Freunden gesungen im kleinen Kreis. Er hat sicher nicht geahnt, dass seine Lieder in jedem christlichen Gesangbuch des 21. Jahrhunderts stehen würden.
Und noch viel weniger hat er geahnt, dass sein Name seit 150 Jahren auch in jedem Biologiebuch zu finden ist.
Denn ihm zu Ehren hat man später das Tal, in dem das Echo seiner Lieder erscholl, Neandertal genannt.Heute ist von diesem einst romantischen Tal nicht mehr viel zu sehen. Es ist seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch die Kalkindustrie zerstört worden. Doch dieser Industrie verdanken wir den bedeutenden Fund des Neandertalers von vor 150 Jahren.
Ein Zeichen und Symbol, dass wir, auch wenn wir sein Psalmlied singen, Anteil haben an Gottes großer Geschichte mit seiner ganzen Schöpfung.
Amen.

---

2 Zu Neander vgl. Martin Rößler, Liedermacher im Gesangbuch, Bd. 2, Stuttgart 1990, 112-141.
Hansjakob Becker u. a. (Hgg.), Geistliches Wunderhorn – Große deutsche Kirchenlieder, München 2001, 310-319.

Zur Erneuerungsfähigkeit bilden
Religionspädagogische Reflexionen

Reflexion

Martina Blasberg-Kuhnke
Karl Ernst Nipkow
Friedrich Schweitzer

Martina Blasberg-Kuhnke

Sterben und Tod in der gelebten Religion von Kindern – ethische und religionspädagogische Aspekte

Dietrich Rössler zum 80. Geburtstag

Für katholische Christen ist der Aschermittwoch, Beginn der 40-tägigen österlichen Bußzeit, stets eindrücklich gewesen. Als Kind hat mich der Ritus der Austeilung des Aschenkreuzes als Zeichen der Umkehr und Buße sehr beeindruckt: ein schwarzes Aschenkreuz, das nach dem Gottesdienst auch nicht einfach abgewischt, sondern bis zum abendlichen Bad getragen wurde. „Gedenke, oh Mensch, dass du Staub bist und zum Staub zurückkehrst…". In das kindliche Leben brach – wenn auch symbolisch und rituell, so doch eindrücklich und nachhaltig – der Gedanke an Endlichkeit, Sterblichkeit und Tod ein. So stark in der Vorpubertät, dass ich mich damit getröstet habe, dass es ja noch lange hin ist…

Gegenwärtig erleben nur noch wenige Kinder über die selbstverständliche Mitfeier des Kirchenjahres die Begegnung mit Altern, Sterben und Tod in liturgisch-ritueller und damit auch gestalteter Form, die Nähe und Distanz gleichermaßen bedeutet hat: Mit den anderen, Jungen und Alten, Männern und Frauen, Kranken und Gesunden um den Altar zu stehen und alle hören dasselbe Wort: „Staub bist du" und empfangen dasgleiche Aschenkreuz, hatte ja auch etwas Tröstliches und Beruhigendes. Es geht uns allen gleich, wir sind verbunden in unserem endlichen Dasein als Menschen, wir gehören zusammen und bilden auch darin Gemeinde Jesu Christi.

Wenn diese Erfahrungssituation verkirchlichten (katholischen) Christentums vergangen ist, so kommen doch an der Auseinandersetzung mit Altern, Sterben und Tod Kinder und Jugendliche nicht vorbei. Als inzwischen gut erforscht gelten darf die Begegnung und Beschäftigung von Kindern und Jugendlichen mit den Fragen von Sterben und Tod – und zwar sowohl mit als auch ohne dezidiert religionspädagogische Bezüge.[1] Die seit knapp einem halben Jahrhundert vorgelegten Studien dokumentieren dabei einerseits altersspezifische Zugänge der Entwicklung des Bewusstseins von Sterblichkeit und Tod, die in Stufenmodellen zu

1 Vgl. W. Thiede, Art.: Sterben und Tod, in: N. Mette, F. Rickers (Hgg.), Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 2051-2056, hier: 2051. Vgl. auch ausführlich Ders., Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz, Göttingen 1991.

fassen gesucht werden.[2] Andererseits zeigen sich alters- und generationenübergreifende Gemeinsamkeiten der Erfahrung unmittelbarer Todesnähe bei Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, von denen zuerst die Gesprächsprotokolle der kürzlich hochaltrig verstorbenen Thanatologin Elisabeth Kübler-Ross Zeugnis geben.[3] „Entsprechendes gilt für Suizidwünsche und -vollzüge, die ab dem Grundschulalter vorkommen"[4], wie Werner Thiede[5] zu zeigen vermochte.[6]

Unmittelbare Todesnähe und Suizidwünsche bilden dabei keineswegs die einzigen gemeinsamen Nenner einer lebensbegleitenden und generationenübergreifenden Auseinandersetzung mit Altern, Sterben und Tod, die gewiss altersspezifische Gestalten aufweist, in ihren Grundstrukturen aber junge und alte Menschen gleichermaßen trifft. Todesnäheprotokolle von Kindern, wie etwa jene von Kübler-Ross, sind als Grundsituation des Verstehens und der Verständigung über kindliche Vorstellungen von Sterben und Tod nur bedingt geeignet, bilden sie doch den Ausnahme- und nicht den Regelfall kindlicher Entwicklung. Auch die entwicklungslogisch auftauchenden Suizidwünsche schon von Kindern können als exklusive Situation der Auseinandersetzung mit Altern, Sterben und Tod nicht genügen, geht es im Kern doch, wie Wolfgang Lienemann formuliert, um „Lebenskunst und Sterbenlernen"[7] im Horizont der jüdisch-christlichen Tradition, mithin um eine produktive Auseinandersetzung mit dem Wissen: „Mitten im Leben sind wir vom Tod umfangen", um ein Lebensprojekt, aus dem niemand entlassen ist und das die klare Rollenaufteilung zwischen LehrerInnen und SchülerInnen sprengt. Es geht um die Aufforderung, die Psalm 90 vorlegt: „‚Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden'. Dieser Psalm umfasst die ganze Spannweite zwischen unserer trostlosen Vergänglichkeit und unserer Bestimmung zu einem gelingenden glücklichen Leben."[8]

Altern, Sterben und Tod – so lautet meine zentrale These, die ich im Folgenden an wenigen ausgewählten Situationen in der religi-

---

2 Vgl. besonders umfassend M. Plieth, Kind und Tod. Zum Umgang mit kindlichen Schreckensvorstellungen und Hoffnungsbildern, Neukirchen-Vluyn ²2002, passim, die mit ihrer Studie als Habilitationsschrift ein differenziertes Stufenmodell, unter Berücksichtigung vorhandener Ansätze, vorgelegt hat.

3 Vgl. E. Kübler-Ross, Kinder und Tod, Stuttgart 1984; H. Löbsack, Das Todesbewußtsein des Kindes. Eine heilpädagogische Studie, Gießen 1982; M. Morse, Zum Licht. Was wir von Kindern lernen können, die dem Tod nahe waren, Frankfurt a. M. ⁴1993.

4 Thiede, Sterben, 2051.

5 Vgl. ausführlich Ders., Sterben, Tod und Auferstehung als Themen für Kinder und Jugendliche, in: Pastoraltheologie 83 (1994), 210-228, hier: 227f.

6 Vgl. auch F. Sprecht (Hrsg.), Selbstmordhandlungen bei Kindern und Jugendlichen, Regensburg 1986, passim.

7 W. Lienemann, Mitten im Leben vom Tod umfangen. Lebenskunst und Sterbenlernen in der christlichen Überlieferung, in: Praktische Theologie 31 (1996), 197-208, hier: 197.

8 Ebd., 199.

ösen und ethischen Kommunikation mit Kindern explizieren möchte, **Altern, Sterben und Tod bilden Herausforderungen im Blick auf Beziehungs- und Sprachhandeln zwischen Menschen in verschiedenen Lebenssituationen, Lebensaltern und Generationen im Deutehorizont des Christlichen als Referenzrahmen**.

Lienemann formuliert denselben Kontext anhand einer persönlichen Erfahrung, die viele teilen dürften, die Generativität im Sinne Erik H. Eriksons leben, als Eltern, Erziehende, LehrerInnen,... : „Als ich jung war, habe ich selten an den Tod gedacht, wie wohl die meisten Menschen. Als aber meine Frau und ich eine kleine Tochter hatten, habe ich oft das kleine Wesen in seinem Körbchen bestaunt und erschrak bei dem Gedanken, daß es einmal sterben muß. Dieses Erschrecken ist indes alsbald dem Bewußtsein gewichen, für das Leben dieses Kindes verantwortlich zu sein, es gegen alle Kräfte und Gewalten des Todes verteidigen zu wollen, so weit dies in meiner Macht liegt. Selbst älter werdend und vor dem möglichen Tod erschreckend, kann uns besonders die Geburt eines Kindes die Augen dafür öffnen, was es heißt, für das Leben im Angesicht des Todes verantwortlich zu sein."[9] Die Verschränkung von Geburt und Alter in der Fürsorge für andere, die Besorgtheit um die Lebensmöglichkeiten der Nachwachsenden binden die Generationen ethisch in der Auseinandersetzung mit Begrenztheit und Endlichkeit des Lebens zusammen.

Diese Auseinandersetzung weist die Gestalten des Beziehungs- und des Sprachhandelns auf. Beide gehören insofern untrennbar zusammen, als Sprache Gemeinschaft stiftet und sichert. Die Herausforderung der Auseinandersetzung mit Altern, Sterben und Tod aufzunehmen zeigt sich zuerst also im Ringen um Sprache. Die Dimension der Herausforderung, um die es dabei geht, hat in eindringlicher Form der damals schon todkranke Henning Lutter ausgesprochen: „Der Tod ist stumm und macht stumm."[10] Widerstand gegen die Macht des Todes zu leisten, bedeutet in jeder Lebensphase, mit unserer Sprache der Verdrängung des Todes zu widersprechen. Das kann lyrische Sprache sein, wie im Gedicht *Definition* von Erich Fried:

9 Ebd.

10 H. Lutter, hier zit. nach: Lienemann, Leben, 198.

Ein Hund
der stirbt
und der weiß
daß er stirbt
wie ein Hund

und der sagen kann
daß er weiß
daß er stirbt
wie ein Hund
ist ein Mensch.[11]

Aber es ist eben gerade auch an die gefügte und gestaltete Sprache der Religion und des Glaubens zu denken, die ich eingangs am Beispiel der Aschermittwochsliturgie eingeführt habe. Gert Otto beschreibt dasselbe für Tod und Trauer, die Sprache brauchen: „Wenn es um die Grenze zwischen Leben und Tod geht, dann sind wir auf Sprache angewiesen, die mehr leisten muss als nur Alltagsverständigung. Wir sind auf Sprache angewiesen, die Verweischarakter hat, die also über das Gesagte hinaus das bedrängend Unsagbare oder auch umgekehrt: das unsagbar Bedrängende aufscheinen lässt. (...) Dies ist im präzisen Sinne: Sprache im Angesicht des Todes. Aber es ist im Totengebet nicht die ‚eigene' Sprache der Trauernden. Es ist die gefügte Sprache einer Totenliturgie. Was leistet hier liturgische Sprache, Sprache der Tradition? (...) Im Angesicht des Todes stiftet überkommene Sprache Gemeinschaft. Hier: die Gemeinschaft der Trauernden. Nicht die zufällige Wendung, nicht das spontan gefundene Wort ist hier ein Dach, sondern das geprägte, das durch Prägungen hindurch gegangene, das ausgewaschene Wort. Es versichert die Betroffenen der Zusammengehörigkeit."[12]

Wenn im Folgenden die Auseinandersetzung mit Altern, Sterben und Tod aus Zeitgründen auf das Kindesalter und religiöses und ethisches Lernen mit Kindern fokussiert wird, so unter dieser Kernthese, dass es sich je um ein Beziehungs- und Sprachgeschehen zwischen den Generationen handelt. Als reziprokes Geschehen, bei dem alle Beteiligten gewinnen und Lehrende wie Lernende sind, ist ein Verständnis von Religionspädagogik vorausgesetzt, das Kinder als Subjekte von Theologie und „Kindertheologie" bzw. das Theologisieren und Philosophieren mit und von Kindern würdigt, wie etwa der Dogmatiker Siegfried Wiedenhofer in seinem Artikel „Theologie" im 9. Band des *Lexikons für Theologie und Kirche*: „Jede gläubige religiöse Rede (ist) eine theologische Rede..., sofern der glaubende Mensch ein denkender Mensch ist" oder mit Karl Rahner, dessen 100. Geburtstag erst zwei Jahre zurückliegt: „Denn jeder

11 E. Fried, Definition, in: Ders., Gesammelte Werke. Gedichte, Berlin 1993, 337.
12 G. Otto, Tod und Trauer brauchen Sprache, in: Praktische Theologie 37 (2002), 164-167, hier: 164f.

ist als Mensch und Christ Theologe. Denn Theologie ist schließlich nur die umfassende und oberste Bemühung um das reflexive Verständnis unserer selbst, dessen, was wir als Menschen und Christen notwendig sind. Und darum gibt es eigentlich in der Theologie keine saubere Grenze zwischen Fachleuten und Dilettanten. Jeder ist in gewissem Maße aufgerufen, Theologe zu sein."[13] Das religionspädagogische Programm einer Kindertheologie, wie Anton Bucher und andere sie vorgelegt haben, kann hier nicht weiter verfolgt werden; die gewählten Beispiele sind aber in diesem Horizont zu hören. In ihrer Habilitationsschrift *Kind und Tod* formuliert dieses Anliegen die Religionspädagogin Martina Plieth, wenn sie betont: „Es geht (...) nicht um eine substantiale Kategorisierung kindlicher Vorstellungswelten, sondern um die Fokussierung der Tatsache, dass jeder Mensch (jedes Kind) die strukturelle Endlichkeit individuellen Lebens in seine symbolische Sinnmatrix integrieren muss und dabei auf je eigene Weise spezifische ‚Ansichten' vom Tod entwickelt. Letztere zeigen sich als Kognitionen, die in erster Linie bildhaft-narrativ vermittelt werden; dabei entsteht eine mehr oder weniger komplexe Semantik symbolischer Sinnwelten...".[14]

Die mit Hilfe empirischer Studien zu den Todesauffassungen von Kindern und Jugendlichen gewonnenen Strukturstufen der Entwicklung des Todesverständnisses legen fünf Stufen nahe: „1. Das Kindergartenalter mit seinem archaischen Todesverständnis, 2. das frühe Grundschulalter mit einem animistischen Denken vom Tod, 3. die spätere Kindheit mit einem hybridischen (gemischten) Todesdenken, 4. das Pubertätsalter mit seinem individualistischen Todesbegriff und 5. das Jugendalter mit seinem ideologisch gefärbten Umgang mit dem Sterblichkeitsproblem."[15]

Ich greife zwei Strukturstufen heraus und versuche zu verdeutlichen, wie „Fundamente des Hoffens"[16] durch ethische und religiöse Erziehung im Beziehungs- und Sprachhandeln mit Kindern gelegt werden können.

Zunächst ein Beispiel eines Kindes im Kindergartenalter: „Der dreijährige Frederik sieht auf dem Fußboden eine dicke Fliege, die auf dem Rücken liegt. ‚Warum liegt die da? Warum fliegt die nicht?' Ich antworte ihm: ‚Die Fliege ist tot.' ‚Aber warum?' ‚Vielleicht war sie schon alt, sie ist ja groß und dick!' ‚Aber warum denn?' Seine Stimme wird lauter und klingt verzweifelt. Ich wiederhole meine Antwort: ‚Alle Tiere müssen auch irgendwann sterben.' ‚Aber warum denn?' Mir gehen die Antwortmöglichkeiten aus. Wie

13 S. Wiedenhofer und K. Rahner, hier zit. nach: A. A. Bucher, Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?, in: Ders., G. Büttner, P. Freudenberger-Lötz, M. Schreiner (Hgg.), „Mittendrin ist Gott". Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod. Jahrbuch für Kindertheologie Bd. 1, Stuttgart 2002, 9-27, hier: 10f.

14 Plieth, Kind, XII.

15 Thiede, Tod, 211.

16 Ders., Sterben, 2052.

spricht man mit einem Dreijährigen über eine evolutive Werdewelt, zu der der Tod gehört und eröffnet ihm doch eine Perspektive der Hoffnung. Gibt es die für Fliegen überhaupt? Während ich noch nachdenke, jubelt der Kleine plötzlich auf: ‚Guck mal, jetzt lebt sie wieder. Die ist gar nicht mehr tot.' Ein Windstoß hat die Fliegenflügel bewegt."[17] Der Dreijährige sieht den Tod noch nicht als endgültig an, wenngleich er ihm bereits als bedrohlich erscheint. So ist die selbst gefundene Antwort, die Fliege lebe ja wieder, entwicklungsgerecht. Sein archaisches Todesverständnis ermöglicht dem Kind, die Frage nach dem Tod zu stellen, ohne von ihr überfordert zu werden. Religionspädagogisch und ethisch gefordert ist hier zuerst, Respekt zu haben vor der kreativen „Eigenständigkeit, grundgelegt in der Imaginationskraft der Kinder", und ihre „spontanen Bemühungen, zu für sie überzeugenden Bildern und naiven ‚Theorien' auch von ‚Gott' zu gelangen", zu würdigen und zu fördern. Dies gilt durchgängig für den Umgang mit kindlicher Religiosität und Spiritualität. Die religiöse Betrachtung der Welt von Kindern ergibt sich aus der Radikalität von Fragen. Sie fordert heraus, religiöse Erziehung im Elementarbereich so anzulegen, dass sie Kindern zutraut und sie darin unterstützt, ihre Fragen nach Religion und Glaube, nach den Geheimnissen der Welt nicht zu ermäßigen oder gar aufzugeben, sondern Antworten zu finden auf Entdecktes und Ungeklärtes.[18]

Das zweite Beispiel greift eine Situation aus meinem Religionsunterricht in einer dritten Klasse einer Dortmunder Grundschule auf: Der neunjährige Tim sitzt völlig abwesend im Unterricht; er sieht blass aus. Ich frage ihn, ob ihm etwas fehlt. Er bricht in Tränen aus und sein Nachbar erklärt mir an seiner Stelle: „Tims Opa ist gestorben!" Beim behutsamen Nachfragen stellt sich heraus: Tim war auf den Tod des Großvaters durchaus vorbereitet gewesen; dieser war lange krank und hatte mit seinem Enkel darüber gesprochen, dass er wohl nicht mehr lange lebe. „Wenn man ganz alt ist, dann muss man sterben, weil man seine Kraft aufgebraucht hat", hatte ihm sein Opa erklärt. Der tiefe Kummer von Tim kam jetzt auch nicht primär daher, dass der Opa nun wirklich gestorben war, sondern vielmehr daher, dass er an der Tags zuvor stattgefundenen Trauerfeier und Beerdigung nicht hatte teilnehmen dürfen, weil „so etwas nun wirklich nichts für Kinder ist".[19] Nun hatte er das Gefühl, dass er seinen geliebten

17 M. Blasberg-Kuhnke, Entdecken – Staunen – Bewundern. Religiosität und Spiritualität von Kindern im Horizont religiöser Elementarerziehung, in: W. Simon (Hrsg.), meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität, Münster 2002, 247-260, hier: 254.

18 Vgl. ebd., 255, unter Rückbezug auf A. Bucher, Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott von alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen, in: V. Merz (Hrsg.), Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation, Freiburg / Schweiz 1994, 79-100, hier: 94f.

19 Vgl. mit einer ganz ähnlichen Problematik M. Plieth, „Das Opa-Abschieds-Fest war schön – Da hat der Opa sich bestimmt gefreut". Kinder als „aktiv Teilnehmende" in unserer gegenwärtigen Bestattungskultur, in: Praktische Theologie 37 (2002), 176-180,

Opa im Stich gelassen hatte, wo der doch immer für ihn da gewesen war. Wir haben in der Gruppe überlegt; eine Mitschülerin sagte ihm: „Dein Opa weiß bestimmt, dass du gekommen wärst, wenn deine Eltern dich gelassen hätten." Die „Trennung ohne Abschied"[20] war das eigentlich Belastende für Tim, mit den beiden Seiten, die für das Todesverständnis von Kindern im Grundschulalter entscheidend sind: das hybridische Denken, das die archaischen Vorstellungen des kleinen Kindes, das danach fragt, wo der Opa wohl sei und wie es ihm ergehe und dafür Bilder sucht, mit dem beginnenden naturwissenschaftlichen Verständnis, das nach Information und Aufklärung verlangt, verbindet. „Himmel" bedeutet für Kinder in dieser Phase sowohl den immanenten „sky" als auch den transzendenten „heaven". Wir haben versucht, beide Seiten im Religionsunterricht aufzunehmen: eine eigene kleine Trauerfeier für den geliebten Opa gestaltet, in der Tim der Klasse von ihm erzählt hat und einen Erkundungsgang gemacht zum nahe gelegenen Friedhof – das frisch aufgeschüttete Grab mit den Blumen angesehen, aber auch die Trauerhalle, Grabsteine gelesen und eine neu ausgehobene Grabstelle angeschaut…

Für die Kinder war wichtig: Es gibt einen Ort, es gibt Sprache und Lieder, es gibt Gebete, wir sind eine Gemeinschaft, die einander sagen und gesagt sein lassen darf: Gott hat versprochen, „sich um alle Menschen zu kümmern, für die Lebenden und die Toten da zu sein und jedem ein neues Leben in seiner Nähe anzubieten".[21] In beiden Situationen ist etwas davon aufgeschienen, was der von mir sehr verehrte verstorbene evangelische Religionspädagoge Ernst Lange einmal so ausgedrückt hat: „Der Tod ist kein Argument gegen das Leben."[22]

Wer könnte das besser bezeugen als Altgewordene, die, mitten im Leben stehend, mit Kindern das intergenerationelle Gespräch suchen, ein Gespräch, das Sterben und Tod nicht ausklammert.

---

hier: 176.

20 Ebd., 177.

21 Ebd., 178.

22 E. Lange, hier zit. nach: M. Blasberg-Kuhnke, 4. Juli: Gestern war der Todestag von Ernst Lange (1927-1974), in: R. Englert (Hrsg.), Woran sie glaubten, wofür sie lebten. Ein Kalenderbuch, München 1993, 193.

Karl Ernst Nipkow

Kinder und Transzendenz

Bringt der Mensch eine religiöse Anlage mit auf die Welt? Anders gefragt: Gehört zum Menschsein die Disposition zur Erfahrung von Transzendenz? Für Friedrich Schleiermacher war dies der Fall, wenn er in seinen *Reden* in nicht weiter erläuterungsbedürftiger Weise bemerkt: „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern."[1] Mit „Anlage" ist keine besondere Veranlagung gemeint, sondern ein Merkmal der Verfassung des Menschen als Gattung. Analog geht es bei dem Terminus „Transzendenz" noch nicht um eine spezifische historische Religion, sondern um eine Vorauszusetzung, die kulturell distinkten Ausformungen „vorgegeben" ist.[2]

Dietrich Rössler hat in seinem Buch *Die Vernunft der Religion*[3] in diesem Sinne nach dem nicht weiter hintergehbaren Ursprung gefragt. Er hält nach den Bedingungen der Möglichkeit von Religion Ausschau. Seine transzendentale Analyse geht allerdings nicht apriorisch deduktiv vor, sondern will empirisch plausibel die *„Anfänge der Religion"*[4] als ein Grundphänomen erkunden, primär durch eine Identifizierung von Religion „im fundamental-sozialen Bereich", als eine Weise menschlicher Vergesellschaftung überhaupt.[5] Darum spielen religionssoziologische Theorien eine Rolle. Flankierend schwingt auch eine anthropologisch-biologische Argumentation mit, die Verwurzelung von Religion in einem ganzheitlich erfahrenen menschlichen „Bedürfnis", der Erfahrung der *„Abhängigkeit"*[6], die sozialer und biologischer Art ist – der Mensch als Glied der Kultur- und Naturgeschichte in einer Koevolution, so darf man hinzufügen. Auf dem Weg der vorgenommenen Rekonstruktion erscheint Religion „nicht als ein bestimmtes und isolierbares Bedürfnis", sondern wird der „Bedürftigkeit des Menschen" überhaupt zugeordnet. Es ist die vorauszusetzende, vorgegebene „Abhängigkeit selbst, (...) die als Grund und Ursache aller verschiedenen Abhängigkeitserfahrungen zur Gewissheit wird."[7]

---

1 F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hrsgg. v. R. Otto, Göttingen ^{6}1967 (1799), 105.

2 Was gemeint ist, kann folgender Unterschied verdeutlichen: Keiner wird als Jude, Christ oder Muslim geboren; diese historisch gewordenen spezifischen Religionen müssen entdeckt und zu ihnen muss hingeführt werden, während der Sinn für Transzendenz eine unspezifische offene Möglichkeit ist.

3 D. Rössler, Die Vernunft der Religion, München 1976.

4 A.a.O., 14.

5 A.a.O., 17.

6 A.a.O., 17.

7 A.a.O., 18.

Im Folgenden seien in gebotener Kürze Untersuchungen des gemeinten Grundphänomens in Annäherung an Kinder skizziert. Es handelt sich um einen englischen Diskurs, der in der evangelischen deutschen Religionspädagogik noch nicht aufgenommen worden ist.[8] Er setzt mit Studien des Zoologen Sir Alister Hardy ein, von denen kurz seine zweiten *Gifford Lectures* an der Universität von Aberdeen im Jahre 1965 gestreift seien[9]. Mit Hardy betritt ein Naturwissenschaftler die Bühne der Gegenwartstheologie, um mit Hilfe von Befunden aus mehreren auf Religion bezogenen Disziplinen, besonders der Religionspsychologie, die Aufmerksamkeit des säkularisierten modernen wissenschaftlichen Geistes auf *„religiöse Erfahrung"* zu wecken. Die traditionelle anglikanische Dogmatik hat für Hardy fast jede überzeugende Kraft verloren. Dagegen könnten wie er selbst, so meint er, auch andere Naturwissenschaftler und damit für die Naturgeschichte der Menschheit aufgeschlossene Zeitgenossen nachdenklich werden, wenn sie bedenken, warum sich seit den Anfängen unserer Gattung, von den frühesten Dokumenten wie Grabbeilagen an, in der kulturellen Evolution Religion zeigt. Sie dürfte sich im riesigen Zeitraum der Vorzeit bis heute deswegen erhalten haben, weil sie sich im Ringen um Überleben genetisch und kulturell bewährte. Der Evolutionsprozess kann hierbei für Hardy in keiner Weise „mechanistisch" erklärt werden,[10] sondern nur eingedenk seiner „geistigen" Seite („'psychic' or mental side"[11]) als der wesentlichen Antriebskraft. Und in dieser Perspektive kristallisiert sich Religion, die im Kern nicht „rational" sondern „wesentlich emotional" ist, als „das Herz der Zivilisation" heraus.[12] Hardy setzt den gemeinten Vorgang, der ihn veranlasst, von einer „natürlichen Theologie" zu sprechen, weder mit dem rationalistischen englischen Deismus gleich noch mit dem, was die Kirche „Offenbarung" nennt, die er als eigenes Phänomen respektiert: „We do not suppose that natural theology can supply us with the Divine Revelation itself - it should aim to be the science of man's relations and reactions to that Revelation."[13] Nur auf der Seite der „Beziehungen" des Menschen zur „Offenbarung" und seiner „Reaktionen" auf sie kann und sollte „die religiöse Erfahrung" untersucht werden, wobei weder die traditionelle dogmatische Theologie noch eine natürliche Theologie diese Erfahrung „liefern" kann (ebd.). Sie liegt und

8 So weit ich sehe, ist auf katholischer Seite der Artikel von Delia Freudenreich und Norbert Mette eine Ausnahme (Spiritualität und interreligiöses Lernen, in: P. Schreiner et al. [Hgg.], Handbuch Interreligiöses Lernen. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster 2005, 304-314).

9 A. Hardy, The Divine Flame. An Essay Towards a Natural History of Religion (Studies in Religious Experiences), Oxford 1966 (zit. n. der 2. Aufl. 1978).

10 A.a.O., 34ff. Hardy bezieht Front gegen eine dogmatisierte „materialistische" Naturwissenschaft (18).

11 A.a.O., 50.

12 A.a.O., 175.

13 A.a.O., 207. Hardy versteht seine „natürliche Theologie" als (Natur-)Wissenschaft („science") (10ff.).

bleibt aller Theologie voraus.[14]

Das nächste Stadium nach dieser Initialphase, die zur Einrichtung einer Forschungsstelle zur Erforschung „religiöser Erfahrung" in Oxford durch Alister Hardy als Gründer führte,[15] ist an den Arbeiten von Edward Robinson aus den siebziger Jahren als Direktor der Forschungsstelle abzulesen.[16] Jetzt ergab sich plötzlich ungeplant die *Bedeutung der Kindheit*. Hardy hatte alle die eingeladen, „who 'felt that their lives had in any way been affected by some power beyond themselves'", einen Erfahrungsbericht hierüber einzusenden. Im Einladungsschreiben war die Kindheit nicht erwähnt worden. Von über 4.000 eingesandten Lebenszeugnissen bezogen sich jedoch unerwartet 15% auf „Ereignisse und Erfahrungen der frühesten Lebensjahre".[17] Eine 55-jährige erinnerte sich an ein Erlebnis, als sie fünf Jahre alt war. Sie erfuhr etwas, was sie rückblickend einen „Blitz des Begreifens/Verstehens" nennt („a flash of comprehension").[18] Es gehe nicht an, so kommentiert Robinson, die Art und Weise, wie Kinder in der frühen Kindheit ganzheitlich „Sinn" entdecken, abzuwerten. Im Bericht wird eine Erfahrung beschrieben, bei der sich alles als Zusammenhang darstellte („making sense of the whole", 18). Frühkindliches Erleben scheine manchmal fast mystisch zu sein, „like the *tota simul omnium possessio*" of Boethius".[19] Wenn man wolle, möge man eine solche Erfahrung auch als mystisch bezeichnen, aber nicht damit sagen, die erlebte „Vision" sei „irrational, romantisch, lebenspraktisch folgenlos und irreal".[20] Nach Robinsons Deutung der Berichte waren die Erfahrungen „real", und sie bezogen sich auf „Realität". Alle diese Erfahrungen „wholly subjective" zu nennen, sei „never justifiable".[21] In seiner Merkmalsbündelung spricht er von „Verstehen", „Unmittelbarkeit", der „Empfindung von Bedeutung" und dem „Gefühl einer Einheit".[22] Es geht um einen „sense of" (vgl. Schleiermachers „Sinn für" Religion in den *Reden*).

Das partikulare auslösende Moment steht möglicherweise nicht in Beziehung mit dem Gehalt der plötzlich gemachten Erfahrung. Manchmal

14 Was diese Einsicht Schleiermacher verdankt, ist Hardy nicht voll bewusst.

15 The Religious Experience Research Unit, Manchester College, Oxford.

16 E. Robinson, The Original Vision. A study of the religious experience of childhood, Oxford 1977, ders., Living the Questions. Studies in the Childhood of Religious Experience, Oxford 1978. – E. Robinson besuchte mich zusammen mit Brenda Lealman in Tübingen Ende der siebziger Jahre und machte mich auf die in Oxford gewonnenen Befunde aufmerksam.

17 E. Robinson, The Original Vision, 11.

18 A.a.O., 12, 18.

19 A.a.O., 18f.

20 A.a.O., 26.

21 A.a.O., 20. Auf das sich auftuende erkenntnistheoretische Problem der Spannung zwischen Ontologie und Konstruktivismus kann hier nicht eingegangen werden.

22 A.a.O., 27-29.

„passiert" etwas bei einem normalen Kirchgang.[23] Wie die Berichte zeigen, kann besonders für kleine Kinder der erste, bewusstere Eindruck der Schönheit der Natur überwältigend und lebenslang bestimmend bleiben. Eine 57-jährige Frau erzählt ein Erlebnis im Alter zwischen vier und fünf bei einem Spaziergang mit der Mutter auf einer von der untergehenden Sonne über leicht nebeligem Boden beglänzten Hochfläche:

„The vision has never left me. It is as clear today as fifty years ago, and with it the same intense feeling of love of the world and the certainty of ultimate good." Ihr ganzes Leben hindurch sei jene frühe Erfahrung ein Reservoir der Stärke gewesen, die sich aus einer unsichtbaren Quelle genährt habe. Später, beim Lesen von Meister Eckhart und Franz von Assisi, habe sie einen lauten Ruf der Überraschung und Freude ausgestoßen, weil sie erkannte, mit ihrer Erfahrung nicht allein zu sein. Sie erwähnt ähnliche Erfahrungen später, aber nie wieder sei sie von einer mit solcher Intensität erfasst worden. Es war „without doubt the one which has laid the deepest foundations of my life, and for which I feel the profoundest gratitude."[24]

Mehrere Fragen müssen offen bleiben. Andere seien nur flüchtig berührt. Ich wähle die aus, die mit dem Lebenswerk des Jubilars in Verbindung stehen. In Kapitel 8 wertet Robinson unter der Überschrift „My own special reality" die Tatsache aus, dass jedes Leben unverwechselbar „*individuell*" ist.[25] Diesem Phänomen ist Dietrich Rössler aus Respekt vor der individuellen Person zeitlebens verpflichtet gewesen. Der Punkt ist religions- und christentumstheoretisch von großer Tragweite. Im *Grundriß der Praktischen Theologie* hat die dritte Gestalt von Religion bzw. des Christentums, „das individuelle oder private Christentum", neben der „kirchlichen" und der „gesellschaftlichen" einen besonderen Reiz und eine eigenständige Würde.[26] Was sich ergibt und zeigt, ist nach Rössler „keiner objektiven Untersuchung zugänglich und könnte allein im Einzelfall sichtbar werden" (ebd.). Genau diesen Weg geht E. Robinson mit seinen individuellen Zeugnissen und nur sehr vorsichtigen Verallgemeinerungen. Mit Otto Rank brandmarkt er die Tendenz derjenigen Politiker und Erzieher (früher auch der christlichen Erzieher, Anm. d. Verfassers), die darauf aus waren, die „Massen nach ihren Zwecken und Idealen zu prägen und zu formen", nach einheitlichen, homogenisierenden Mustern, abgestützt auf eine „anscheinend universale Psychologie des menschlichen Verhaltens".[27] „'Man is born beyond psychology', wrote Rank, 'and he dies beyond it, but he can *live* beyond it only through vital experience of

23 A.a.O., 30.
24 A.a.O., 32f.
25 A.a.O., 102ff.
26 D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986, 82 (2. erw. Aufl. 1994).
27 E. Robinson, a.a.O., 104, mit Hinweis auf O. Rank, Beyond Psychology, New York: Dover Publications, New York 1941, 31.

his own.'"[28]

Was ist nun die „vitale eigene Erfahrung"? Für Robinson hat sie nicht nur individuellen Charakter, sondern sie drückt auch die „persönliche Authentizität" aus, das „Geheimnis des eigenen Selbst", dem man „treu bleiben" sollte (ebd.). Authentische Erinnerungen an die Kindheit führen auf die Spur. Später im Leben werden sie überlagert und bewirken eine Selbstentfremdung. Auf der Ebene der Methodologie der Untersuchung erwies es sich oft als schwierig, in dem vielfältig angelernten Stoff offizieller Religion jenes Kerns ansichtig zu werden. Jüngste Langzeitbefragungen von Kindern aus nichtreligiösen Familien zwischen sieben und vierzehn Jahren im Rostocker Raum gaben die *eigene* „Theologie" dieser Kinder verständlicherweise eher zu erkennen.[29] „Kindertheologie" ist hierzulande ein breiter Untersuchungsgegenstand geworden.[30] Die Vorläufer des Diskurses in England sind hierzulande wohl kaum bekannt, während die englische Religionspädagogik, so weit ich sehe, noch nicht die deutsche kindertheologische Forschung rezipiert hat.[31]

Ein letzter Sachverhalt aus der Untersuchung von Robinson betrifft *Leid, Sterben und Tod.* „Kein Erwachsener kann leiden wie ein Kind leidet", schrieb einer der Korrespondenten.[32] Robinsons Hypothese lautet, dass eine „ruhelose und oft traumatische Suche nach Identität für die Kindheit ebenso charakteristisch sein könnte, wie sie allgemein für die Adoleszenz angenommen wird".[33] In diesem Kontext spricht Robinson von dem von Kindern erfahrenen Verhältnis von „Abhängigkeit und Unabhängigkeit" mit einer interessanten Vermutung: „Dass zum Selbst mehr gehört als seine physische Verkörperung, könnte die erste Erfahrung der Transzendenz sein."[34] Beginnt die Transzendenzerfahrung somatisch? Relativ bald geht dem Kind auf, dass es sterblich ist: Die Wahrnehmung des Todes geht Kindern stärker nahe, als wir gewöhnlich meinen.[35]

Das dritte Stadium unserer englischen Forschungsspur wird von dem

---

28 O. Rank, a.a.O., 16, Robinson (ebd.) (Kursivierung von Rank).

29 A.-K. Szagun, Dem Sprachlosen Sprache verleihen. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Jena 2006.

30 Vgl. das „Jahrbuch für Kindertheologie", das seit Anfang dieses Jahrzehnts von G. Büttner u. a. im Calwer Verlag herausgegeben wird.

31 Zu ihrer konstruktiv-kritischen Analyse siehe vom Verfasser: Theologie des Kindes und Kindertheologie, in: ZThK (103), 3, 2006, 422-442.

32 A.a.O., 106.

33 A.a.O., 107.

34 A.a.O., 108.

35 A.a.O., 109. Vgl. D. Rösslers einleitende Betrachtungen zu „Sterben und Leben" zum zweiten Teil des Textbandes, den Friederike Waller herausgegeben hat (Alles ist nur Übergang. Lyrik und Prosa über Sterben und Tod, Frankfurt a. M. 1988, Tübingen 1997, 135-144). Insgesamt einschlägig ist auch der von Dieter Richter herausgegebene und kommentierte Band: Kindheit im Gedicht. Deutsche Verse aus acht Jahrhunderten, Frankfurt a. M. 1992 (Teil XIX: Erinnerte Kindheit).

Buch *The Spirit of the Child* von David Hay und Rebecca Nye repräsentiert.[36] Der Leitbegriff ist jetzt der der *„Spiritualität" des Kindes*. Die Linie zurück zu Alister Hardys Pionierarbeit wird ausdrücklich ausgezogen.[37] Gegenüber Robinson hat sich der empirische Ansatz verändert: Jetzt sind direkt Kinder zwischen sechs und sieben sowie zehn und elf befragt worden, wenngleich nur in einem begrenzten Sample (N 38). Genealogisch ist Hay die noch weiter zurückreichende Linie zu Schleiermacher bewusst;[38] eine größere Rolle spielen Rudolf Otto und vor allem William James.

Der wissenschaftliche Ertrag kann nur angedeutet werden. Systematischer als bei Robinson wird nach dem gemeinsamen spirituellen Kernphänomen Ausschau gehalten und anschließend dieser Kern mehrdimensional erschlossen („from core category to a framework of its dimensions"[39]). Schon D. Hays einleitende Kapitel versuchen eine kategoriale Konzentration. Die Kinder zeigen eine „spirituelle Sensibilität" („spiritual sensitivity"), die dort eng mit dem Begriff und der Erfahrung von Transzendenz assoziiert ist, wo die Wahrnehmungen der Kinder an eine Grenze stoßen und an dieser Grenze ein „Geheimnis" spüren *(„mystery-sensing")*.[40] „Um das einfachste und tiefste Geheimnis von allen zu nennen: Warum ist überhaupt etwas und nicht eher nichts?" (ebd.). Zu der gleichen Zeit, so erläutert Hay, wo das unbegreifbare („incomprehensible") und riesige („vast") Geheimnis unserer Existenz, über das man mit Kindern nur schwer lebenspraktisch sprechen kann, in den Blick kommt, „lernt man auch, dass man selbst begrenzt ist („we also learn about ourselves as limited")(ebd.). Dem Kind scheint dies auf als Wunder („*wonder*") im Sich-Wundern und in staunender Ehrfurcht („*awe*")[41]. „Eine andere Weise, in der die alltägliche Erfahrung transzendiert wird, vollzieht sich in der Einbildungskraft" („*imagination*").[42] Hay fragt, „ob es nicht sein könnte, dass die Wahrnehmung von Geheimnis bei Kindern in Situationen, in denen sich aus der Erwachsenenperspektive eine simple Erklärung anbietet, aus einer genauso tiefen Erfahrung erwächst wie die des kontemplativen Philosophen und Theologen?"[43]

Die weitere Dimension spiritueller Sensibilität betrifft eine „Wertempfindung" („*value*-sensing") in der Spannung zwischen „Wonne/Entzücken" („delight") und „Verzweiflung" („despair"), die auf dem positiven Pol die Gewissheit der Existenz einer „letzten Güte" („*ultimate goodness*") entbinden kann. Unter Berufung auf P. L. Berger, so Hay, erschließe sie sich

36 London 1998.
37 D. Hay / R. Nye, The Spirit of the Child, a.a.O., 9-11.
38 A.a.O., 10f.
39 A.a.O., 118, siehe das Schema 120.
40 A.a.O., 66.
41 A.a.O., 67f.
42 A.a.O., 68ff.
43 A.a.O., 67f.

auch schon Kindern im frühen Alter.[44]

Bei seiner „Geographie des Geistes" des Kindes („Geography of the Spirit") beginnt Hay mit der den Kindern eigenen „*awareness*"; er nimmt diesen Begriff bei Hardy auf. Sie hat eine aktive und passive Seite. Sie meint zum einen „attention" (aktive Aufmerksamkeit), zum anderen zugleich ein „Gewahrwerden" von etwas (passives Erfahren) in Augenblicken großer „Wachheit bzw. Wachsamkeit" („alertness").[45] Hay beobachtet bei Kindern ferner eine auf die „Sinne" bezogene und zugleich „reflexive", ja, „meta-reflexive" Offenheit als des Innewerdens seines eigenen Innewerdens („being aware of one's awareness", ebd.).

Rebecca Nye (Faculty of Divinity at Cambridge University), die die Untersuchung durchgeführt hat, fasst die Erkenntnisse auf ihre Weise zusammen. Es war möglich, die „implizit" spirituellen Erfahrungen, die keine Verbindung zur traditionellen religiösen Sprache aufwiesen, und jene, bei denen dies „explizit" der Fall war, auf einem gemeinsamen „Kontinuum" anzuordnen.[46] Der Kern der Spiritualität der Kinder äußerte sich durchgehend als Wissen von einem *Leben in Beziehungen*, als „Beziehungsbewusstsein" („*relational consciousness*").[47] Es waren Beziehungen mit „anderen Menschen", mit der „Umgebung", mit sich „selbst" und mit „Gott", wobei dies Wissen eine spezielle, außeralltägliche, „intime" Bedeutung hatte.[48]

Der Befund korrespondiert mit Dietrich Rösslers eingangs eingeführter Kategorie (schlechthinniger) „Abhängigkeit", ist allerdings weniger als Gefühl einer (Grund-)„Bedürftigkeit" zu deuten. Die betreffenden Kinder erleben eher einen sie beglückenden, umhüllenden Zusammenhang, den sie zuweilen wie einen Schatz hüten. So und nicht anders (nicht etwa Religion als Bedrohung) sollte es pädagogisch auch sein. Der Religionsunterricht entdeckt die geheime Kammer in Innern dieser Kinder allerdings kaum und unterstützt darum das, was in ihr vorgeht, wenig. Es ist leider so, dass sich die ursprüngliche Spiritualität, die ein emotionaler Resonanzboden für den expliziten Religionsunterricht ist, in unserer Welt leicht verliert. Andere Kinder wachsen von Anfang an in einer spirituellen Leere auf. Gleichwohl entdeckt auch ein einfühlsamer Umgang mit Kindern aus einem konfessionslosen, religiös indifferenten und atheistischen Umfeld ein religiöses Suchen und Transzendenzerleben.

44 A.a.O., 70ff.
45 A.a.O., 60.
46 A.a.O., 110.
47 A.a.O., 113.
48 A.a.O., 114, 119-124.

Friedrich Schweitzer

Erziehung und Erlösung

Bildung zu menschlicher Erneuerungsfähigkeit?

Wenig scheint dem gesellschaftlichen Bildungsdiskurs der Gegenwart fremder als die Frage nach Erlösung. Erneuert werden soll zwar das Bildungssystem, durchaus rundum, aber kaum im Namen einer menschlichen Erneuerungsfähigkeit, die an Erlösung auch nur denken ließe. Das Zauberwort heißt eher Erfolg als Erlösung. Unter den Voraussetzungen eines neuen Globalisierungsbewusstseins kehrt der seit dem 18. Jahrhundert bekannte Bildungsutilitarismus mit starker Macht zurück, um sich nun endgültig als ausschlaggebende Zukunftsperspektive zu etablieren.

In dieser Situation gewinnt die Frage nach Transzendenz im Bildungsprozess erneut kritische Kraft und wird die Erinnerung an theologische Horizonte des Bildungsverständnisses wichtig. Dabei stellt sich freilich ein eigentümliches Paradoxon ein: Verlangen die Perspektiven christlicher Anthropologie und Ethik eine grundlegende Öffnung des Bildungsverständnisses für die Dimension menschlicher Erneuerung, so bedingen sie zugleich eine kritische Auseinandersetzung mit allen Erneuerungsphantasien, wie sie für die Geschichte der Pädagogik nicht weniger prägend waren als ein flacher Bildungsutilitarismus.

Notwendige Erweiterung des Bildungsverständnisses: Individualität und Transzendenz

In gleichsam klassischer Form wurde der Konflikt zwischen einem Bildungsutilitarismus auf der einen und einem christlichen Bildungsverständnis auf der anderen Seite nicht ohne Grund im Zusammenhang der Industrialisierung zu Beginn des 19. Jahrhunderts ausgetragen. Vor allem der junge Schleiermacher, der Autor der *Reden* (1799) und der *Monologen* (1800), hat gegen die damals vorherrschenden Bildungsauffassungen ein kritisches Bildungsverständnis formuliert, das der christlichen Anthropologie und Ethik Rechnung zu tragen versucht. Dieses Verständnis kulminiert in der Hervorhebung der Individualität jedes einzelnen Menschen sowie im Transzendenzbezug des menschlichen Lebens. Die höhere „Eigenheit der Bildung und der Sittlichkeit" sei nicht anders zu erreichen als dadurch, dass der Mensch als „eigenthümlich gebildet Wesen" verstanden wird, das „auf eigne Art" die Menschheit darstellen soll. Genau darin kann er sich als „Werk der

Gottheit" erkennen, „das einer besondern Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat".[1] Für eine solche Wertschätzung des einzelnen Menschen in seiner Eigentümlichkeit lässt ein funktionales Nützlichkeitsdenken keinen Raum. Insofern kommt der Hervorhebung der Individualität eine grundsätzlich kritische Bedeutung zu.

In den *Reden* wird der Transzendenzbezug von Bildung durch die Unterscheidung zwischen „Sinn" und „Verstehen" herausgearbeitet. Ein maßloses „Verstehen" betrüge die Menschen um ihren „Sinn": „Der Sinn sucht sich Objekte, er geht ihnen entgegen und bietet sich ihren Umarmungen dar; sie sollen etwas an sich tragen, was sie als sein Eigentum, als sein Werk charakterisiert, er will finden und sich finden lassen; ihrem Verstehen kommt es gar nicht darauf an, wo die Objekte herkommen (...) Der Sinn strebt den ungeteilten Eindruck von etwas Ganzem zu fassen."[2] Heute könnte im Blick auf „Verstehen" und „Sinn" von zwei unterschiedlichen Weltzugängen oder Verhältnissen zur Welt gesprochen werden. Der auf Transzendenz gerichtete Sinn bewahrt den Menschen vor der Verrechenbarkeit eines allein ökonomischen oder technologischen Denkens.

Für die Praktische Theologie liegen in dieser Berufung auf Individualität und Transzendenz in bildungskritischer Absicht noch immer wichtige Impulse. In wie hohem Maße traditionsbildend diese Einsicht geworden ist, zeigt etwa folgende aktualisierende Formulierung von Dietrich Rössler: „Die Offenheit dessen, was ihn eben als unverwechselbar Besonderen bestimmt, nimmt der Mensch auf die Weise wahr, daß er Vollständigkeit, Konsistenz und Ganzheit seines Daseins als symbolischen Zusammenhang vorstellt (...) In dem Maße also, in dem der Einzelne Identität gewinnt und seiner selbst als Individualität innewird, tritt er in religiöse Deutungs- und Vorstellungszusammenhänge ein."[3]

Der doppelte Bezug auf Individualität und Transzendenz begründet eine kritische Perspektive auf jede Form eines nur utilitaristisch gedachten, an den sogenannten „Sachzwängen" gesellschaftlicher Bildungserfordernisse ausgerichteten Bildungsverständnisses. Im christlichen Verständnis ist Bildung im weitesten Horizont menschlicher Erneuerungsfähigkeit zu begreifen – als „Lebensbegleitung und Erneuerung".[4] Der „ganze Mensch" soll „Maß" der Bildung bleiben. Deshalb gehören zur Bildung auch „Transzendenz und Gottesfrage", wird in der Bildungsdenkschrift

1 F. Schleiermacher, Monologen nebst den Vorarbeiten. Kritische Ausgabe, hrsgg. v. F. M. Schiele, Hamburg ^{3}1978, 29-31.
2 F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hrsgg. v. R. Otto, Göttingen ^{6}1967, 108.
3 D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986, 77.
4 So K. E. Nipkow, Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft, Gütersloh 1990, bes. 37ff.

der Evangelischen Kirche in Deutschland (2003) formuliert.[5]

Erziehung als Erlösung – Bildung des neuen Menschen?

Soll Erziehung dann als Erlösung gedacht, Bildung gar als Herstellung des neuen Menschen verstanden werden? Weitreichende Erwartungen und Hoffnungen sind damit angesprochen, die der Geschichte der Pädagogik gleichwohl nicht fremd sind. Reformpädagogische Strömungen schon seit dem 17. Jahrhundert denken vom neuen Menschen – vom erneuerten Menschen – her. Zunächst geschieht dies im Horizont der christlichen Erlösungslehre, etwa bei Johann Amos Comenius. Sein gesamtes Erziehungsdenken ist auf die Möglichkeit einer pädagogischen Wiederherstellung der Schöpfungsnatur gerichtet. Nicht der gefallene Mensch ist für ihn bestimmend, sondern die in Christus geschehene Erneuerung des Menschen.[6] In der Reformpädagogik des frühen 20. Jahrhunderts wird der Zusammenhang zwischen „neuer Erziehung" und dem „neuen Menschen" wiederum bestimmend, nun allerdings in einer nur mehr rekonstruktiv fassbaren Kontinuität zur christlichen Anthropologie.[7] Die Vorbehaltlosigkeit, mit der hier ein neuer Mensch als Resultat der neuen Erziehung erwartet wurde, begründet den bereits einleitend verwendeten Begriff der Erneuerungsphantasien, die ihr Maß allein im Wunsch, nicht mehr in der Realität besitzen.

Gegenüber solchen Erneuerungsphantasien, die als eine Spielart nicht nur eines vom Christentum abgelösten Bildungsdenkens, sondern auch des christlichen Schwärmertums angesehen werden könnten, ist an eine in der evangelischen Tradition ebenfalls nicht zu übersehende Traditionslinie zu erinnern. Im Namen des reformatorischen *iustus et peccator* richten sich die kritischen Argumente dieser Tradition gegen die Vorstellung menschlicher Perfektibilität, die seit dem 18. Jahrhundert vielfach in der Pädagogik gehegt wird. Dagegen wendet sich der theologische Einwand, hier werde die „Pädagogik zur Religion" und werde die Erziehung zur „Menschenbilderei"[8]. Die bereits für Martin Luthers Schulschriften kennzeichnende Unterscheidung zwischen dem geistlichen Regiment und dem weltlichen Regiment verbietet es, Erziehung und Erlösung miteinander zu vermischen. Der neue Mensch ist kein Produkt von Bildung, sondern eine Chiffre der Verheißung und ein Hoffnungsbild, dessen Realisierung allein von Gott her gedacht werden kann.

---

5 Kirchenamt der EKD (Hrsg.), Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh 2003, 25ff., 85ff.

6 S. dazu z.B. J. A. Comenius, Große Didaktik, hrsgg. v. A. Flitner, Stuttgart [5]1982, 20.

7 Eindrücklich die Sammlung von U. Herrmann (Hrsg.), „Neue Erziehung", „Neue Menschen". Ansätze zur Erziehungs- und Bildungsreform in Deutschland zwischen Kaiserreich und Diktatur, Weinheim / Basel 1987.

8 O. Hammelsbeck, Evangelische Lehre von der Erziehung, München 1950, 87f.

So gesehen verweist die Frage nach menschlicher Erneuerungsfähigkeit nicht nur auf die Notwendigkeit, das zeitgenössische Bildungsverständnis zu erweitern, sondern auf das Erfordernis eines klaren Bewusstseins der Grenzen, die allem pädagogischen Handeln gezogen sind. In diesem Sinne interpretiert auch die bereits zitierte EKD-Bildungsdenkschrift den Zusammenhang von Bildung und Transzendenz mit dem Begriff der Grenze: „Transzendenz ist nicht darum eine Zukunftsherausforderung, weil alle zum (Gottes-)Glauben (zurück-)geführt werden sollen. Sie ist es vielmehr deshalb, weil das Leben und Überleben aller Menschen auf Grenzen angewiesen bleibt, die nur um den Preis der Menschlichkeit vergessen oder verletzt werden dürfen." Genau deshalb sei in der Gottesfrage der „Schlüssel zukunftsfähiger Bildung" zu sehen – „nicht so, dass es zum Gottesglauben bildungstheoretisch keine Alternativen gäbe, wohl aber so, dass die mit der Gottesfrage verbundenen Fragen bildungstheoretisch unausweichlich sind."[9]

Begrenzung als Öffnung des Bildungsverständnisses

Die beschriebene Spannung zwischen der aus christlicher Sicht konstatierten Notwendigkeit einer entschiedenen Öffnung des Bildungsverständnisses einerseits und einer ebenso nachdrücklichen Unterscheidung zwischen Erziehung und Erlösung andererseits kann mit der These weitergeführt werden, dass die Öffnung gerade in der Begrenzung liege und umgekehrt die Begrenzung als Öffnung zu verstehen sei. Damit wird ein freilich so nur unter der Voraussetzung christlicher Anthropologie und Ethik mögliches Denkmodell vor Augen gestellt: Die Öffnung hin zur Transzendenz bedeutet hier in dem Sinne eine Begrenzung, als der Mensch im Gewahrwerden seiner Beziehung zu Gott zugleich seine Abhängigkeit und Begrenztheit wahrzunehmen vermag. Derselbe – wenn man so will: dialektische – Zusammenhang zwischen Begrenzung und Öffnung ergibt sich auch aus der spezifischen Form der Begrenzung im christlichen Glauben: Die Grenzen des *iustus et peccator* sind nicht auf Hoffnungslosigkeit hin gezogen, sondern gerade im Lichte einer Hoffnung, die sich ganz aus Gottes Erlösungshandeln speist.

So verspricht die christliche Orientierung des Bildungsprozesses an menschlicher Erneuerungsfähigkeit eine gleichsam reflektierte und deshalb auch kontrollierte Öffnung für den „neuen Menschen". Indem diese Orientierung zugleich umso mehr die Aufmerksamkeit auf den „alten Menschen" steigert, bewahrt sie das pädagogische Denken vor gefährlichen Erlösungsphantasien, die nur allzu leicht in ein totalitäres Schema übergehen, um die Wirklichkeit im Namen des „neuen Menschen" zu überwältigen. Dadurch empfiehlt sich das christliche Verständnis menschlicher

9 A.a.O., 88.

Erneuerungsfähigkeit auch über die Grenzen des Christentums hinaus zur Grundlegung gesellschaftlicher Bildungsdiskurse, wenn diese weder utilitaristisch verflachen noch wohlfeilen Erlösungsversprechungen verfallen sollen.

Reformation oder Rekreation durch Reorganisation?

Reflexion

Uta Pohl-Patalong
Gerd Rosenbrock
Doris Nauer

Uta Pohl-Patalong

Der Pfarrberuf in einer veränderten Kirche

Kybernetisch-pastoraltheologische Reflexionen[1]

Die Praktische Theologie ist wohl diejenige theologische Disziplin, in der es am stärksten von der jeweiligen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation abhängt, welche Fragen behandelt werden und zu welchen Themen gedacht und veröffentlicht wird. So ist es nicht verwunderlich, dass sowohl die Kybernetik als auch die Pastoraltheologie im Moment sehr virulent sind: Wie die Kirche sich künftig organisiert und welchen Charakter der Pfarrberuf annimmt, diese Fragen sind für die kirchliche Praxis drängend. Bei ihrer Bearbeitung zeichnet sich meiner Wahrnehmung nach eine engere Beziehung zwischen Praktischer Theologie und kirchlicher Praxis ab: Kirchlicherseits werden die praktisch-theologischen Überlegungen zu der künftigen kirchlichen Organisation und zum Profil und zu den Aufgaben des Pfarrberufs deutlich nachgefragt; und von praktisch-theologischer Seite werden Überlegungen und Konzepte eng auf die kirchliche Praxis bezogen entworfen.

Gerade im Blick auf diese Gemeinsamkeit ist es auffällig und durchaus auch irritierend, dass die kybernetischen und die pastoraltheologischen Forschungen gegenwärtig weitgehend unverbunden nebeneinanderher laufen. Es sind gerade widersprüchliche Tendenzen zu beobachten, die angesichts der faktischen Interdependenzen von Fragen kirchlicher Organisation und den Anforderungen und Bedingungen des Pfarrberufs erstaunen.[2] An dieser Stelle setzen meine Überlegungen an, die ich Ihnen vortragen möchte: Ich werde zunächst aktuelle Tendenzen in der Kybernetik und in der Pastoraltheologie ausmachen und einander gegenüberstellen. Anschließend werde ich den Versuch unternehmen, kirchliche Strukturfragen und Pfarrberuf konzeptionell stärker zusammenzudenken.
Klärend möchte ich vorweg noch einige Worte dazu sagen, wie ich die

1 Vortrag im Rahmen des Bewerbungsverfahrens an der Universität Heidelberg, gehalten am 12. Juli 2005.

2 Diese Beobachtung macht auch Ulrike Wagner-Rau, Begrenzen und Öffnen. Perspektiven für das Pfarramt in einer gastfreundlichen Kirche, PTh 93 (2004), 450-465; 454. Erste Bearbeitungen erfolgen interessanterweise vor allem an den Schnittstellen zwischen Praktischer Theologie und kirchlicher Praxis, wie beispielsweise in dem „Re-Visionen des Pfarramts" aus dem Theologischen Seminar Herborn, in dem Peter Scherle ein Nachdenken über den Pfarrberuf im Horizont der Entwicklungen der Organisation Kirche anmahnt. Vgl. Thorsten Peters / Achim Plagentz / Peter Scherle, Gottes Profis? Re-Visionen des Pfarramts (Herborner Beiträge Bd. 2), Wuppertal 2004.

Bereiche „Kybernetik" und „Pastoraltheologie" verstehe, denn darüber herrscht in der Praktischen Theologie weniger Einigkeit als in den anderen Bereichen: Kybernetik verstehe ich mit Reiner Preul als eine Reflexion desjenigen kirchlichen Handelns, in dem nicht direkt die am Evangelium orientierte Kommunikation *vollzogen* wird (wie in Predigt, Seelsorge, Unterricht etc), sondern durch das die „Rahmenbedingungen solcher Kommunikation des Evangeliums geschaffen und in ein systemisches Verhältnis gesetzt werden"[3]. Es geht also um das *disponierende* kirchliche Handeln im Unterschied zum *kommunikativen*, das die anderen praktisch-theologischen Gebiete bearbeiten.
Auch die Pastoraltheologie hat eine Art Sonderstellung inne, die zunächst darin begründet ist, dass sie historisch gesehen Vorläuferin der Praktischen Theologie ist. Bis heute wird sie gelegentlich als ein eigener Typus praktisch-theologischer Theoriebildung verstanden, der zugunsten der Nähe zur Lebenswirklichkeit des Pfarrberufs auf streng wissenschaftliche Methodik verzichtet (wie es Wolfgang Steck vorgeschlagen hat), was dann auch mit einer Verlagerung der Pastoraltheologie in die zweite Ausbildungsphase einhergeht.[4] Ich verstehe Pastoraltheologie hingegen als Gebiet der Praktischen Theologie, das sich mit dem pastoralen Handeln und den entsprechenden Berufsbildern beschäftigt. Dies impliziert einen insgesamt weiteren und pluraleren Wissenschaftsbegriff, der die Nähe zur Praxis nicht aus-, sondern einschließt und eine Verzahnung von erster und zweiter Ausbildungsphase favorisiert, wie Sie es ja hier in Heidelberg auch schon praktizieren.

I. Trends und Tendenzen in Kybernetik und Pastoraltheologie

Beide praktisch-theologischen Gebiete sind gegenwärtig von einem „Krisenbewusstsein" bestimmt. Damit stehen sie in guter praktisch-theologischer Tradition, beziehen sich jedoch über die Konstituierung des Faches „Praktische Theologie" als „Krisenwissenschaft" hinaus auf *aktuelle* Krisenerfahrungen.[5] Welche Krisenphänomene sie identi-

3 Reiner Preul, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche, Berlin / New York 1997, 6.

4 Vgl. Wolfgang Steck, Art. Pastoraltheologie, EKL 3, Göttingen 1992, 1075-1077; 1075f. und ders. Der Pfarrer unter dem Diktat der ökonomischen Logik, ThPr 29 (1985), 116-128.

5 Mit Jürgen Ziemer verstehe ich Krise folgendermaßen: „Der Zustand wird als Krise dadurch definiert, dass die vertrauten Lebensverhältnisse und Lebensmuster massiv in Frage gestellt sind. Es sind neue Einstellungen und Arrangements deutlich. Jede Krise zielt auf Wandlung, sei es im positiven, sei es im negativen Sinne." Dies hat zur Konsequenz: „Es ist keine Frage, dass sich etwas ändern muss und etwas ändern wird. Es ist nur die Frage, wie aktiv und gestaltend wir daran beteiligt sein werden oder nicht." (Jürgen Ziemer, Kirche im Veränderungsprozess – Ekklesiologische und kybernetische Perspektiven, in: Wolfgang Ratzmann / ders. (Hgg.), Kirche un-

fizieren und welche Veränderungen anstehen, nehmen Kybernetik und Pastoraltheologie allerdings unterschiedlich wahr.

1. Krisenphänomene im Blick der Kybernetik

Die Krisen der Kirche werden in der Kybernetik unterschiedlich definiert und differenziert.[6] Ich neige dazu, die unterschiedlichen Elemente des Krisenszenarios eher als Aspekte des gleichen Phänomens zusammenzudenken und nur eine *Finanzkrise* von einer inhaltlich verstandenen *Relevanzkrise* zu unterscheiden. *Finanzkrise* meint, dass vor allem aufgrund demografischer Entwicklungen und Veränderungen im Steuersystem, aber auch aufgrund der allgemeinen wirtschaftlichen Lage den großen Kirchen seit einigen Jahren und prognostisch zukünftig noch deutlicher weniger finanzielle Mittel zur Verfügung stehen als zuvor. In der kirchenleitenden Praxis lässt diese die zweite Krise häufig in den Hintergrund treten, die dann nicht selten die wissenschaftliche Praktische Theologie stärker ins Bewusstsein rückt: die inhaltlich bestimmte *Relevanzkrise*. Diese ist komplex und kann hier nur skizziert werden: Ich verstehe darunter die Beobachtung, dass die christliche Botschaft gegenwärtig nicht die Bedeutung für Menschen und für die Gesellschaft insgesamt hat, die ihrem eigenen theologisch begründeten Anspruch entspricht. Dies wiederum hat mit inhaltlichen Fragen nach dem Selbstverständnis der Kirche, den von ihr kommunizierten Gehalten und ihrer Ausrichtung zu tun, ist also durchaus eine theologische Frage. Wilhelm Gräb beschreibt die Situation folgendermaßen: „Es gibt Anzeichen für eine tiefe Glaubwürdigkeitskrise der Kirche, die im Kern daher rührt, dass die Kirche sich mit ihrer Sache nicht verständlich machen kann. Das Evangelium wird nicht als Kraft religiöser Sinnstiftung erkannt, die Kirche oft nicht einmal mehr hintergründig als ein solcher Ort der Sinnfindung gewusst."[7]
Für die Formen kirchlicher Organisation als Gegenstand der Kybernetik

---

ter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, Leipzig 2000, 104-118; 104f.)

6 So unterscheidet beispielsweise Eberhard Hauschildt eine Finanzkrise, eine Strukturkrise, eine Verständigungskrise und eine Identitätskrise (vgl. Eberhard Hauschildt, Die gegenwärtigen Krisen der Kirche und Reformpotenziale, Lernort Gemeinde 19 (2001/4), 6-10; 6), während Wolfgang Huber mit Mitgliederkrise, Finanzkrise, Mitarbeiterkrise, Vereinigungskrise, Organisationskrise, Krise des Krisenmanagements, Orientierungskrise insgesamt sieben Aspekte benennt (vgl. Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1999, 223ff).

7 Wilhelm Gräb, Vernünftig – zeitgemäß – existentiell, in: Wolfgang Huber (Hrsg.), Was ist gute Theologie?, Stuttgart 2004, 11-26; 16. Und der kürzlich verstorbene Praktische Theologe Michael Schibilsky betont dabei besonders die Rolle der Theologie: „Der Bedeutungsverlust christlicher Theologie im 20. Jahrhundert ist aus meiner Sicht in erster Linie ein Verlust an veralltäglichungsfähiger Deutungskompetenz theologischer Theorien für die Lebensführung der neuzeitlichen Gesellschaftsmitglieder." Michael Schibilsky, Theologie als ars vivendi, in: Huber a.a.O., 113-127; 114.

macht gerade die Kombination der beiden zwar mittelbar, aber nicht originär zusammenhängenden Krisen das Prekäre der gegenwärtigen Situation aus, denn es bedeutet, mit deutlich geringeren Mitteln sich der Frage zu stellen, welche Organisationsformen es in der Gegenwart eigentlich wahrscheinlich machen, dass möglichst viele Menschen das „Evangelium als Kraft religiöser Sinnstiftung" erfahren. Die gegenwärtige historisch entwickelte Sozialgestalt von Kirche rückt dabei ins Blickfeld. Ihre dominante kirchliche Organisationsform der Ortsgemeinde oder Parochie ist geprägt durch die Kombination zweier Elemente, die historisch aus ganz unterschiedlichen Epochen stammen. Ihre Organisationslogik folgt zunächst dem territorialen Prinzip, ein Erbe schon der alten Kirche seit dem 4. Jahrhundert, als das Christentum zur „Reichskirche" unter Theodosius I. geworden war und sich an römisches Recht inklusive der Verwaltungsbezirke anlehnte. Die Parochie wurden dann mit der Verleihung des Taufrechts selbstständig und mit dem Pfarrzwang im Eigenkirchenwesen des mittelalterlichen Germaniens verbindlich voneinander abgegrenzt. Anders als im Mittelalter sind Parochien heute jedoch nicht nur für die religiöse Versorgung ihrer Mitglieder zuständig, sondern auch Gemeinschaften aktiver Christinnen und Christen. Dieser Charakter ist wesentlich jünger und ein Erbe der Gemeindebewegung von vor ca. 120 Jahren. Sie suchte die im Gefolge der Industrialisierung in die Stadt strömenden Massen nach dem Vorbild der freien Vereine in ein Gemeindeleben zu integrieren, um sie aufgrund persönlicher Kenntnis religiös, moralisch und sozial zu betreuen.

Für beide Strukturmerkmale der Parochie macht die Kybernetik heute eine „Krise" aus. Das territoriale Prinzip wird faktisch unterlaufen durch die Kirchenmitglieder, die sich zunehmend die Orte der kirchlichen Partizipation selbsttätig wählen, aber auch durch die Ortsgemeinden selbst, die immer deutlicher Schwerpunkte und Profile entwickeln und damit einer inhaltlichen Differenzierungslogik folgen. Zudem stellt die Finanzkrise das flächendeckende Prinzip an sich in Frage, da dieses nur bedingt dehnbar ist – was geschieht, wenn dies bei erheblichem Mittelschwund versucht wird, zeigt sich ja bereits in den ostdeutschen Landeskirchen auf erschreckende Weise.

Dem Anspruch auf die aktive Teilnahme am gemeindlichen Leben wiederum entspricht nur eine Minderheit der Mitglieder, wie beispielsweise Jan Hermelink oder Rudolf Roosen detailliert herausgearbeitet haben.[8]

8 Vgl. zusammenfassend Jan Hermelink, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung (Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd. 38), Göttingen 2000, 247ff. und Rudolf Roosen, Die Kirchengemeinde – Sozialsystem im Wandel. Analysen und Anregungen für die Reform der evangelischen Gemeindearbeit, Berlin / New York 1997. Zusammenfassend stellt Roosen fest, „daß die zweite Säule der Gemeindearbeit, das Gemeindehausleben, im Bewußtsein des weit überwiegenden Teils der Gemeindemitglieder keine oder lediglich eine sehr begrenzte Rolle spielt. Die vorliegende Zahlen bestätigen die Vorstellungen der Landeskirchen und ihrer Präferenzordnungen, die die Kirchengemeinden als

Gleichzeitig hat die Parochie aber auch Stärken, die bewahrt werden sollen, wie ebenfalls kybernetisch herausgearbeitet wird.[9]
Sowohl auf praktisch-theologischer als auch auf kirchenleitender Ebene werden die Fragen mittlerweile grundlegend gestellt und diskutiert, ohne dass ein Konsens erreicht ist und die Möglichkeiten ganz ausgelotet scheinen. In dieser Gemengelage zeichnen sich jedoch bereits einige Tendenzen ab, die ich gleich ausführen werde. Zunächst aber zur Pastoraltheologie und den Krisenphänomenen, die sie in den Blick nimmt.

2. Krisenphänomene im Blick der Pastoraltheologie

Ebenso wie die Frage nach der Organisationsgestalt der Kirche ist auch die Frage der konkreten Ausformung des „Amtes" der Praktischen Theologie als ständig zu reflektierendes Thema aufgegeben; und ebenso wie diese wird auch der Gegenstand der Pastoraltheologie gegenwärtig fast durchgängig im Horizont eines Krisenszenarios verhandelt.[10] Auch hier sind unterschiedliche Krisen zu benennen, die Bezüge zueinander haben, sich aber nicht originär bedingen. Beschreiben möchte ich sie als Relevanzkrise, als Überlastungskrise und als Identitätskrise des Pfarrberufs.

Die *Relevanzkrise* ist zu verstehen vor dem Hintergrund der Wandlungen, die der Pfarrberuf in den letzten Jahrhunderten und insbesondere Jahrzehnten durchgemacht hat. Verunsicherungen und Ängste sowie Kränkungen werden durchgängig identifiziert,[11] relativ krasse Formulierungen beispielsweise von Volker Drehsen, der einen „Autoritäts- und Reputationsverlust" und eine „im Emanzipationsprozeß der Entkirchlichung verwurzelte Marginalisierung" feststellt, bringen es auf den Punkt.[12] Denn im Gefolge des Relevanzverlustes der Kirche kann auch der Pfarrberuf nicht mehr per se von einem hohen gesellschaft-

---

‚Heimat' oder ‚Lebenswelt' ihrer Mitglieder ansehen, nicht" (451).

9 Zu den Argumentationen vgl. Uta Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Analysen, Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003.

10 Vgl. z.B. Isolde Karle, Was heißt Professionalität im Pfarrberuf?, DtPfrBl 99 (1999), 5-9, die ihre Ausführungen beginnt mit: „Der Pfarrberuf scheint in der Krise" (5). Auch Überschriften wie Jobst Reller, Pfarrer sein – was haben wir heute noch davon?, DtPfrBl 104 (2004), 517-521 signalisieren ein tiefes Krisenbewusstsein.

11 Wagner-Rau, 450. Isolde Karle formuliert: „Der Beruf verliert an öffentlichem Ansehen, der neue Pfarrermangel ist absehbar, die Einflußmöglichkeiten der Kirche gehen zurück." (Karle 1999, 69). Vgl. auch Scherle, 34.

12 Volker Drehsen, Vom Amt zur Person. Eine Standortbestimmung des Pfarrberufes, DtPfrBl 97 (1997), 615-621; 617. Scherle beschreibt als „Gegenbewegung" dazu, die „Fraglichkeit des Pfarrberufs auf zwei Wegen zu bearbeiten: zum einen pastoralsoziologisch über Berufstheorien (...), zum anderen kirchenpraktisch über so genannte ‚Leitbilder', beides allerdings mit spezifischen Problemen behaftet", vgl. Scherle, 34.

lichen Ansehen ausgehen, sondern der einzelne Pfarrer und die einzelne Pfarrerin müssen sich dieses selbst erarbeiten. „Das Amt trägt schon lange nicht mehr selbstverständlich die Person“[13] (so Michael Klessmann), sondern die Person muss das Amt tragen.[14] Zudem werden viele Funktionen, die das Pfarramt in früheren Jahrhunderten innehatte, mittlerweile von anderen Berufsgruppen wahrgenommen: Von Psychotherapeutinnen, Pädagogen, Politikerinnen, Ärzten usw.[15]

Gegenüber dieser Diagnose des Funktionsverlustes mag die zweite Krise der *Überlastung* zunächst erstaunen,[16] aber auch hier ist die Tendenz in der Pastoraltheologie und der kirchlichen Praxis eindeutig: Die Mehrheit der Pfarrerinnen und Pfarrer hat ein Empfinden von Überlastung und Überforderung, auch emotionaler, vor allem aber auch zeitlicher Art. Nicht selten wird dies in erster Linie psychologisch gedeutet und auf ein mangelndes Selbstwertgefühl und das Bemühen, durch zeitliche Beanspruchung die eigenen Rückfragen nach der Identität zum Schweigen zu bringen, gedeutet.[17] Dies mag im Einzelfall nicht falsch sein, berücksichtigt aber meines Erachtens die strukturelle Problematik des Pfarrberufs in seinem historischen Erbe nicht hinreichend. Die den Charakter der heutigen Ortsgemeinde prägende Gemeindebewegung hat nämlich auch die Aufgaben des Pfarramtes erheblich erweitert. Die diversen Gruppen und Kreise, die das nun entstehende Gemeindehaus füllten und seitdem füllen, sind trotz der ursprünglichen Verantwortlichkeit von Laien und der Entwicklung der gemeindepädagogischen Berufe schon seit den 1920er Jahren dem Pfarramt zugewachsen.[18]
Zusätzlich zum Gemeindehausleben haben sich in den 1960er und

---

13 Michael Klessmann, Stabile Identität – brüchiges Leben? Zum Bild der Pfarrerin / des Pfarrers zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: ders., Pfarrbilder im Wandel: Ein Beruf im Umbruch, Neukirchen-Vluyn 2001, 9-26; 11.

14 Vgl. Drehsen. Vgl. dazu auch schon Wolfgang Steck, Der Beruf des Pfarrers unter dem Diktat der ökonomischen Logik, ThPr 29 (1985), 116-128.

15 Zu den vielfachen Funktionen des Pfarrberufs früher vgl. Steck, 123.

16 Drehsen weist darauf hin, dass man eher von Funktionsverlagerung sprechen sollte, vgl. Drehsen, 618.

17 Vgl. z.B. Dietrich Stollberg, Zwischen Überforderung und Freiheit. Zu einigen Problemen von Pfarrerin und Pfarrer in der mobilen Event-Gesellschaft, PTh 93 (2004), 396-410; 398-403.

18 Ein Zitat von Walter Bülck von 1926 zeigt den Wandel anschaulich und wirft auch ein interessantes Licht auf die gegenwärtigen Fragen: Er befürchtet, dass das Leben einer Kirchengemeinde nach der Zahl seiner Veranstaltungen beurteilt werde und sich die Aufgaben des Geistlichen immer stärker der Unterhaltung und Geselligkeit annäherten, so dass er zum „Manager eines großen Fürsorge-, Bildungs- und Vergnügungsvereins, der einen beträchtlichen Teil seiner Zeit Vorstandssitzungen und Proben widmen muß“, wird. 80 Jahre später wird in der Pastoraltheologie nach wie vor kritisch festgestellt: „Mittlerweile ist der Gemeindehausbetrieb zu einem Arbeitsfeld geworden, das einen erheblichen Teil der Arbeitskapazität der Parochialpfarrerschaft absorbiert.“ Rudolf Roosen, Gemeindehaus vor dem „Aus“?, DtPfrBl 97 (1997), 63-66; 63.

1970er Jahren im Kontext der Kirchenreformbewegung die Aufgaben der Kirche noch einmal deutlich erweitert; diakonische, gesellschaftspolitische, ökumenische, ästhetische, bildende und andere Aufgaben sind hinzugekommen, um „die kirchliche Präsenz in der funktional differenzierten Gesellschaft zu sichern“[19]. Für diese wurden teilweise sogenannte „Sonderpfarrämter“ eingerichtet, die die Gemeinden und ihre Hauptamtlichen von diesen Aufgaben entlasten sollten. Angesichts der gegenwärtigen überproportionalen Streichungen vieler Sonderpfarrämter steigt heute der Druck auf die Gemeindepfarrämter, diese Aufgaben stärker zu übernehmen.[20] So ist im Moment faktisch eine Fülle von Aufgaben für den Pfarrberuf zu konstatieren, die das 2002 publizierte Leitbild des Verbandes der Pfarrervereine eindrucksvoll (und oft kritisiert) abbildet.[21]

Insofern verwundert es nicht, dass als drittes eine „*Identitätskrise*“ des Pfarramts zu konstatieren ist.[22] „Der Pfarrberuf scheint sich nicht mehr von selbst zu verstehen,“[23] formuliert Isolde Karle stellvertretend für viele andere Äußerungen. Diverse Rollen werden angeboten – „klassische Ämter des Propheten, der Priesterin, des Lehrers, der Meisterin, des Heilers und der Wegbegleiterin,[24] aber auch Werbestrategin, Publizist, Kommunikationswirtin, Systemtheoretiker, Manager oder Künstlerin.[25] Diese Nicht-Festlegung schafft auch Gestaltungsfreiräume, wie pastoraltheologisch immer wieder betont und als Vorteil des Berufs diagnostiziert

---

19 Vgl. Peter Scherle, Der Pfarrberuf im Umbruch. Konturen einer erneuerten Theorie des Amtes, in: Thorsten Peters / Achim Plagentz / Peter Scherle, Gottes Profis? Re-Visionen des Pfarramts (Herborner Beiträge Bd.2), Wuppertal 2004, 27-53; 27.

20 Vgl. Wagner-Rau, 452.

21 Vgl. Leitbild Pfarrerinnen und Pfarrer in der Gemeinde. Leitbild mit Erläuterungen und Konsequenzen, hrsgg. v. Verband der Vereine ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland, o.O. 2002. Zur Kritik daran vgl. z.B. Manfred Josuttis, Wirklichkeiten der Kirche. Zwanzig Predigten und ein Protest, Gütersloh 2003, 145.

22 Schon in früheren Jahrzehnten wurden allerdings unterschiedliche Konzeptionen identifiziert, vgl. Dietrich Rössler, in: Wintzer 1990:
- die klassische Konzeption als theologischer Fachmensch mit einem Schwerpunkt auf der Verkündigung
- die funktionale Konzeption als Wertevermittler und helfender Begleiter mit Schwerpunkt Kasualien und Seelsorge
- die psychologische Konzeption als Ratgeber und Repräsentant Christi mit Schwerpunkt Sorge um die Lebensqualität des Menschen
- die politische Konzeption als Multiplikator der Demokratisierungsprozesse mit dem Schwerpunkt auf politische Aktivität.

23 Isolde Karle, Pfarrerinnen und Pfarrer in der Spannung zwischen Professionalisierung und Professionalität, DtPfrBl 103 (2003), 629-634; 629.

24 Stollberg, 409. Vgl. ähnlich Gudrun Janowski, Theologia gubernationis – Leitung und Macht. Eine pastoralpsychologisch orientierte Reflexion, in: Thorsten Peters / Achim Plagentz / Peter Scherle, Gottes Profis? Re-Visionen des Pfarramts (Herborner Beiträge Bd.2), Wuppertal 2004, 75-95; 75.

25 Vgl. Alexander Deeg, Pastor legens. Das Rabbinat als Impulsgeber für ein Leitbild evangelischen Pfarramts, PTh 93 (2004), 411-427; 411.

wird.[26] Es stellt aber auch die Anforderung, die Ausformung der Identität und Rolle, aber auch der pragmatischen Entscheidung, wie viel Arbeitszeit für welches Handlungsfeld aufgewendet wird, individuell zu lösen.[27]

3. Tendenzen und Antwortversuche der Kybernetik

Ich wende nun wiederum den Blick zur Kybernetik und versuche eine Zusammenfassung der gegenwärtigen Tendenzen und Antwortversuche auf die identifizierten Krisen, die sich weitgehend mit dem treffen, was sich gegenwärtig an kirchlichen Strukturentscheidungen abzeichnet.

Relativierung des Parochialprinzips
Sowohl aus inhaltlichen als auch aus finanziellen Gründen wird das Parochialprinzip relativiert oder ergänzt. Unter dem Stichwort „Regionalisierung", das im Einzelnen sehr unterschiedlich gefüllt wird, wird in jedem Fall in größeren Räumen gedacht als in den bisherigen Parochialgrenzen. Der oft als „Kirchturmdenken" apostrophierte Horizont der eigenen Parochie wird überwunden zugunsten einer stärkeren Orientierung an der Idee von „Kirche in der Region" oder auch „für die Region". Selbst diejenigen, die die Vorteile der Ortsgemeinde gegenüber nichtparochialen Organisationsformen betonen, möchten das Parochialprinzip öffnen und ergänzen.[28]

Inhaltliche Differenzierung
Innerhalb dieser größeren Räume zeichnet sich sowohl faktisch als auch konzeptionell eine stärkere inhaltliche Differenzierung zwischen den einzelnen „kirchlichen Orten"[29] ab. Es entwickeln sich noch deutlicher als bisher inhaltliche Schwerpunkte oder Profile der einzelnen Gemeinde, die über die territorialen Grenzen ausstrahlen oder sie bewusst zu überwinden suchen. Die in den Gemeinden wahrgenommenen Handlungsfelder erfahren damit eine deutliche Differenzierung.

Integration bisher übergemeindlich wahrgenommener Aufgaben
Angesichts des finanziell bedingten Drucks, Einrichtungen zu schließen, aber auch aufgrund der inhaltlichen Einsicht, dass unterschiedliche

26 Vgl. z.B. Stollberg.
27 „Der Pfarrberuf bietet die Chance einer multiperspektivischen Tätigkeit, die wenig Langeweile und viel eigene Gestaltungsmöglichkeit verspricht. Aber er stellt aufgrund seiner Unbestimmtheit und der daraus resultierenden mannigfachen Erwartungen vor das Problem der Unzufriedenheit und Überforderung bis hin zum pastoralen Burnout." Alexander Deeg, Pastor legens. Das Rabbinat als Impulsgeber für ein Leitbild evangelischen Pfarramts, PTh 93 (2004), 411-427; 412.
28 Vgl. z.B. Christian Möller; Herbert Lindner, Kirche am Ort. Eine Gemeindetheorie (Praktische Theologie heute Bd. 16), Stuttgart u.a. 1994,
29 Zu dem Begriff vgl. Uta Pohl-Patalong, Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2004.

Aspekte kirchlichen Handelns untrennbar zusammengehören, werden bisher als Sonderbereich organisierte Handlungsfelder wie Diakonie, Krankenhausseelsorge, Ökumene, Bildungsarbeit etc. zunehmend als integraler Bestandteil gemeindlichen Handelns integriert. Weniger kirchliche Orte müssen damit mehr Handlungsfelder bearbeiten – was wiederum nur exemplarisch oder für eine größere Region geschehen kann und damit die Profilbildung verstärkt.

Klärung von Zuständigkeiten und Relativierung des Pfarrberufs
Im Zuge der Reduktionen im Personalbereich, aber auch den kybernetischen Erkenntnissen entsprechend, dass mangelnde Klärungen in der Zuständigkeit die Erfüllung des kirchlichen Auftrags beeinträchtigen,[30] wird eine Klärung der Zuständigkeiten postuliert, die kirchlicherseits bislang anfangsweise praktiziert wird. Dabei wird nicht nur die Frage nach der Gemeindeleitung kritisch gestellt und auch kontrovers diskutiert, sondern insgesamt herausgestellt, dass Konzepte diffuser „Allzuständigkeit" spätestens unter den veränderten Bedingungen an ihre Grenzen gekommen sind. Es ist bereits deutlich – und wird auch kybernetisch betont –,[31] dass die Bedeutung ehrenamtlichen Engagements für das kirchliche Handeln erheblich zunimmt. Gleichzeitig stellen die neueren Konzeptionen von Ehrenamtlichkeit heraus, dass Ehrenamtliche keine Lückenbüßer für bisher hauptamtlich geleistete Arbeit sein können, sondern mit eigenem Profil Bereiche verantwortlich gestalten müssen.[32]

Missionarische Ausrichtung
Praktisch-theologisch unter dem Stichwort „Mission" neu virulent,[33] zeichnet sich die Tendenz ab, auch die kirchlichen Strukturen stärker von der Kommunikation mit Menschen her zu denken, die bislang noch nicht von der christlichen Botschaft angesprochen wurden. Die konkrete Suche nach kirchlichen Sozialformen, die dies erleichtern, steht meiner Wahrnehmung nach gesamtkirchlich gesehen noch ziemlich am Anfang, kybernetisch und kirchenleitend wird das Postulat jedoch deutlich formuliert.

4. Tendenzen und Antwortversuche der Pastoraltheologie

Ebenso wie in der Kybernetik sind bei aller Heterogenität der Ansätze im Einzelnen auch in der Pastoraltheologie gewisse Linien und Tendenzen zu erkennen:

Betonung der Bedeutung von Pfarrerinnen und Pfarrern

30 Vgl. z.B. Günter Breitenbach.
31 Vgl. z.B. Bernhard Petry.
32 Vgl. das „Lernort Gemeinde"-Heft „Amt und Ehrenamt".
33 Vgl. z.B. das Themenheft der PTh.

Der Relevanzkrise entgegnend wird die bleibende Bedeutung der Pfarrerinnen und Pfarrer betont. Dies gilt zum einen gesellschaftlich, insofern demografischen Umfragen zufolge der Pfarrberuf immer noch zu den angeseheneren in der Gesellschaft gehöre.[34] Insbesondere aber gilt kirchlich, dass Pfarrerinnen und Pfarrer „Identifikationsfiguren bleiben für das, was Kirche ist"[35] (Reinhard Kähler) und „Schlüsselfiguren."[36] Angesichts der Finanzkrise müsse daher der Pfarrberuf von weitgehenden Kürzungen verschont bleiben.[37] Besonders deutlich wird die hervorgehobene Stellung bei den wohl am meisten beachteten pastoraltheologischen Entwürfen der letzten Jahre akzentuiert: In der professionssoziologischen Arbeit von Isolde Karle[38] und im Modell von Manfred Josuttis, in dem Pfarrerinnen und Pfarrer „spirituelle Führer" sind, die in die „Zone des Heiligen" führen.[39]
Die Bedeutung Ehrenamtlicher für die kirchliche Arbeit wird demgegenüber weniger herausgearbeitet.[40] Die Konsequenzen der Reduktion Hauptamtlicher aufgrund der finanziellen Entwicklung werden dabei kaum thematisiert.

Generalistischer Charakter
Weiter wird der generalistische Charakter des Pfarrberufs betont und verstärkt.[41] Entgegen Tendenzen zur Spezialisierung vor allem in der Seelsorge wird seit den 1990er Jahren das Charakteristische des Berufs nicht selten gerade in seiner Zuständigkeit für sehr unterschiedliche

34 Vgl. Isolde Karle, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft (Praktische Theologie und Kultur 3), Gütersloh 2001, oder dies., Volkskirche ist Kasualien- und Pastorenkirche, DtPfrBl 104 (2004), 625-630; 626, oder Wagner-Rau, 453.

35 Reinhard Kähler, Gottes angestellte Kleinhändler. Der Pastorinnen und Pastoren Zukunft in Ostdeutschland, PTh 93 (2004), 437-449; 440.

36 Karle 2004, 626. Vgl. auch Holger Ludwig: Kirche und Profession. Grundbegriffliche Überlegungen zu den Wechselwirkungen zwischen der Beschreibung von Pfarrberuf und Sozialgestalt der Kirche, in: Thorsten Peters / Achim Plagentz / Peter Scherle, Gottes Profis? Re-Visionen des Pfarramts, Wuppertal 2004, 145-168; 161.

37 Karle 2004, 628: „Bei einer geplanten Parochiegröße von 3000 oder 4000 Kirchenmitgliedern pro Pfarrstelle, wie sie manche Landeskirchen anstreben, ist eine solch sorgfältige (...) Praxis freilich nicht mehr möglich" (628).

38 Karle führt aus, dass Pfarrer und Pfarrerin körperlich und wahrnehmbar Religion und Kirche darstellen und in ihrer Person die Kirche und ihre Gemeinde versinnbildlichen. Karle 2004, 626.

39 Josuttis 1996, 18.

40 Eine Ausnahme bildet Bernhard Petry, dessen Arbeit allerdings auch an der Schnittstelle von Kybernetik und Pastoraltheologie angesiedelt ist.

41 Vgl. Karl-Wilhelm Dahm, Art. Pfarrer, Pfarramt, 1158, EKL 3, Göttingen 1992, 1150-1159; Isolde Karle, Helmuth Mühlmeier, Zwischen den Anforderungen des Generalisten und den Ansprüchen des Spezialisten, in: Thorsten Peters / Achim Plagentz / Peter Scherle, Gottes Profis? Re-Visionen des Pfarramts, Wuppertal 2004, 97-105. Bei letzterem bezieht sich das spezialisierende Element auf die Thematik der religiösen Dimension, die Aufgabenfelder bleiben dezidiert generalistisch definiert.

Aufgabenfelder und Zielgruppen beschrieben.[42] Als wesentlich wird der persönliche Kontakt zur Pfarrerin oder zum Pfarrer betrachtet, was eine Überschaubarkeit der Gemeinde voraussetzt.

Konzentration auf „Kernaufgaben"
Viele pastoraltheologische Arbeiten gehen auf die Überlastungsproblematik ein und sehen eine Reduktion der Aufgaben von Pfarrerinnen und Pfarrern vor. Es ist ein Ruf nach der Konzentration auf Kernaufgaben zu erkennen. Diese werden allerdings unterschiedlich definiert; beispielsweise als Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge, in der Konzentration auf liturgische Vollzüge[43] oder stärker missionarisch im Kontakt mit der Kirche Fernstehenden.[44]

Entwicklung pastoraltheologischer Leitbilder
Auf die Frage nach der Identität und Rolle des Pfarrberufs ist in den letzten Jahren vereinzelt mit dem Vorschlag von Leitbildern reagiert worden. Neben dem bereits erwähnten Leitbild des „spirituellen Führers" von Manfred Josuttis nenne ich den Vorschlag von Albrecht Grözinger, das Pfarramt in Analogie zu dem jüdischen Rabbinat als intellektuelles Amt zu begreifen, das vorrangig Tradition deutet.[45] Auch der von Wilhelm Gräb eingebrachte Begriff des „Religionshermeneuten"[46] weist in diese Richtung, entfaltet aber noch stärker die Aufgabe, die christliche Botschaft in Beziehung zu setzen zu den gegenwärtigen Lebenserfahrungen. Bei diesen Ansätzen bleibt es jedoch bei Andeutungen, was dies für die konkrete Aufgabenverteilung in der kirchlichen Arbeit bedeutet.

5. Kybernetische und pastoraltheologische Tendenzen im Gegenüber

42 Dies wird in unterschiedlicher Weise begründet, professionstheoretisch von Isolde Karle, insofern es für die Professionen gerade typisch sei, „die Rolle eines Generalisten, eines Allgemeinpraktikers als professionelle Kernrolle auszubilden." Karle, 233-243. Vgl. Karle, 128; 238; 243.

43 Vgl. Christian Grethlein, Pfarrersein heute. Zwischen „Führer" ins Heilige und „intellektuellem Amt", DtPfrBl 99 (1999), 10-13, 12f.

44 Vgl. Roosen, Gemeindehaus, 66: „Es ist Zeit, die Verantwortung für das gesamte Gemeindehausleben in die Hand von ehrenamtlich tätigen Gemeindemitgliedern zu legen, um die Parochialpfarrer für die Aufgabenfelder freizustellen, die die Milieugesellschaft ihnen zuweist."

45 Vgl. Albrecht Grözinger, Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh ²1998, 134-141. Kürzlich hat Alexander Deeg diesen Vorschlag unter dem Stichwort „Pastor legens" aufgegriffen und konkretisiert. Er schlägt vor, dass der Pfarrer als „search leader" nach Räumen gemeinsamer Leseerfahrung in der Gemeinde sucht und gemeinsam mit der Gemeinde im Lesen des Wortes Leben findet. Vgl. Alexander Deeg, Pastor legens. Das Rabbinat als Impulsgeber für ein Leitbild evangelischen Pfarramts, PTh 93 (2004), 411-427.

46 Vgl. Wilhelm Gräb, Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutung, Gütersloh 1998, 304ff.

Bereits die erste Wahrnehmung zeigt deutlich: Kybernetik und Pastoraltheologie gehen gegenwärtig recht getrennte Wege. Sie nehmen unterschiedliche Krisenphänomene in den Blick und entwerfen Konzeptionen, die in unterschiedliche Richtungen gehen und an manchen Punkten geradezu im Widerspruch zueinander stehen. Zugespitzt (und an manchen Punkten vereinseitigt) lassen sich die Tendenzen folgendermaßen gegenüberstellen.

Kybernetik	**Pastoraltheologie**
Regionalisierung	Überschaubarkeit, persönlicher Kontakt
Profilbildung	Generalismus
Integration von Aufgaben in die Gemeinde	Beschränkung auf „Kernkompetenzen“
Relativierung des Pfarrberufs gegenüber Ehrenamtlichkeit	Hervorhebung des Pfarrberufs

Diese Erkenntnis erscheint einerseits für die Einheit der Praktischen Theologie problematisch, aber auch für die kirchliche Praxis schwierig. Hier ist praktisch-theologischer Reflexionsbedarf angezeigt.

II. Der Pfarrberuf in einer veränderten Kirche – konzeptionelle Überlegungen

Ich möchte daher als nächsten Schritt konzeptionell fragen, wie pastoraltheologische und kybernetische Tendenzen stärker zusammengedacht werden können. Dabei gehe ich angesichts der faktischen Entwicklungen, vor allem angesichts der Finanzkrise stärker von den kybernetischen Tendenzen aus und zeige auf, was die Veränderungen der kirchlichen Organisationsformen für den Pfarrberuf bedeuten, suche dies dann aber mit den pastoraltheologischen Erkenntnissen zu vermitteln.

Wenn sich die Sozialformen der Kirche künftig stärker in einem größeren regionalen Rahmen orientieren und die territoriale Logik durch inhaltliche Profil- und Schwerpunktbildung zumindest relativiert oder ergänzt wird, bedeutet dies:
Der Pfarrberuf wird profilierter.
Künftig dürfte das Profil einer Gemeinde weniger von der individuellen Schwerpunktsetzung der Hauptamtlichen abhängig sein, sondern Hauptamtliche werden sich gezielt auf ein inhaltliches Profil bewerben und

entsprechende Kompetenzen nachweisen müssen. Hat eine Gemeinde beispielsweise ein Profil in spiritueller und meditativer Arbeit, so wird es wenig Sinn machen, wenn ein Pfarrer, der seinen Beruf eher von dem diakonischen und gesellschaftspolitischen Engagement her versteht, dort tätig wird. Dennoch muss die Freiheit der Berufsgestaltung erhalten bleiben. Die Chance liegt darin, die unterschiedlichen Charismen und Talente, die die ja durchaus heterogene Pfarrerschaft hat, zum Wohle der kirchlichen Arbeit – konkret: zugunsten der Kommunikation des Evangeliums – einzusetzen, also persönliches und gemeindliches Profil sinnvoll zusammenzubringen.
Von den pastoraltheologischen Überlegungen aus gedacht bedeutet dies, dass das Generalismuspostulat relativiert wird. Profilbildung muss jedoch nicht bedeuten, dass nach dem Modell von Sonderpfarrämtern Pfarrerinnen und Pfarrer ausschließlich in einem inhaltlichen Bereich tätig sind. Es verbleiben genügend Aufgaben, die von allen Pfarrerinnen und Pfarrern übernommen werden – vor allem Gottesdienste und Kasualien –, so dass die pastoraltheologischen Anliegen auch auf diese Weise erfüllt werden können. Die pastoraltheologischen Überlegungen weisen zudem auf die Frage hin, wie persönliche Kontakte und Vertrauensbildung in einem größeren regionalen Rahmen erreicht werden können.

Entsprechend lassen sich die Aufgaben von Pfarrerinnen und Pfarrern weniger einheitlich beschreiben, als das pastoraltheologisch gegenwärtig versucht wird.
Der Pfarrberuf wird differenzierter.
Die Beschränkung der pfarramtlichen Aufgaben auf „Kernkompetenzen" wie gottesdienstliches Geschehen oder Predigt, Unterricht und Seelsorge würde kybernetisch angesichts der schwindenden Möglichkeiten, wesentliche Bereiche kirchlichen Handelns in „Sonderpfarrämter" auszulagern, bedeuten, dass Aufgabenbereiche wie Diakonie, Ökumene, Spiritualität etc. zukünftig nicht mehr zuverlässig von der Kirche erfüllt werden können. Die Alternative, diese ohne die Beteiligung von Pfarrerinnen und Pfarrern zu organisieren, erscheint gegenwärtig nicht nur wenig praktikabel, sondern wird auch der pastoraltheologisch herausgestellten Bedeutung des Pfarrberufs nicht gerecht. Ich plädiere daher dafür, diejenigen Aufgaben, die theologisch als unverzichtbar für das kirchliche Handeln begriffen werden, *auch* als Aufgaben des Pfarrberufs zu begreifen, aber nicht von jedem Pfarrer und jeder Pfarrerin gleichermaßen geleistete Aufgaben, sondern an bestimmten Stellen ausgewiesen und exemplarisch. Das „auch" schließt eine Klärung der Aufgaben unterschiedlicher Ämter, haupt- und ehrenamtlich, ein und muss eine klare Beschränkung von Aufgaben für Pfarrerinnen und Pfarrer enthalten.
Wenn im Pfarrberuf künftig stärker exemplarisch gearbeitet wird, muss das kirchliche Handeln, das an anderer Stelle geleistet wird, auch kommuniziert werden. Pfarrerinnen und Pfarrer müssen stärker ihr eigenes

Handlungsfeld als Teil der Kirche Jesu Christi begreifen und weniger als ganzheitlich Handelnde in einem Bezirk. Das bedeutet:
Der Pfarrberuf wird „institutioneller",
weil der Bezug auf die Institution Kirche im exemplarischen Handeln deutlicher spürbar ist. Pfarrerinnen und Pfarrer müssen entsprechend kommunizieren, dass und inwiefern der Schwerpunkt kirchlichen Handelns, den Sie exemplarisch wahrnehmen, Aufgabe kirchlichen Handelns ist. Dies ist wiederum eine genuin theologische Aufgabe, die die Fähigkeit erfordert, theologische Inhalte, gegenwärtige gesellschaftliche Verhältnisse und persönliche Fragestellungen zusammenzudenken und verständlich zu kommunizieren. Insofern bedeutet Institutionalität hier also nicht Fremdbestimmung, sondern Reflexions- und Kommunikationsvermögen des Bezugs zur Institution Kirche.

Denkt man die kybernetische Diagnose der Relevanzkrise und die pastoraltheologischen Erkenntnisse zur zentralen Bedeutung des Pfarrberufs innerhalb, aber auch außerhalb der Kirche zusammen, dann liegt eine weitere Konsequenz nahe:
Der Pfarrberuf wird missionarischer.
Das Handeln von Pfarrerinnen und Pfarrern muss darauf gerichtet sein, die Relevanz der christlichen Botschaft für die Individuen, aber auch für die Gesellschaft zu kommunizieren.[47] Die in den letzten Jahren unter dem Stichwort „theologische Sprachfähigkeit" verhandelte Herausforderung, christliche Inhalte nicht nur verständlich zu kommunizieren, sondern ihre Relevanz für die konkrete Lebenswirklichkeit von Menschen dabei plausibel zu machen, dürfte zukünftig im Vordergrund pfarramtlichen Handelns stehen.[48] Dies führt zum letzten Punkt:

Vorrangige Aufgabe des Pfarrberufs wird zukünftig die Unterstützung religiöser Suchbewegungen und Orientierungen sein.
Bei aller Profilierung und Differenzierung des Pfarrberufs dürfte seine gemeinsame Identität zukünftig stärker darin liegen, die religiösen Suchbewegungen von Menschen zu unterstützen und zu begleiten. Hier kann an die Versuche, inhaltliche Leitbilder für den Pfarrberuf zu entwickeln, angeknüpft werden. Dies bezieht sich einerseits auf die Aufgaben von Hauptamtlichen gegenüber ehrenamtlich Engagierten in

47 Dies ist nicht neu und im Grunde schon lange unter dem von Eilert Herms Ende der 70er Jahre ins Gespräch gebrachten Begriff der „theologischen Kompetenz" postuliert worden. Als „die Fähigkeit zur Reflexion der Lebenswirklichkeit der Menschen und ihrer Beziehung auf den Grund des Seins, auf Gott". Eilert Herms, Der Beitrag der Dogmatik zur Gewinnung theologischer Kompetenz, in: ders., Theorie für die Praxis, München 1982, 50. Stärker als damals rückt heute jedoch in den Vordergrund, dass für immer mehr Menschen eine in welchem Alter auch immer stattfindende Begegnung mit der Institution Kirche eine Erst- oder Neubegegnung mit christlichen Inhalten sein wird.

48 Vgl. ähnlich Scherle 41.

der Kirche,[49] aber über diese hinaus auch auf Menschen, die sich der Kirche eher vorsichtig annähern. Die „Kommunikation des Evangeliums" erfordert spezifische kommunikative Kompetenzen, die zum Profil des Pfarrberufs gehören müssen. Die Kommunikation muss vom Zuhören geprägt sein und die Fähigkeit zur Vermittlung christlicher Gehalte mit anderen Lebenseinstellungen und Sinnwelten besitzen.[50] Dies setzt ein persönliches spirituelles Leben von Pfarrerinnen und Pfarrern voraus, lässt dessen Ausprägung jedoch gerade bewusst offen. Gefordert ist die Fähigkeit nicht nur zur Akzeptanz unterschiedlicher Spiritualitäten und Glaubenswege, sondern auch die Förderung anderer als der eigenen.

Diese Überlegungen vernetzen kybernetische und pastoraltheologische Erkenntnisse, ohne sie aber ineinander aufzulösen. Die beiden praktisch-theologischen Bereiche bleiben im Gegenteil in einer produktiven Spannung zueinander stehen, insofern die Pastoraltheologie davor bewahrt, die Autonomie und Freiheit des Pfarramtes zugunsten einer reinen „Organisationsförmigkeit" aufzulösen, die Kybernetik wiederum darauf hinweist, dass sich der Pfarrberuf mit der Kirche unter veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen ebenfalls wandeln muss, um der Kommunikation des Evangeliums bestmöglich zu dienen.

49 Vgl. Bernhard Petry.
50 Vgl. Gräb, 17.

Gerd Rosenbrock

Mit Hoffnung auf das Leben und seine Erfahrungen und vor allem auf den Geist Gottes

Zur gegenwärtigen Debatte um die Ordination

Manchen Sachverhalten mangelt es nicht an Erfahrungen, aber an konsensfähigen Bestimmungen. Die Bedeutung der Ordination hat an diesem Dilemma des öfteren Anteil genommen. Gegenwärtig, wenn auch nicht völlig neu, stehen hier die Erfahrungen zur Debatte, welche die evangelische Kirche mit den Predigerinnen und Predigern sammeln durfte und darf, die ehedem mit den Titeln „Lektor" oder „Predigthelfer" und jetzt hier im Rheinland mit dem Titel „Prädikant" bezeichnet wurden und werden. In der Situation mag es helfen, den Ratschlag zu befolgen, den Laurence Sterne in seinem *Tristram Shandy* erteilt: „Ich wollt', es gäbe keinen Polemikertheologen im Königreich, sagte Yorick; – eine Unze praktischer Theologie wiegt eine bunte Schiffsladung von allem auf, was diese Ehrwürden seit fünfzig Jahren importiert haben."

Immerhin ist eine Streitfrage nicht mehr virulent. Das Studium der Theologie wird im Blick auf die Ordination nicht mehr als Hemmnis empfunden. Jene Zeiten, die der Gegensatz zwischen dem wissenschaftlichen und dem kirchlichen Interesse belastete, sind offenbar überwunden. Die gegenwärtige Frage nach der Ordination entspringt zwei anderen Sachverhalten. Ist eine Ordination ohne ein vorausgehendes Studium der Theologie denkbar und ist sie vorstellbar, wenn sie nicht zugleich den Zugang zu einer Stellung auf Lebenszeit öffnet? Droht mithin eine neue Weise der *clerici vagantes*, denen nicht nur wie einst das Amt, sondern auch noch das abgeschlossene Studium fehlt?

Die Stellungnahme der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Ordination hat eine kontroverse Diskussion ausgelöst. Der Stellenwert des theologischen Studiums ist insofern einer der Streitpunkte, weil auch denen der Zugang zum Auftrag der Verkündigung offen stehen soll, die auf Grund persönlicher Lebenserfahrung für diesen Auftrag als geeignet erscheinen. Das führt zu dem Vorschlag, zwischen einer uneingeschränkten und einer eingeschränkten Ordination zu unterscheiden. Demzufolge wäre dann zwischen einer „Ordination" und einer „Einführung in den Auftrag der Verkündigung" zu unterscheiden. Die andere aktuelle Frage nach dem Verbleib derer, welche

das Studium abgeschlossen und die Examina abgelegt haben, bleibt unbeantwortet.

Welche Antworten auf die angeschnittenen Fragen ergeben sich, wenn die Diskussion von der Auffassung des dreifachen Konsenses ausginge? Die Ordination meint die Übertragung der Verantwortung für die Gemeinde, für die Gesamtkirche und für die eigene Lebensführung. Die Verantwortung erweist sich im Konsens mit der Lehre und dem Leben der Gemeinde, im Konsens mit dem Glauben und der Lehre der Kirche und im Konsens der Lebensführung mit dem Beruf.

In dieses Spektrum des Konsenses lassen sich unterschiedslos alle Erfahrungen mit den Ordinierten, sei es im Amt oder nicht, eintragen. Ob die Stellungnahme der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands oder die Praxis der rheinischen Kirche auf diesem Weg einen bedeutsamen Betrag zur Erneuerung der Kirche einleiten, wird wohl eine spätere Zeit feststellen können.

Doris Nauer

Transzendenz und Immanenz

Eine pastoral motivierte Skizze des jüdisch-christlichen Gottesbildes

Reden und Schreiben über Gott?

Niemand hat Gott je gesehen (*Joh 1,18*). Sind wir aufgrund dieser biblisch bezeugten und in der Alltagswirklichkeit leicht zu verifizierenden Tatsache überhaupt in der Lage, von Gott zu sprechen und Konturen des jüdisch verwurzelten christlichen Gottesbildes zu skizzieren? Woher sollten wir entsprechendes Wissen nehmen, woraus ableiten?

Praktische TheologInnen vermeiden es in der Regel, „Ist-Aussagen" über Gott zu wagen oder gar Wahrheits-Postulate aufzustellen. Sie enthalten sich dem verführerischen Anliegen, Gott definieren zu wollen. Um Gottes- und der Menschen willen weigern sie sich, Gott zu verobjektivieren bzw. zu instrumentalisieren.

Soll dennoch von Gott gesprochen bzw. geschrieben werden, dann im Modus der Erfahrung, die Menschen mit Gott gemacht haben und noch stets machen. Ein Gottesbild, das sich auf menschliche (Glaubens)Erfahrungen, die sich objektiver Beweisführung entziehen, stützt, beruft sich sowohl auf Erfahrungen bereits verstorbener als auch gegenwärtig lebender Menschen. Die Konturen des jüdisch verwurzelten christlichen Gottesbildes verdanken sich demnach hauptsächlich folgenden Quellen:

- Schriftlich fixierte Erfahrungen, die uns v.a. in den unterschiedlichsten Texten der Heiligen Schrift überliefert sind. Hinzu kommen individuelle Glaubensdokumente, die im Laufe der Kirchengeschichte z.B. von MystikerInnen verfasst worden sind, sowie kollektive Kirchen-Dokumente wie z.B. Konzilsdokumente. In diese Rubrik fallen auch theologische Schriften, in denen ebenfalls Spuren individueller und kollektiver Glaubenserfahrungen wiederzufinden sind.
- Mündlich tradierte Erfahrungen bzw. erzählte Erinnerungen und Ahnungen, die z.B. in der Volksfrömmigkeit oder in den Geschichte(n) unserer (Groß)Eltern aufscheinen.
- Gleichstufig zu diesen schriftlich bzw. mündlich tradierten Erfahrungen aus der Vergangenheit gilt es, Glaubenserfahrungen, die Menschen hier und jetzt innerhalb und außerhalb christlich-kirchlicher Räume im

Kontext ihrer jeweiligen kulturell-religiösen Lebenskontexte machen, auf die Spur zu kommen.

- Hinzu kommen kreativ verdichtete Glaubenserfahrungen, die uns kreativ begabte Menschen in der Vergangenheit bis in unsere Gegenwart hinein immer schon zur Verfügung gestellt haben. Erfahrungs-Verdichtungen, denen wir in unterschiedlichsten Spielarten in der Architektur (z.B. in Kirchengebäuden), in der Kunst, im Tanz, in der Musik oder auch in der Literatur begegnen.

Um die verschiedenen, bisweilen selbst widersprüchlichen[1] Gottes-Erfahrungen vergangener und heutiger Menschen systematisieren bzw. in ein kohärentes und dennoch Vielfalt zulassendes Gottesbild bündeln zu können, greife ich auf das Trinitäts-Bild zurück. Immer mehr Menschen (auch ChristInnen und selbst TheologInnen) vermuten hinter der Rede vom trinitarischen Gott eine spekulative, unverständliche, altmodische, historisch überholte und deshalb abschaffbare theologische Strategie. Meines Erachtens liefert jedoch genau die paradoxe Rede vom Einen personalen Gott, der sich Menschen auf unterschiedliche Art und Weise bzw. in unterschiedlichen Personen oder Dimensionen offenbart, den Schlüssel dafür, Gott multidimensional erleben und denken zu dürfen. Analog zu Michael Roth erkenne ich in der Trinitätslehre eine Rahmentheorie, die es ermöglicht, „die Einheit Gottes in der Vielfalt seines Wirkens“[2] überhaupt noch erahnen zu können. Ich schließe mich daher der Sichtweise Bernd Oberdorfers an, der davon ausgeht, dass man die Trinität, wäre sie nie gedacht worden, heute erfinden müsste, wenn man der Vielschichtigkeit des christlichen Gottesbildes tatsächlich gerecht werden will, denn: „Die Trinitätslehre ist kein überflüssiges Dogma, sondern ein Fenster zum Himmel.“[3] Ebenso wie Leonardo Boff und Reinhard Wunderlich erkenne auch ich in der Rede vom dreieinen Gott das Herz bzw. das Proprium christlicher Gotteserfahrung.[4]

---

1 Moderne ExegetInnen wie Joachim Kügler gestehen inzwischen längst ein, dass biblische Texte eine enorme Pluralität im Blick auf das christliche Gottes- und Menschenbild aufweisen. Vgl. Joachim Kügler, „Für wen haltet ihr mich?“ Neutestamentliche Christologien und ihre Relevanz für heutiges Christsein, in: Religionsunterricht an Höheren Schulen 46 (2003), 311-318. Ottmar Fuchs plädiert deshalb dafür, die Bibel als eine „Lernschule für Pluralität“ zu entdecken. Vgl. Ottmar Fuchs, Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?, Frankfurt a. M. 1990, 62. Vgl. hierzu auch: Heinzpeter Hempelmann, Einheit durch Vielfalt?, in: Theologische Beiträge 27 (1996) 4, 196-213; 199.

2 Michael Roth, Trinitätslehre als Rahmenkonzept? Überlegungen zur Einheit Gottes in der Vielfalt seines Wirkens, in: Kerygma und Dogma 49 (2003), 52-66; 52.

3 Bernd Oberdorfer, Man müsste sie erfinden. Die Trinitätslehre ist kein überflüssiges Dogma, sondern ein Fenster zum Himmel, in: ZeitZeichen (2004) 8, 56-59.

4 Vgl. Leonardo Boff, Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987, 40; Reinhard Wunderlich, Pluralität und Proprium, in: Kerygma und Dogma 45 (1999), 254-268; 264. Vgl. auch Gisbert Greshake, Den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen, Freiburg 1998; Magnus Striet, Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in: Herder Korrespondenz 56 (2002) 4, 202-205.

Die bereits in der Bibel vorkommende Dreier-Formel (z.B. *Mt 28,19*: *Macht alle Menschen zu meinen Jüngern, indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes*) bezeugt, dass ChristInnen ihren Gott von Anfang als in sich plural erfahren haben. Nach Boff stellt genau diese Erfahrung religionsgeschichtlich betrachtet ein Novum dar, weil im Christentum eine neuartige Qualität von Gotteserfahrung propagiert wird. Nämlich die, dass der Glaube an den einen Gott (Monotheismus) nicht ausschließt, dass der eine christliche Gott im Lauf der Geschichte in drei Personen/Modi/Dimensionen erfahrbar war und noch stets ist: „Die Drei bedeutet hier weniger die mathematische Zahl als vielmehr die Behauptung, dass der Name ‚Gott' für Unterschiede steht, die sich nicht ausschließen, sondern einbeziehen, die nicht gegeneinander, sondern in Gemeinschaft miteinander stehen (...) Das Eine und das Viele, die Einheit und die Verschiedenheit treffen sich in der Dreieinigkeit."[5] Der auch im Menschen aufscheinende Widerstreit von Identität und Differenz, Einheit und Vielfalt, Universalität und Partialität, Absolutheit und Relativität ist somit bereits im christlichen Gottesbild selbst grundgelegt, wie Rainer Bucher, Joachim Track und auch Kardinal Walter Kasper in Auseinandersetzung mit postmodernen Philosophieströmungen ausdrücklich hervorheben.[6]

Mit Hilfe des Trinitätsbildes versuche ich daher im Folgenden, die Komplexität, Multidimensionalität, Heterogenität, Ambivalenz und Geheimnishaftigkeit des christlichen Gottesbildes, das Menschen seit Jahrtausenden bekunden, in den Blick zu bekommen. Trinitarisches Denken schafft meines Erachtens den notwendigen Freiraum, um angesichts einer Welt, die gekennzeichnet ist von Leid, Not, Gewalt, Krieg und Katastrophen, das Wort „Gott" überhaupt noch im Munde führen zu können. Es sensibilisiert für ein Sprechen von Gott „an den Grenzen zum Verstummen"[7], wie Jürgen Werbick programmatisch einfordert. Mit Respekt vor genau dieser Grenze sollen nun die wichtigsten Konturen des jüdisch verwurzelten christlichen Gottesbildes skizziert werden.

---

5 Leonardo Boff, Der dreieinige Gott, 22/15.

6 Vgl. Rainer Bucher, Die Theologie in postmodernen Zeiten. Zu Wolfgang Welschs bemerkenswertes Buch ‚Unsere postmoderne Moderne', in: Theologie und Glaube 79 (1989), 178-191; 188; Joachim Track, Theologie am Ende – am Ende Theologie? Ein Gespräch mit Jean Francois Lyotard, in: Hans Jürgen Luibl (Hrsg.), Spurensuche im Grenzland, Wien 1996, 15-64; 53; Walter Kasper, Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne, in: Stimmen der Zeit 215 (1997) 10, 651-664; 663/665.

7 Vgl. Jürgen Werbick, Von Gott sprechen an den Grenzen zum Verstummen, Münster 2005.

Transzendent-immanenter Schöpfer Gott

Was JüdInnen und ChristInnen miteinander verbindet ist die (Glaubens)Erfahrung, dass der Gott Israels sich v.a. dadurch auszeichnet, dass er sich als Schöpfer der Welt, als Vater bzw. Mutter[8] aller Menschen, als personaler und beziehungsfähiger Gott in seiner Schöpfung und damit in die Lebensgeschichten seiner Geschöpfe hinein offenbart hat.[9] Eine Erfahrung, die sich im Alten Testament in unzähligen Texten widerspiegelt.[10] In metaphorischen Bildern wird festgehalten, dass der eine und einzige transzendente Gott selbst es ist, der höchstpersönlich die ganze Welt mitsamt der Menschen in einem äußerst kreativen Akt geschaffen hat; der als Schöpfer Verantwortung für seine Schöpfung und alle seine Geschöpfe übernommen hat; der das Innerste der Welt zusammenhält und den Sinn des Ganzen garantiert (*Buch Genesis*).

Die diversen Verfasser alttestamentlicher Texte bezeugen letztlich übereinstimmend, dass der Schöpfergott trotz all seiner von Menschen als dunkel und bedrohlich erfahrenen Seiten[11] – d.h. trotz seiner Zornesausbrüche (*Jes 5,25*: *Darum entbrennt der Zorn des Herrn gegen sein Volk. Er streckt seine Hand gegen das Volk und schlägt zu*; *Jer 23,19*: *Der Zorn des Herrn hört nicht auf*), seiner Eifersuchtsattacken (*Dt* 4,24: *Er ist ein eifersüchtiger Gott*), seiner Racheaufrufe (Ps 137,8-9: *Tochter Babel, du Zerstörerin! Wohl dem, der dir heimzahlt, was du uns getan! Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert*), seiner Gerichtsandrohungen und gewalttätigen Interventionen (*Ex 12,29*: *Es war Mitternacht, als der Herr alle Erstgeborenen in Ägypten erschlug*) – letztendlich doch eine bedingungslose Liebesbeziehung mit jedem sei-

8 Hauptsächlich Feministische (Pastoral)TheologInnen haben uns gelehrt, dass der jüdisch-christliche Gott als der väterlich-mütterliche Grund alles Seins erfahrbar ist, weshalb in Gott selbst auch weibliche Anteile zu ent-decken sind. Vgl. Ursula Riedel-Pfäfflin / Julia Strecker, Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung, Gütersloh 1998, 97; Gina Schibler, Kreativ-emanzipierende Seelsorge, Stuttgart 1999, 70/135.

9 Albrecht Grözinger plädiert auf dem Hintergrund der Geschichte Gottes mit der Welt und eines jeden einzelnen Menschen dafür, dass (pastorales) christliches Handeln an die Geschichte eines jeden Menschen anzuknüpfen hat. Vgl. Albrecht Grözinger, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: Wege zum Menschen 38 (1986), 178-188; 187.

10 Vgl. Siegfried Wiedenhofer, Offenbarung, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, hrsgg. v. Peter Eicher, München 2005, 283-300.

11 Vgl. Walter Dietrich / Christian Link, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995; Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn 2000; Hans- Jürgen Hermisson, Vom Zorn und Leiden Gottes, in: Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre, Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, hrsgg. v. Ingolf Dahlferth u.a., Tübingen 2004, 185-208; Holger Zabarowski, Im Zorn die Liebe. Wie von Gott sprechen – und wie nicht, in: Communio 34 (2005), 383- 390; Rolf Miggelbrink, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002.

ner Geschöpfe eingegangen ist, indem er einen unkündbaren Bund mit ihnen geschlossen hat (*Gen 9*). Ein Bundesschluss, von dem – bildlich gesprochen – Regenbögen auch heute noch Zeugnis ablegen.
Peter F. Schmid wagt auf diesem Hintergrund folgende Ist-Aussage: „Der jüdisch-christliche Gott ist zweifellos ein Gott der Beziehung. In seinem Bundesangebot hat er sich als ein Gott offenbart, der auf die Menschen ‚zugeht' und sie ‚anspricht'(...) Gott ist ein Gott des Gesprächs. Er ist kein unnahbarer Götze, kein kalter Schiedsrichter des großen Welttheaters."[12] Eine Glaubenserfahrung, die für Hermann Stenger gerade für pastorales Handeln von maßgeblicher Bedeutung ist: „Gott hat sich als der Bundesgott geoffenbart, d.h. als beziehungswilliger Gott. Er geht auf Abraham zu, er wählt sich ein Bundesvolk aus, er schickt seinen letzten Boten Jesus (...) So wirbt er unablässig um Beziehung und bleibt beim Scheitern seines Bemühens unerschütterlich in seiner Treue."[13] Pastoraler Erfolg entzieht sich somit statistischer Mess- und Überprüfbarkeit, denn gerade dann, wenn nichts mehr zu erreichen oder zu therapieren ist, gilt es, in Treue hinzuzukommen, dabeizubleiben, mit auszuhalten und letzte Wege mit zu gehen, ohne diese selbst über- oder abnehmen zu können.

Während das jüdische Volk den Bundesschluss hauptsächlich auf das eigene Volk bezog, interpretierten ChristInnen diesen von Anfang an als eine alle Volks-, Kultur-, Geschlechts- und Zeitgrenzen übersteigende Zusage Gottes (*Joh 3,16*), die nicht an menschliche Vor- oder Gegenleistungen gebunden ist. Wer im Namen des christlichen Gottes (pastoral) handeln will, hat sich daher tatsächlich allen Menschen auf ebenso treue und engagierte Art und Weise zuzuwenden. Vor- und Gegenleistungen jeglicher Art wie z.B. eine bestimmte Religions-, Glaubens- oder Kirchenzugehörigkeit sind somit weder vorausgesetzt noch im Gegenzug abverlangt. Anderen, Andersartigen und Fremden nicht nur gastfreundlich zu begegnen und sich empathisch in sie einzufühlen, sondern diese tatsächlich in ihrem Anders-Sein zu belassen ohne sie dabei im Stich zu lassen, zeichnet daher nach Ottmar Fuchs (pastorales) christliches Handeln elementar aus.[14]
Wie bereits in alttestamentlichen Berichten über das Handeln von Propheten nachlesbar ist, erfuhren Menschen Gott immer schon als nahen, interessierten, begleitenden, treuen, besorgten, fürsorglichen und tröstenden Gott (*Jes 66,13: Wie einen seine Mutter tröstet, so will ich euch trösten*). Zugleich aber erleb(t)en Menschen Gott immer auch als einen

12 Peter F. Schmid, Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge, in: Diakonia 25 (1994), 15-31; 28.
13 Hermann Stenger, Beziehung als Verkündigung, in: J. Reuss (Hrsg.), Seelsorge ohne Priester? Zur Problematik von Beratung und Psychotherapie in der Pastoral, Düsseldorf 1976, 73-90; 74; 74.
14 Vgl. Ottmar Fuchs, ‚Sein-Lassen'. Und ‚Nicht-im-Stich-Lassen'! Zur Pluralitätsprovokation der Postmoderne, in: K. Hilpert / J. Werbik (Hgg.): Mit anderen Leben, Düsseldorf 1995, 132-160; 143.

streitbaren Bundesgenossen, der das Überlebensrecht und die Würde eines jeden einzelnen Geschöpfes persönlich garantiert. Ein Gott, der Not lindert, Leben rettet und die Hoffnung auf ein besseres Leben wach hält (*Jer 29,11*: *Denn ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung gegeben*). Ein Gott, der sich als Advokat an die Seite seiner BundespartnerInnen stellt, der Unrecht, Ungerechtigkeit und Unterdrückung nicht nur beklagt und anklagt, sondern aktiv zu deren Befreiung beiträgt, indem er Menschen ermutigt und befähigt, füreinander einzutreten, sich zu solidarisieren, sich aufzulehnen und einander in seinem Namen zu befreien (*Buch Exodus*). Für Werner H. Schmidt sind es jedoch v.a. die *Psalmen*, in denen unmittelbar zum Ausdruck kommt, dass Menschen immer wieder die Erfahrung machen dürfen, dass Gott seine Geschöpfe in ihrer Not nicht vergisst, dass jedes Geschöpf selbst in tiefster (Gottes)Finsternis auf die Hilfe seines Schöpfers hoffen darf, auch wenn im Moment vielleicht nur Klage und Anklage (Gottes) möglich ist.[15] Unter Verweis auf den Schöpfergott wird daher in *Ps 82,3* von allen Geschöpfen eingefordert: *Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhelft den Gebeugten und Bedürftigen zum Recht! Befreit die Geringen und Armen, entreißt sie der Hand der Frevler.* Im Blick auf (pastorales) Handeln heißt dies für Ottmar Fuchs: „Gott wird so befreiend als der treue Wegbegleiter und Helfer in einer Bedrängungsgeschichte erfahren, dass er ein ganz bestimmtes zwischenmenschliches Handeln herausfordert und ermöglicht, nämlich ebenso helfend und befreiend mit Menschen umzugehen."[16]

Transzendent-immanenter Jesus Christus

Gemäß der Erfahrung vieler ZeitgenossInnen Jesu, die ihn vor 2000 Jahren persönlich getroffen bzw. von seinen Worten und Taten gehört haben, war Gott selbst als Sohn des Zimmermanns (*Mt 13,55*) in seiner Schöpfung präsent. Gott-Vater und Gott-Sohn sind jedoch nicht deckungsgleich, wie Herbert Vorgrimmler in Rekurs auf früheste Glaubenserfahrungen und Glaubenszeugnisse festgehalten wissen will.[17] Nach Dietrich Stollberg ist exakt die Differenz von Vater und Sohn die Bedingung dafür, dass Gott uns Menschen tatsächlich höchst immanent „zum Anfassen" nahe kommen konnte: „So bezeugen wir das Paradoxon, daß Gott der Schöpfer der Welt in Jesus Christus sein eigenes Geschöpf geworden und damit für uns zugänglich geworden ist."[18] ChristInnen leben also immer schon aus der Glaubenserfahrung heraus, dass der Schöpfer Gott sich in sei-

15 Vgl. Werner H. Schmidt, Gott. Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 13, 1984, 608-626; 615; Michael Klessmann, Seelsorge zwischen individuellem Trost und politischem Anspruch, in: Wege zum Menschen 40 (1988), 394-404; 402.

16 Ottmar Fuchs, Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten, Düsseldorf 1990, 25.

17 Herbert Vorgrimmler, Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist, Münster 2003, 44.

18 Dietrich Stollberg, Gottesbilder in der Seelsorge, in: Psychologie hilft glauben, hrsgg. v. P. Raab. Freiburg 1990, 70-73; 65.

ne Schöpfung hinein inkarniert,[19] dass er selbst als Sohn des Vaters menschliche Gestalt angenommen hat, dass er Gott-Mensch, d.h. wahrhaftig Mensch geworden ist, wie Karl-Heinz Ladenhauf und Rainer Bucher auf den Punkt bringen: „Er hat sich in Jesus eingelassen auf diese Welt. Er war kein unbetroffener Zuschauer, sondern ein Mensch, der keine Berührungsängste hatte..."[20]

Obgleich auch im Blick darauf, was biblische Texte über Jesus erzählen, gilt, dass auch hier unterschiedliche Erfahrungen und Interpretationen dieser Erfahrungen aufleuchten, weshalb auch unterschiedliche Gesichter Jesu[21] tradiert sind, spiegelt sich doch in allen Geschichten eine Grunderfahrung wider: Jesus hat alltägliches immanentes menschliches Leben geteilt. Er hat mit Menschen gelacht, gefeiert, gegessen und getrunken. Leo Karrer gibt daher zu bedenken: „Leicht wird übersehen, dass er (Jesus) auch die daseinsfreudigen Seiten im Leben kennt und auch Feste feiern kann, weshalb ihm der Vorwurf gemacht wird, ein ‚Fresser und Säufer' und zudem ein ‚Kumpan der Zöllner und Sünder' zu sein (*Lukas 7,34*)."[22] Jesus hat mit Menschen einfühlsam und provokativ über ihr Leben und ihre Probleme, aber auch über seinen Vater gesprochen. Er hat Menschen von Gott erzählt, sie mit Hilfe von Gleichnissen in Streitgespräche verwickelt und Gott in ihrem Leben erfahrbar werden lassen. Biblisch überliefert ist, dass Jesus sich zwar einerseits höchst sensibel in die Situation v.a. Not leidender Menschen eingefühlt hat, dass er Menschen unabhängig von deren Nationalität, Status, Geschlecht oder Hautfarbe ernst genommen, sie nach ihren Bedürfnissen gefragt, aktiv unterstützt, aus lebensunwürdigen Situationen befreit, von Krankheit und Besessenheit geheilt hat.[23] Ebenso überliefert ist aber auch, dass er sich zurückgezogen und Zeit für

19 Vgl. Gerhard Maria Wagner, Von der Menschwerdung Gottes und der Erlösung des Menschen, in: Franz Breid (Hrsg.), Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende, Steyr 2001, 160-170.

20 Rainer Bucher / Karl-Heinz Ladenhauf, „Räume des Aufatmens". Welche Seelsorge brauchen Menschen heute?, in: Rainer Bucher (Hrsg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 154-176; 166.

21 Vgl. Pablo Richard, Die unterschiedlichen Gesichter Jesu in den synoptischen Evangelien, in: Concilium 38 (2002), 34- 41.

22 Leo Karrer, Jesus: Vision und Praxis christlichen Lebens, in: Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, hrsgg. v. Herbert Haslinger u.a., Mainz 1999, 144-156; 149.

23 „Es ist nicht zu bezweifeln, dass die zahlreichen Heilungen von kranken und Besessenen, auch wenn sie im einzelnen legendarisch ausgeschmückt sind, im ganzen doch zu den historisch sichersten gehören, was uns von Jesus überliefert ist. (Camphausen)". Isidor Baumgartner, Heilende Seelsorge – ein verkehrtes Leitwort?, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 145 (1997), 238-244; 238; „Jeder Evangelist hat auf seine Weise den Zusammenhang von leiblicher Heilung und eschatologischem Heil gewahrt und unterstrichen, so dass die Taten Jesu dadurch nicht nur als konkrete Einzelphänomene, sondern v.a. als Reflex eines universalen Heilsgeschehens erscheinen, das Gott in seinem Sohn zu realisieren beginnt und das letztlich eschatologische Qualität beansprucht." Eugen Biser, Auf dem Weg zu einer therapeutischen Theologie, in: Lebendige Seelsorge 38 (1987), 1-17; 10.

sich selbst und seine Gottesbeziehung genommen hat, dass er nicht alle individuellen, strukturellen und politischen Probleme gelöst hat, dass er nicht alle Kranken geheilt und alle Toten wie Lazarus aus dem Grab ins Leben zurückgeholt hat. Tradiert ist, dass Jesus Menschen non-direktiv, aber auch äußerst direktiv, konfrontativ und intervenierend begegnet ist, weshalb Leo Karrer festgehalten wissen will: „Zum ‚milden' Jesus, gehört aber auch der rügende und zornige Jesus, beobachtet etwa an der Vertreibung der Händler aus dem Tempel (*Markus 11,15-19*) oder an der Verfluchung des Feigenbaums (*Matthäus 21,18-22*). Seine Zärtlichkeit zu den Gescheiterten und jenen am Rand des Lebens ist gepaart mit prophetisch-warnenden Tönen, die durchaus paradox und brüsk klingen."[24] Seine ZeitgenossInnen haben Jesus somit als einen gläubigen Juden erfahren, der aufgrund seiner Gläubigkeit religiös motivierte Plausibilitäten, Routinen, Regeln, Gesetze und Normen unkonventionell unterlaufen bzw. radikalisiert hat, weshalb Henning Luther hervorhebt: „Jesu Sorge galt nie nur allein der Realitätsertüchtigung, der Wiederherstellung der Fähigkeit zu normalem, angepaßtem Verhalten, sondern öffnet durch seine Gesetzes-, Normen und Institutionskritik, durch die Offenlegung verfehlten Lebens (Sünde), immer zugleich den Freiraum neuen, anderen Lebens (...) Die Realität des Alltags wird von Jesus nicht als letzte anerkannt, sondern kritisch aufgebrochen und in den Horizont lebensschaffender und lebenserneuernder Möglichkeiten gestellt. Die Forderung zur Umkehr zielt nicht auf Anpassung, sondern befreit zu den Möglichkeiten des Anders-Seins."[25] Überliefert ist uns zudem, dass Jesus ebenso wie alle Menschen auch die dunklen Seiten menschlicher Existenz am eigenen Leib erfahren hat, dass er gelitten hat und wie jeder Mensch sterben musste. (*Phil 2,6-8*).[26] Für ChristInnen war und ist Jesus somit tatsächlich ein Mensch mit menschlichen Facetten, Bedürfnissen, Stärken und Schwächen. Ein Mensch, der jedoch in einer besonderen Beziehung zum Schöpfergott stand. Ausdrücklich berichten neutestamentliche Autoren, dass Jesus Gott als seinen (himmlischen) Vater betrachtete, weshalb er aus seiner Gottesbeziehung heraus einerseits die notwendige Kraft zum Leben und Handeln schöpfte, andererseits aber auch die Abwesenheit Gottes spätestens am Kreuz als äußerst schmerzhaft erfahren hat. Schmerz, Leid, Not, Verlassenheit, Enttäuschung, Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung und Tod blieben somit auch Jesus, dem Sohn Gottes, nicht erspart. Er durchlebte sie aus Sym-Pathie mit den Menschen am eigenen Leib bis in die Extremerfahrung von Folter und Ermordung am Kreuz.

24 Leo Karrer, Jesus: Vision und Praxis christlichen Lebens, in: Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, hrsgg. v. Herbert Haslinger u.a., Mainz 1999, 144-156; 150.

25 Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 230/231.

26 Vgl. Arno Schilson, Inkarnation/Menschwerdung. Aus der Sicht systematischer Theologie, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Bd. 2, hrsgg. v. Peter Eicher, München 2005, 192-199.

Da die AnhängerInnen Jesu diesen jedoch nicht nur als sie überzeugenden Mit-Menschen erlebt haben, der aufgrund seiner Worte und Taten am Kreuz endete, sondern als Gott-Menschen, d.h. als nicht gescheitert, weil durch Gott selbst von den Toten erweckt (in welchen Bildern auch immer Menschen sich dies zu erklären versuchen), nennen sich diese bis auf den heutigen Tag nicht JesuanerInnen, sondern ausdrücklich ChristInnen. Hinter dieser Titulierung steht eine (Glaubens)Erfahrung, die bereits im 1. Jahrhundert von den Autoren der *vier Evangelien* in voneinander abweichenden metaphorischen Ausschmückungen schriftlich festgehalten wurde. Die Erfahrung, dass Jesus Christus der erwartete Gesalbte, Heilsbringer und Erlöser war, der durch seinen Tod und seine Auferweckung alle Menschen mit erlöst, d. h. in das kosmische Heilshandeln Gottes mit hineingenommen hat. Sterben und Tod wird daher nicht nur für den Gottessohn, sondern für alle Menschen zu einem Durchgangsstadium in ein qualitativ anderes Leben, wie Wolfram Kurz hervorhebt: „Da aber der Kreuzestod für Jesus Christus nicht die endgültige Vernichtung bedeutet hat, sondern durch das Auferstehungsgeheimnis wiederum durch Gottes Intervention transzendiert worden ist, erhält Sinnlosigkeit, Leid und Tod auch für den Menschen die Qualität des Vor-Letzten."[27] Alexandre Ganoczy umschreibt Jesus Christus deshalb als den lebendigen Ort „wo Schöpfungsgeschichte in Erlösungs- und Vollendungsgeschichte ein für alle Mal übergeht."[28] Das Kreuz aber wird dadurch im Erleben der ChristInnen von einem Symbol passiver „Schicksals- und Leidensergebenheit zu einem Symbol der Befreiung".[29]

Schauen wir also auf das Leben Jesu Christi, auf seine durch Gott selbst bestätigten Worte und Taten, dann erfahren wir somit auch heute noch etwas davon, was Gott von uns Menschen erwartet. (Pastorales) Handeln in der Nachfolge Jesu Christi ist somit kein beliebiges, spontanes oder alltagspragmatisches Handeln, sondern muss sich an der Orthodoxie (Lehre) und Orthopraxie (Handeln) Jesu Christi messen lassen. Hier liegt die Messlatte, hier liegen die handlungsleitenden Kriterien verborgen, die immer neu und anders auf die aktuelle Situation zuzupassen und umzusetzen sind. Aus diesem Grund halten Rainer Bucher und Karl-Heinz Ladenhauf folgendes Plädoyer: „Christliche Seelsorge muss sich, wie jedes pastorale Handeln der Kirche, von der Verkündigung Jesu her begründen. Denn sonst gründet Kirche nicht in Jesus. Zentrum der Verkündigung Jesu ist seine Botschaft vom unmittelbar anbrechenden Reich Gottes."[30]

---

27 Wolfram Kurz, Das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge, in: ders. / F. Sedlak, Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse, Tübingen 1995, 399-415; 401.

28 Alexandre Ganozcy, Schöpfung. Theologisch, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, hrsgg. v. Peter Eicher, München 2005, 103-110; 106.

29 Lothar Carlos Hoch, Seelsorge und Befreiung, in: Wege zum Menschen 42 (1990), 132-144; 138.

30 Rainer Bucher / Karl-Heinz Ladenhauf, „Räume des Aufatmens". Welche Seelsorge brauchen Menschen heute?, in: Rainer Bucher (Hrsg.), Die Provokation der Krise.

Eine inhaltliche Füllung dieses eher formalen Kriteriums liefert uns Isidor Baumgartner: Das Reich Gottes „meint nicht einen lokalisierbaren Ort oder Raum, sondern die nahe gekommene Wirklichkeit Gottes, wie Jesus sie vorgelebt hat: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Armen wird die Frohe Botschaft verkündet (*Mt 11,5*). Reich Gottes bedeutet: Der Mensch kann aufatmen in seinen Sorgen und Nöten – hier und jetzt, weil ihm die Nähe und Treue Gottes selbst im Handeln eines Mitmenschen begegnen. Jesus hat dieses Reich Gottes als die Erfahrung des Heilwerdens und Aufatmens einerseits und als Praxisstil des Heilens und Befreiens andererseits definiert."[31] Noch konkreter präzisiert Herbert Haslinger: „Die Botschaft vom Reich Gottes kritisiert alle Lebensformen und Verhältnisse, seien sie politisch, kulturell oder religiös bedingt, in denen der Wille Gottes nicht geachtet wird (...) Das Reich Gottes richtet sich gegen Verhältnisse, in denen das Menschsein des Menschen, das Humanum bzw. die Würde des Menschen verletzt ist."[32] Alles Handeln im Namen Gottes ist darauf ausgerichtet, mitzuwirken an der Realisierung des Reiches Gottes im Wissen darum, dass es eine eschatologische Größe ist, weshalb es unter irdischen Bedingungen durch keinerlei menschliche Strategie jemals hergestellt werden kann. Eine Einsicht, die vor Aktionismus bewahrt und nach Herbert Vorgrimmler (pastorale) Bescheidenheit abverlangt: „Das Reich Gottes wird, nach der Botschaft Jesu, in kleinen Schritten, in alltäglichen Situationen, nicht in imposanten Aktionen und nicht in religiösen Zeremonien verwirklicht. Es wird von einfachen Leuten gelebt, von Menschen, die gesellschaftlich nicht zur Kenntnis genommen werden."[33]

Transzendent-immanenter Heiliger Geist

Was aber bedeutet es für uns Menschen hier und jetzt, dass Jesus Christus lebte, starb und durch Gott auferweckt worden ist? Haben wir nun keine Chance mehr, Gott selbst mitten unter uns anzutreffen? Bleiben uns nur die Glaubenserfahrungen der ZeitgenossInnen Jesu vor über 2000 Jahren? Bleibt für uns nur der transzendente Gott? Dem widersprechen Glaubenserfahrungen vieler heutiger Menschen. Erfahrungen, die im trinitarischen Jargon als Geist-Erfahrungen identifiziert werden können. Erfahrungen, die im Laufe christlicher Kirchen- und Theologiegeschichte

---

Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg 2004, 154-176; 162. Vgl. auch Thomas Henke, Seelsorge und Lebenswelt, Würzburg 1994, 499.

31 Isidor Baumgartner, Vom Proprium christlicher Caritas, in: Theologie und Glaube 94 (2004), 187-198; 197. Vgl. auch Christoph Niemand, Jesus – wie er wirklich war? Annäherungen an ein historisch verantwortbares und theologisch ergiebiges Jesusbild, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 151 (2003), 253-263; 259.

32 Herbert Haslinger, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, Würzburg 1996, 691.

33 Herbert Vorgrimmler, Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist, Münster 2003, 73.

gemäß den Analysen des Dogmatikers Bernd Jochen Hilberath jedoch immer mehr in Vergessenheit gerieten bzw. sogar bewusst aus dem christlichen Gottesbild verdrängt worden sind.[34] Erfahrungen, die im Gegenzug v.a. in den für viele Menschen auf der ganzen Welt stets attraktiver werdenden evangelikalen und charismatischen Bewegungen immer mehr und ausschließlicher an Bedeutung gewinnen.[35]

Dietrich Stollberg stellt daher folgende rhetorische Frage, die er in Rückgriff auf die Glaubenserfahrungen vieler Generationen selbstbewusst aus tiefster Überzeugung beantwortet: „Wo und wie ist er denn da, dieser liebende, solidarische und so ohnmächtige, verzichtende Gott? Er ist da, sagt der Konsensus der Kirche, als heiliger Geist." Gemäß der Heiligen Schrift und dem Zeugnis vieler Menschen handelt es sich um die Erfahrung der Anwesenheit Gottes als Kraftquelle im alltäglichen Leben eines jeden Geschöpfs in allen Kulturen. Eine Anwesenheit, die die Präsenz des Schöpfers als Urheber der Welt qualitativ übersteigt bzw. vertieft. Zugleich jedoch heißt dies auch, dass der Heilige Geist niemals unabhängig, neben oder isoliert vom Schöpfergott bzw. losgekoppelt von der Botschaft Jesu Christi „zu haben ist". Erst im trinitarischen Ineinander von Schöpfer, Sohn und Geist macht die Rede vom bzw. das Rechnen mit dem Heiligen Geist Sinn. Weil Gott sich als in sich plural offenbart, dürfen Menschen auch gegenwärtig mit ihm rechnen. Sie dürfen darauf hoffen, sich auch im Kontext pastoralen Handelns vom Geist spirituell wortwörtlich be-geistern zu lassen.

Weil der Heilige Geist der Geist des Schöpfergottes ist (*Gen 1,2: Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist „ruach"* schwebte über dem Wasser; *Ps 51,13: Nimm deinen Heiligen Geist nicht von mir*) und zugleich der Geist Jesu Christi (*Gal 4,6: Gott sandte den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist der ruft: Abba, Vater*), dürfen Menschen auch heute noch darauf vertrauen, Gott sehr konkret mitten in ihrem (Alltags)Leben erfahren, als Trost- und Kraftquelle erspüren zu können. Als Kraftquelle nicht nur im Blick auf die eigene Person und eigenes subjektives Wohlbefinden, sondern auch im Blick auf befreiendes Handeln in und an ungerechten und unmenschlichen Strukturen, weshalb Franz Weber optional konstatiert: „Der Geist Gottes manifestiert sich für den gesellschaftlich machtlosen und psychisch Kraftlosen als Gottes Macht und Lebenskraft."[36] Eine Kraftquelle also, die

---

34 Vgl. Bernd Jochen Hilberath, Pneumatologie, Düsseldorf 1994, 16ff; ders., Sender – Empfänger – Botschaft. Der Heilige Geist als Kommunikator zwischen Gott und Welt, in: Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre, Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, hrsgg. v. Ingolf Dahlferth u.a., Tübingen 2004, 209-224.

35 Vgl. Charismatische Seelsorge, in: Doris Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001, 65-83.

36 Franz Weber, Not lehrt handeln. Lateinamerikanische Kirchenerfahrungen als Ermutigung zu einer Neugestaltung unserer Seelsorge, in: H. Windisch (Hrsg.), Seelsorge neu gestalten, Graz 1995, 81-110; 97.

allen Menschen, bevorzugt aber marginalisierten, machtlosen, kranken, leidenden, isolierten und armen Menschen ohne Vor- und Gegenleistung zugesagt ist (*Apg 1,8: Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird*). Eine Kraftquelle, die sich jeglicher Form menschlicher Manipulation und Instrumentalisierung entzieht. Ein Geist, der weht, wo und wann er will (*Joh 3,8*), der kraftvoll tönt und leise säuselt,[37] der die Sehnsucht nach Tiefe und Veränderung wach hält, der Normalitäten, Plausibilitäten und Autoritäten in Frage stellt, der nicht nur spirituell befriedet, sondern auch Unruhe stiftet und Neues schafft.[38]

(Pastorales) Handeln darf auf diese Kraftquelle hoffen. Eine Kraft, die festgelegte Strategien und Ziele immer wieder durchkreuzt. Eine Kraft, die innovatives und kreatives schöpferisches Handeln provoziert. Eine Kraft, die immer neue Gotteserfahrungen in immer neuen Erzählvarianten hervorbringt.[39]

Transzendent-immanentes Geheimnis Gott

Rechnen wir damit, dass der eine transzendente christliche Gott als Schöpfer, Jesus Christus und Heiliger Geist immanent in seiner Schöpfung präsent war und noch immer präsent ist, wodurch er Menschen auf unterschiedliche Art und Weise erfahrbar wurde und wird, dann besticht das christliche Gottesbild v.a. durch seine Komplexität, Multidimensionalität und innere Dynamik. Die Kontur eines für alle Zeiten exakt definierten Gottes, weicht der Kontur eines zwar fest umrissenen, aufgrund seiner Mehrdimensionalität jedoch in sich selbst in Beziehung und Bewegung bleibenden Gottes, der sich durch Relationalität und Beziehung nach innen (d.h. in sich selbst) sowie nach außen (d.h. zu seinen Geschöpfen) kennzeichnet, weshalb Christoph Theobald analog zu Peter F. Schmid sein Gottesbild in folgende Ist-Aussage bündelt: „Gott ist Beziehung".[40] Erst die unlösbare Zusammengehörigkeit der unterscheidbaren Dimensionen macht Gott zum Geheimnis der Welt, das Menschen zwar erfahren, jedoch niemals begreifen oder gar enträtseln können oder gar sollen.[41] Für pastorales Handeln heißt dies, dass der Geheimnischarakter Gottes unbedingt zu wahren ist. Pastorales Handeln zeichnet sich daher gerade

37 Vgl Wunibald Müller, Wenn der Geist die Seele berührt, in: Lebendige Seelsorge 56 (2005), 120-123; 121.

38 Vgl. Margit Eckolt, Die faszinierende Neuheit des Heiligen Geistes, in: Diakonia 36 (2005), 92-98.

39 Vgl. Albrecht Grözinger, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: Wege zum Menschen 38 (1986), 178-188; 188.

40 Christoph Theobald, „Gott ist Beziehung". Zu einigen neueren Annährungen an das Geheimnis der Trinität, in: Concilium 37 (2001), 34-53.

41 Vgl. Leo Scheffczyk, Der Dreifaltige Gott als Lebens- und Weltgeheimnis, in: Franz Breid (Hrsg.), Der Eine und Dreifaltige Gott als Hoffnung des Menschen zur Jahrtausendwende, Steyr 2001, 122-143.

nicht dadurch aus, auf alle gestellten (bzw. oftmals überhaupt nicht gestellten) Fragen über Gott vorab dicht geschnürte eindeutige Antworten parat zu haben, denn: Trotz aller Erfahrbarkeit entzieht sich Gott allen menschlichen Festlegungsversuchen. Er bleibt ein Paradox, weshalb Sean Freyne Gott als „offenbar gewordene Verborgenheit" kennzeichnet.[42] Dieses Gedankenspiel korreliert mit der menschlichen Alltagserfahrung, denn folgende Ambivalenz scheint tatsächlich unauflösbar zu sein:

Menschen erfahren Gott als sich selbst offenbarend, immanent, anwesend, mächtig und nah. Als Mutter/Vater, Bruder/Schwester und Freund/Freundin. Als Kraftquelle, guter Hirte, Tröster, Begleiter, Beschützer, Sinngeber, Heiler, Bundesgenosse, Anwalt und Befreier...

Menschen erfahren Gott aber auch als sich entziehend, transzendent, weit weg, verborgen. Als den ganz Anderen und Unbegreiflichen. Als machtlos und ohnmächtig, als keine Hilfe, keinen Schutz und keinen Trost...

Beide Erfahrungsmodi sind möglich, gehen ineinander über, wechseln sich gegenseitig ab. Der Wille des Menschen allein scheint nicht ausschlaggebend dafür zu sein, ob und wie Gott im eigenen Leben erfahren werden kann. Selbst eine spezifische Glaubens- oder Kirchenzugehörigkeit scheint keine Garantie dafür zu sein, Gott automatisch als nah und hilfreich erfahren zu dürfen.

Pastorales Handeln kann auf mystagogisch sensible, pastoralpsychologisch geschulte und diakonisch anpackende Art und Weise dazu beitragen, dass Menschen die individuell und strukturell wohltuende Erfahrung der Nähe Gottes spüren. Letztlich jedoch entzieht sich Gottes gnadenhaftes Handeln menschlicher Intervention und damit auch pastoraler Plan- und Machbarkeit. Diese Einsicht macht christlich motiviertes (pastorales) Handeln nicht überflüssig, befreit aber vom Druck, Gott mit allen Mitteln in das Leben von Menschen hineinsprechen oder sonstwie hineinmanipulieren bzw. darin mit aller Gewalt festhalten zu müssen, denn: Gemäß der Erfahrung vieler Generationen gläubiger ChristInnen ist der transzendente Gott im Leben eines jeden Menschen längst unaufdringlich und hilfreich höchst immanent präsent.

42 Sean Freyne, Das frühchristliche Gottesverständnis. Erfahrung und Geheimnis, in: Concilium 37 (2001), 62-73; 66.

Reformation oder Rekreation durch Reorganisation?

Reflektierte Religion

Henry von Bose

Predigt bei der Verabschiedung von Kirchenrat Henry von Bose in den Ruhestand am 24. November 2006

Liebe Gemeinde,

das Ende kommt herbei und wie immer geht es um Versöhnung. Die beiden gehören zusammen: das Ende des Kirchenjahres und die Vergewisserung der Mitte des Glaubens, was wir Gott zu danken haben.

„Gott hat uns mit sich selber versöhnt durch Christus und uns die Diakonie der Versöhnung gegeben." (2. Kor 5, 18)

Meine Frau und ich waren vor wenigen Monaten ständig geworden, – so heißt das hierzulande, wenn Pfarrerinnen und Pfarrer nach dem Vikariat ein Pfarramt anvertraut bekommen. Es war im Herbst 1975 in Flacht und Perouse bei Leonberg. Da fragt mich ein Kirchengemeinderat etwas grimmig und streng: „Herr Pfarrer, immer predigen Sie von der Liebe. Wann predigen Sie vom Gericht Gottes?" Ich gab ihm zur Antwort: „Wenn es im Text darum geht." Ich ahnte da erst, wie schwierig es sein werde, Gottes Gericht als Ort seiner Liebe verständlich zu machen. Mein Kirchengemeinderat war insofern beruhigt, als er, bibelfest wie er war, wusste, dass es bald, im Spätherbst soweit sein würde.
Jetzt werden in den Gottesdiensten die Texte der Predigtreihen ausgelegt, in denen es um die letzten Dinge geht. Das Wochenlied (149), aus dem wir gesungen haben, und der Psalm (50,1-4+6) gehören in diesen Zusammenhang.
Gott ist Richter und er kommt. Jesus Christus hört die Bitte, unser Fürsprecher zu sein und uns Freiheit zu schenken – allermeist die Freiheit dort von uns selbst, wo Schatten und Scheitern auf uns lasten.
Die Frage, wie weit reicht Gottes Liebe, rührt an das Gewissen eines jeden Menschen in seinem Glauben. Nicht nur am Ende des Kirchenjahres, sondern wohl oft übers Jahr, in einer Nacht des Zweifelns, der Schlaflosigkeit eines Schmerzes. Schon gar, wenn wir mit unseren Fehlern in unser eigenes Gericht gehen. So hart ist sonst in aller Regel niemand zu uns. Oft ist es nicht möglich, sich mit dem eigenen Verhalten zu versöhnen. Zumal nicht, wenn mir mein Gewissen vorrechnet, wie sehr ich gegen Gottes Gebot verstoßen habe, indem ich enttäuscht und verletzt habe; wie weit ich dabei vom Weg der Nachfolge abgewichen bin. – Das sind die Stunden der Anfechtung, wenn die Befürchtung unser Herz bedrängt: Gott könnte

eher unser Ankläger als unser Anwalt sein, uns nicht als Retter, sondern als Richter begegnen, der uns verurteilt.
In einer solchen seelischen Verfassung sind wir schutzlos auf uns selbst verwiesen, solange uns nicht Gottes Wort darin trifft und daraus löst. Ein Wort wie dieser Satz des Apostels:

„Gott hat uns mir sich selber versöhnt durch Christus."

Durch Christus trennt uns nichts von Gott, keine Schuld und die Sünde nicht, mit der wir Beziehungen verwirren in unserem privaten und beruflichen Leben und auch im Glauben die zu Gott außer Acht lassen. Durch Christus ist Friede zwischen Gott und uns Menschen; er hat alle Not beendet, uns selbst erklären zu müssen, als ob wir uns überhaupt vor ihm verteidigen, rechtfertigen könnten.

Das ist das Wunder der Erlösung, so konkret ist Gottes Liebe: sie stiftet Versöhnung. Die Gemeinschaft zwischen ihm und uns Menschen ist ein für alle Mal wieder hergestellt: Gott hört unser Beten und er schweigt nicht. In seinem Wort lässt er seine Wahrheit immer wieder zu uns dringen: Er hat sich mit uns versöhnt. Das Gericht zuallerletzt wird erweisen, wie ernst es Gott mit seiner Versöhnung, mit seiner Liebe ist.

Paulus fährt nach unserem Vers fort:

„Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung."

Das Sprachbild vom aufgerichteten Wort hat mich immer berührt. Viele Male habe ich in den vergangenen Jahren Gäste aus der Ökumene in den zentralen Raum unseres schönen Hauses hier geführt, heute offen und Teil aller Räume, sonst abgetrennt, unser Andachtsraum. Keinen hat das Kreuz, dieses bildhauerische Kunstwerk mit seinen ausgreifenden Querbalken unbeeindruckt gelassen.

Versöhnt durch Christus. Die Versöhnung ist am Kreuz geschehen. Sie ist Christi Tat: Er hat dafür gelitten und ist dafür gestorben.

Sich dessen vergewissern, bedeutet innewerden: ich muss nichts vorweisen zu meiner Rechtfertigung. Nein, hier wird geschenkt, nicht nach Verdienst zugeteilt; empfangen und nicht geleistet. Versöhnung geschieht allein von Gott her, er stiftet Frieden – durch Christus.

Dieses Kreuz hing einmal im Arbeitszimmer des Landesbischofs an der Gänsheide. Unser Verband bekam es zur Eröffnung des neuen Hauses vor mehr als 20 Jahren geschenkt. Diese besondere Verbundenheit weist auf eine tiefe Schicht der Gemeinsamkeit innerhalb der Kirche. Denn die Kirche wird an den drei Aufgaben erkannt, die ihr anvertraut sind: an ihrem Zeugnis, an der Gemeinschaft ihrer Gemeinden, Dienste und Werke und an ihrer sozialen Verantwortung.

Diese drei Aufgaben sind unverzichtbare Wesensmerkmale, in sich jeweils selbstständig und zugleich aufeinander bezogen, Teile des Ganzen. Sie alle drei machen miteinander aus, was Paulus mit der Diakonie der Versöhnung zusammenfasst.

Ob gepredigt oder unterrichtet wird; ob in der Seelsorge am Krankenbett, bei Hausbesuchen, geklärt und getröstet wird; ob gemeinsam kirchliche Programme geplant werden oder in der Vielfalt der diakonischen Arbeit hilfebedürftige Menschen begleitet werden, therapeutisch oder anwaltschaftlich: Immer geht es um Versöhnung. All das hat Teil an der Diakonie der Versöhnung, der Verantwortung, zu der Christus, der Diakon und Versöhner, einzelne Menschen in der Kraft des heiligen Geistes befreit.

Gott beschenkt nicht nur durch Christus mit seiner Versöhnung, er beschenkt auch mit dem Charisma zu versöhnen, Frieden zu bringen und Lebensbedingungen, soziale Verhältnisse von Grund auf zu erneuern.

Zur Diakonie der Versöhnung gehört es in ihren verschiedenen Dimensionen, nach dem Leid der Menschen zu fragen. Im Namen dessen unterwegs, der durch sein eigenes Leiden aller Welt Versöhnung ermöglicht hat, ist der Platz der Kirche, einer und eines jeden in ihr, auf und an der Seite der Leidenden.

Das ist die verbindende Überzeugung der reformatorischen Kirchen in Europa und zunehmend auch in der weltweiten Ökumene.

Dass ich 1973 so ohne weiteres am 1. Mai in den Vorbereitungsdienst eines württembergischen Pfarrers aufgenommen und Pfarrverweser in Öhringen wurde, hat auch mit der grundsätzlichen Verständigung der europäischen Kirchen in der Tradition der Reformation zu tun. Wenige Wochen zuvor, am 16. März 1973, hatten sie gerade auf dem Leuenberg in einer Konkordie ihre Kirchengemeinschaft erklärt. Sie sollte sichtbar werden in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und in gegenseitiger Anerkennung der Ordination.

Immerhin kam ich aus der rheinischen Landeskirche, die so uniert ist wie die badische – und wer will da an einen unkomplizierten Wechsel

denken! Damals wusste ich selbst noch nicht einmal, dass jener Pfarrer Martin Cleß ein Ahnherr von mir ist, der 1542 als Superintendent an die Leonhardskirche kam, als die Reformation offiziell in Stuttgart eingeführt wurde.

Jedenfalls hat mich die Leuenberger Konkordie seitdem begleitet. Im Abschnitt *Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums* heißt es: „Wenn wir Abendmahl feiern, verkünden wir den Tod Christi, durch den Gott die Welt mit sich selbst versöhnt hat. Wir bekennen die Gegenwart des auferstandenen Herrn unter uns." (Nr. 16)

Eine Form des Bekenntnisses ist der Dienst, zu dem das Evangelium befreit. Die Konkordie sagt: „Als Dienst der Liebe gilt er dem Menschen in seinen Nöten und sucht, deren Ursache zu beheben." (Nr. 36)

So hat die Diakonie Teil an der Arbeit der Versöhnung: Sie ist auf erneuerte Verhältnisse aus. Dieser diakonische Auftrag, die Ursachen der Not zu beheben, ist wenige Jahre später in unserer Landeskirche in die Präambel des Diakoniegesetzes und der Satzung des Diakonischen Werks übernommen worden – mit dem klugen Zusatz: „gemeinsam mit den Betroffenen und auch mit anderen Institutionen" geht es um die Behebung der Ursachen von Not.

In vernetzten Strukturen, subsidiär der öffentlichen Hand verbunden, gemeinsam mit den andern zivilgesellschaftlichen Partnern – anders kann soziale Verantwortung im Zeichen der Versöhnung nicht wahrgenommen werden.

Die Zeugniskraft der Diakonie hat unser Freund, Julius Filo, in seiner Zeit als slowakisch-lutherischer Bischof stets betont, ebenso ihre Bedeutung für die Erneuerung der Kirchen und der Gesellschaft. Die mit uns besonders verbundenen Glaubensgeschwister in Rumänien und Süd-Korea leitet dieselbe Überzeugung.

Wir sind im Rahmen der ökumenischen Diakonie in weltweite Probleme und Aufgaben einbezogen, für die Versöhnung überhaupt das Thema ist. Was die Kirchen zu tragfähigen Lösungen beitragen können, bleibt allemal verbunden mit der fest im Glauben an die Versöhnung verwurzelten „vorrangigen Option Gottes für die Armen" aus der katholischen Befreiungstheologie. Sie inspiriert die Diskussionen um ein angemessenes Verständnis von Gerechtigkeit, wenn es um gerechte Verteilung, Befähigung, Chancen und Teilhabe geht.

Die uns gegebene Diakonie der Versöhnung hat den schönsten Grund: das Wunder, dass Gott sich durch Christus mit uns versöhnt hat. Er ist

unser Anwalt, nicht unser Ankläger – durch Christus.

Bald im neuen Kirchenjahr wird wieder gesungen: „Christ, der Retter ist da." Gottes Versöhnung gilt. Sie macht die in der Diakonie der Versöhnung Tätigen zu Anwältinnen und Anwälten derer, die auf sich selbst gestellt nicht gehört werden. Diese Parteinahme geschieht in der kirchlichen Verkündigung, im Leben der Kirchengemeinden und in der Diakonie. Daran teilhaben, macht ein besonderes Lebensglück aus.
Amen.

Erneuerung aus Geist oder Geld?
Das christliche Klima des Sozialen

Reflexion

Udo F. Schmälzle
Eberhard Hauschildt
Martin Honecker
Ulrich Mack
Henry von Bose

Udo F. Schmälzle

Monetarisierung von Religion und Kirche

Eine Herausforderung für die Praktische Theologie?

„Geld regiert die Welt" – dieses Sprichwort kennen wir alle. In unseren Sprachspielen sind bereits Spuren gelegt, denen wir folgen können, wenn die Frage zu klären ist, was Geld mit Religion zu tun hat. Christoph Deutschmann macht auf die sprachlichen Übereinstimmungen zwischen Geld und Religion aufmerksam: „Kredit und Credo, Erlös und Erlösung, Schulden und Schuld, Gläubiger und Glauben, Offenbarungseid und Offenbarung, ökonomische und heilige Messe".[1] Bernhard Laum hat bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts auf die religiösen Wurzeln der Geld-Kultur hingewiesen. „Im Drang nach Geld verwirklicht der Mensch sein Streben nach Unendlichkeit und Unsterblichkeit. Er wird zum Gott, weil er aus dem Nichts zu schaffen scheint. Wirtschaft gewinnt damit den transzendenten, das heißt grenzüberschreitenden Charakter, den die Menschen früher in der Religion gesucht haben."[2]

In unserer Sprache zeigt sich: Wir gehen latent davon aus, dass alles zu kaufen ist und dass alles mit Geld zu machen ist. Selbst im Blick auf Wirklichkeiten, die „unbezahlbar" sind, z.B. selbstlose Hilfe, Liebe, die Geburt eines gesunden Kindes, Gesundheit, greifen wir in der Sprache auf Geldmetaphern zurück. Geld scheint wirklich das Maß aller Dinge, gewissermaßen eine universale Währung für alle Werte zu sein. Ist Geld auch die Währung der Kirche, das letzte organisierende Prinzip kirchlichen Handelns?

I. Umgang der Kirche mit Geld: ein theologiefreier Raum?

Vor diesem Hintergrund ist interessant, wann und wie sich die Theologie in den letzten Jahren mit dieser Frage beschäftigt hat. Theologen werden seit den ersten Jahrhunderten nicht müde, gegen die Dominanz des Geldes anzurennen und den Götzen „Mammon" zu entlarven.[3] Im Mittelpunkt steht der theologisch begründete Protest gegen einen „Geldpantheismus", der mittels Geld „alles zum unselbständigen Mittel seiner Verwertbarkeit" und damit käuflich macht.[4] Der alltägliche Umgang der

1 Christoph Deutschmann, Die Verheißungen des absoluten Reichtums. Zur religiösen Kultur des Kapitalismus, Frankfurt a. M. u. a. 1999, 7.

2 Bernhard Laum: Heiliges Geld. Historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924, 12.

3 Vgl. den hervorragenden historischen Überblick: Martin Honecker, Geld II, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 12, Berlin 1984, 278-298.

4 Falk Wagner, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen

Kirchen mit Geld und noch mehr all die Formen, wie religiöse Bedürfnisse im Kult zu geldwerten Waren gemacht werden, gehört zu den am wenigsten erforschten und analysierten Gegenständen der Theologie. Dies überrascht, da diese Geldpraxis im Streit um den Ablass die Reformation mit ausgelöst hat. Sowohl für die katholische wie für die evangelische Kirche dürfte wohl gelten: Der kirchliche Umgang mit Geld und Vermögen geschieht letztlich in einem theologiefreien Raum. Wenn die Theologie lauthals gegen den Geldpantheismus zu Felde zieht und ihn dämonisiert, dann wird diese Kritik nur glaubhaft, wenn sie sich gleichzeitig mit dem praktischen Umgang ihrer Kirchen mit dem Geld beschäftigt. Ein eigenartiges Szenario: Während Theologen gesellschaftskritisch gegen den Götzen Mammon zu Felde ziehen, bleibt die materiell-ökonomische Basis kirchlichen Handelns sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche letztlich theologisch unbearbeitet. Wolf Heinrich stellt dazu fest: „Das theologische Reden von der Kirche und ihrem Geld ist empirieblind."[5] Dabei ist überdeutlich, dass die Kirchen und mit ihnen alle religiös-spirituellen Gruppen Geld brauchen und entsprechende Umgangsformen und Regeln für den Gebrauch von Geld entwickeln müssen.

Erst allmählich beginnen wir in der Theologie, diesen Umgang zu analysieren, kritisch zu reflektieren und auch öffentlich zu diskutieren. Dass in der deutschen Theologie dieses Thema allmählich aufgegriffen wird, verdanken wir der Wende im Jahre 1989. Dies trifft für die evangelische und die katholische Kirche zu. In der Wochenzeitung „DIE KIRCHE" formulierte ein ostdeutsches Gemeindemitglied seine Erfahrung vor und nach der Wende in dem lapidaren Satz: „Die Diktatur des Geldes ist schlimmer als die Diktatur des Proletariats."[6] Dieser Satz spiegelt die Erfahrungen ostdeutscher Christinnen und Christen wieder, die sie mit dem Transformationsprozess der kirchlichen Strukturen der alten DDR in die Strukturen der westlichen Kirchen gemacht haben. „Sensibilisiert durch Diktaturerfahrung, fühlten sie sich nach der politischen Wende nicht befreit von der Diktatur, sondern nur umgesetzt in eine andere Diktatur. Aus der Diktatur einer Einheitspartei (...) wechselte man in eine Diktatur des Geldes."[7] Wenn solche Erfahrungen nur mit der theologischen Logik der „Gott-Geld-Alternative" gedeutet werden, dürfen wir uns nicht wundern, wenn eine differenzierte Auseinandersetzung mit den ökonomischen Rahmenbedingungen kirchlicher Arbeit auf der Strecke bleibt, theolo-

---

Lebenswelt, Stuttgart 1984, 8; 144. Vgl. ferner: Ders., In den Klauen des Mammon. Die diabolischen Folgen des modernen Geld-Pantheismus, in: Evangelische Kommentare 1998 (4), 192-195.

5 Wolf Heinrich, Kirche konvertiert zum Markt und zum Geld, in: Peter Biehl / Christoph Bizer / Roland Degen u. a. (Hgg.), Gott und Geld, JRP 2001, Neukirchen-Vluyn 2001, 115-130; 24.

6 Zitiert nach: Christoph Körner, Die Finanzierung der Kirche aus ostdeutscher Sicht, in: Gott und Geld, a.a.O., 139f.

7 Ebd.

gische Zielperspektiven nicht sinnstiftend zum Tragen kommen und sich weiter Ohnmachtsgefühle breit machen. Die Kirchen müssen sich ihrer Geldpraxis stellen und sie mit theologischer Rationalität durchleuchten.

In der katholischen Kirche haben erst die Ereignisse in der Erzdiözese Berlin das Fass zum Überlaufen gebracht und die Bischöfe geradezu gezwungen, die Empirieblindheit und Theologievergessenheit bei ihrem Umgang mit Geld zu überwinden. Bis in die 90er Jahre konnten sie mit dem warmen Regen von Zuwachsraten im Kirchensteueraufkommen rechnen. Heute sind die Kirchen auf breiter Ebene mit einem Abschmelzen der Einnahmen und einer gleichzeitigen Kostenexplosion konfrontiert. Entlassungen von Personal, die Säkularisierung von Kirchen, die Aufgabe von Bildungshäusern und Kindergärten und nicht zuletzt das Zusammenlegen von Kirchengemeinden haben schmerzhaft bewusst gemacht, dass auch die Kirchen nicht von den Folgen der Monetarisierung und einer bereits von Georg Simmel beschriebenen Gesichtslosigkeit und „Charakterlosigkeit des Geldes“[8] unberührt bleiben. Auch die Kirchen werden von der Eigengesetzlichkeit, den Denk- und Konfliktmodellen einer Geldwirtschaft erfasst, die einen verdinglichten Umgang mit Personen provozieren. Simmel beschreibt exakt, wie personale Beziehungen in diesem Prozess der Monetarisierung zum Tauschmittel verkommen: „Dies ist die philosophische Bedeutung des Geldes: daß es innerhalb der praktischen Welt die entschiedenste Sichtbarkeit, die deutlichste Wirklichkeit der Formel des allgemeinen Seins ist, nach der die Dinge ihren Sinn aneinander finden und die Gegenseitigkeit der Verhältnisse (…)“[9] deutlich gemacht wird.

Das Projekt „Gemeinsam leben, getrennt wirtschaften? Grenzen der Individualisierung in Paarbeziehungen“ beschäftigt sich mit dem Verhältnis von „Liebe“ und „Geld“ angesichts der zunehmenden Erwerbstätigkeit von Frauen und kommt ähnlich wie Simmel zum Ergebnis: „Geld bildet das ‚Material‘, in dem die Akteure ihre Beziehungsvorstellungen, Identitäten, biographischen– Erfahrungen und Zukunftsperspektiven im Alltag Gestalt geben können und müssen.“[10] Gleichzeitig warnen die Autoren auf der Grundlage ihrer empirischen Studien zu bestehenden Beziehungsverhältnissen davor, „vorschnell und ohne genaueren Blick auf die Beziehungsdynamik und die jeweiligen Bedeutungen von Geld“ die Funktion dieses „Beziehungsgeldes“ auf „Macht- und Ungleichheitseffekte“ zu reduzieren.[11]

---

8 Georg Simmel, Philosophie des Geldes, Berlin 1977 (1900), 493.

9 Georg Simmel, a.a.O.,98.

10 Christine Wimbauer / Werner Schneider / Wolfgang-Ludwig Mayerhofer, Prekäre Balancen – Liebe und Geld in Paarbeziehungen, in: Christoph Deutschmann (Hrsg.), Die gesellschaftliche Macht des Geldes, Leviathan Sonderheft 21/2002, Wiesbaden 2002, 263-285; 281.

11 A.a.O., 282.

Mit den prinzipiellen Folgen dieser Gegenseitigkeit und Eigengesetzlichkeit des Geldes für den Menschen beschäftigten sich auch die Konzilsväter. In der Pastoralkonstitution des II. Vatikanum werden diese Folgen als „Versklavung" des Menschen gebrandmarkt. Das Konzil fordert, dass „der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft" ist und fährt fort: „Nicht wenige Menschen, namentlich in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern, sind von der Wirtschaft geradezu versklavt, sodaß fast ihr ganzes persönliches und gesellschaftliches Leben von ausschließlich wirtschaftlichem Denken bestimmt ist, und dies ebenso in Ländern, die einer kollektivistischen Wirtschaftsweise zugetan sind, wie die anderen."[12] Dieses „wirtschaftliche Denken" und der angesprochene Prozess der „Versklavung" hat in der Zwischenzeit auch die Kirchen eingeholt, ein Faktum, das die Theologie geradezu zwingt, sich neu mit diesen innerkirchlichen Monetarisierungsprozessen zu beschäftigen.

Ausgangsthese

Wer sich auf das Thema „Kirche und Geld" einlässt, hat es mit unterschiedlichen Denkweisen und Rationalitätstypologien zu tun, die in ihrer je eigenen Logik zu würdigen und auf ihre theoretische Reichweite und Gültigkeit hin kriteriologisch zu überprüfen sind. Erst dann können sie in einem weiteren Schritt gegenseitig in Relation gesetzt werden. Sie resultieren aus den unterschiedlichen Funktionen des Geldes im Alltag[13] und schlagen sich zudem in entsprechenden geldmetaphorischen Sprachspielen nieder.[14]

Ich unterscheide zwischen einer fundamentaltheologischen, einer praktisch-theologischen und betriebswirtschaftlichen Rationalitätstypologie.[15]

---

12 Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr.63, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil III. Dokumente und Kommentare, Freiburg / Basel / Wien 1968, 241-586; 487.

13 „Geld hat zentrale Funktionen zu erfüllen: a) Geld als Zahlungsmittel vereinfacht den Tausch erheblich. b) Als Recheneinheit liefert Geld einen Maßstab für den Wert und die Ermittlung von Äquivalenten. c) Die Preise stellen ein Informationssystem für die ökonomische Planung dar. d) Geld kann zur Wertaufbewahrung dienen." Vgl. Hans Tietmeyer, Artikel „Geld", in: RGG, Bd. 3, Tübingen 2000, 598-602; 598.

14 Die sprachliche Entwicklung der Geldmetaphorik und -symbolik geht Hand in Hand mit dem Tausch- und Konsumverhalten, das aus dem Besitz von Geld resultiert. Vgl. dazu: Lucia A. Reisch, Funktionen des symbolischen Konsums, in: Christoph Deutschmann, a.a.O., 226-251.

15 Vgl. Andreas Schröer, Change Management pädagogischer Institutionen. Wandlungsprozesse in Einrichtungen der Evangelischen Erwachsenenbildung, Opladen, 2003, 32f. Seinen Forschungen in der Erwachsenenbildung legt er drei Rationalitäten zugrunde: die theologische, pädagogische und betriebswirtschaftliche. Eigentlich sollte die sozialethische Denkform eigens thematisiert werden. Elemente dieser Denkform gehen auch in den praktisch-theologischen Reflexionsgang ein. Einzelaspekte können in diesem Beitrag leider nicht berücksichtigt werden. Vgl. Martin Honecker, Artikel „Geld", a.a.O., 292ff.

Vielleicht überrascht die Unterscheidung zwischen einer fundamentaltheologischen und praktisch-theologischen Denkform. Diese Unterscheidung ist dringend notwendig, da sich die meisten Exegeten und Systematiker nur essentiell mit einer Theologie des Geldes beschäftigen. Sie begnügen sich allzu oft mit Sollensbeschreibungen, ohne sich auf die Handlungskontexte einzulassen, von deren Gestaltung letztlich abhängt, was diese Theologie für eine kirchliche Praxis austrägt.[16]

Nur mit diesen Differenzierungen wird es möglich sein, theologisch verantwortlich den Umgang der Kirchen mit Geld zu durchleuchten und entsprechende Handlungskonzepte zu entwickeln. Mit der Bedeutung betriebswirtschaftlicher Rationalität für ihre pastoralen Entscheidungen haben sich die Kirchen bislang kaum beschäftigt. Umgekehrt betreten Betriebs- und Volkswirte Neuland, wenn sie sich mit kirchlichen Einrichtungen beschäftigen. Vielfach tauchen im Gespräch zwischen Theologie und Ökonomie immer noch Feindbilder auf. Dieses Faktum scheint interkonfessionell und international zuzutreffen. Andrew Britton and Peter Sedgwick gehen auf den prinzipiellen Konflikt zwischen beiden Denkformen ein: „The two systems of thought are rivals. One of the old masters of American economics, Franc Knight of the Chicago School, was very clear in his mind that Christianity and neo-classical economic theory do not mix. Christians, he believed, are unrealistic, expecting business und political life to be conducted on the same basis as personal relationships. They want to talk about love, when they ought to be talking about the distribution of power (...). Conversely, some economists have written about Christian belief in a manner which can only appear naive to a professional theologian."[17] Solche Kontroversen und Vorurteile erschweren die Kooperation, wenn Theologen und Ökonomen bei der Arbeit an neuen Struktur- und Finanzierungsplänen für die Kirchen zusammenkommen und ganz unterschiedliche Denkformen mitbringen. Eine sehr hochkarätige Beratungsfirma, der sich die Deutsche Bischofskonferenz anvertraute, musste erst lernen, dass Caritas und Diakonie zum Kerngeschäft der Kirche gehören und entsprechende Abteilungen und Kommissionen nicht auszugliedern sind.

---

16 Ich folge hier der Theologie Karl Rahners, der betont: „Sie (die Praktische Theologie; Anm. d. Verfassers) ist Reflexion auf Entscheidung hin. Aus einer richtigen Würdigung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, aus einem existentialontologisch zutreffenden Verständnis des Wesens der Freiheit, aus einer richtigen Theologie der Unverfügbarkeit des heiligen Geistes als des Prinzips der Geschichte der Kirche, aus dem recht verstandenen Wesen der Hoffnung ergibt sich, daß die Entscheidung zur je aufgegebenen Vollzugsgestalt der Kirche nicht adäquat aus ihrem Wesen abgeleitet werden kann." Karl Rahner, Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: Sämtliche Werke, (hrsg. v. d. Karl-Rahner-Stiftung), Bd. 19, Selbstvollzug der Kirche, Solothurn / Düsseldorf / Freiburg i. Br. 1995, 503-515; 505.

17 Andrew Britton and Peter Sedgwick, Economic Theory and Christian Belief, Oxford / Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a. M. / New York / Wien 2003, 11f.

II. Geld oder Gott: Die Reichweite der fundamentaltheologischen Denkform

Für viele Theologen eröffnet noch immer der Schlachtruf „Geld oder Gott" das entscheidende Szenario christlicher Glaubenspraxis, wenn es darum geht, sich zum richtigen Gott zu bekehren und sich von falschen Götzen abzuwenden.[18] Viele berufen sich dabei auf die Bibel. „Wann immer Geld eine Funktion und Bedeutung bekommt, die über die des Rechnens und Tauschens hinausgeht, und Geld zu einer alles bestimmenden Wirklichkeit mutiert, wird diese einhellig in der Antike ethisch disqualifiziert und darüber hinaus in der biblischen Tradition theologisch als Mammon/Götze abgewehrt. Die neutestamentlichen Schriften fassen ökonomische Entfremdung als eine religiöse Entfremdung, als Fetischdienst auf, wenn es heißt: ‚Niemand kann zwei Herren dienen (...) Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon' (Mt 6,24; Lk 16,13). Mit Gott und Mammon werden konkurrierende Gottesverständnisse thematisiert."[19] Franz Segbers verortet auch Luther mit seiner Theologie in diesem Polaritätsprofil. Luther hat sich in dem anbahnenden Frühkapitalismus mit der Alternative „Gott oder Geld" (bzw. „Mammon") auseinander gesetzt. In seiner Katechismuspredigt zum 1. Gebot vom 14. September 1528 heißt es: „Du wirst wenige finden, die nicht Mammon zum Gott haben. Sie trauen Gold mehr als Gott."[20] Im großer Katechismus wird er noch deutlicher: „Es ist mancher der meinet er habe Gott und alles genug, wenn er Geld und Gut hat; er verläßt und brüstet sich darauf so steif und sicher, daß er niemand etwas gibt. Siehe dieser hat auch einen Gott, der heißt jetzt Mammon, das ist Geld und Gut, darauf wer all sein Herz setzt, was auch der allergewöhnlichste Abgott auf Erden ist."[21]

Gerhard Ebeling[22] und Friedrich-Wilhelm Marquardt[23] zeigen, dass Luther die Frage: „Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott?" nicht mit einer essentiell-abstrakten Definition, sondern durch den Aufweis von Handlungssituationen zu klären versucht, in denen sich das Reden von Gott praktisch im Verhalten ausmünzt. Damit wird die Frage nach dem wahren und falschen Gott von intrapersonalen Bedürftigkeiten und den

18 Peter Biehl setzt sich kritisch damit auseinander: Vgl. Peter Biehl, Gott oder Geld. Eine theologische Skizze in praktischer Absicht, in: Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 2001, a.a.O., 145-174.

19 Franz Segbers, Geld – der allergewöhnlichste Abgott auf Erden (Martin Luther), in: Christoph Deutschmann (Hrsg.), Wiesbaden 2002, a.a.O., 130-151; 136.

20 Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsgg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Göttingen 1998, 561; 9f.

21 Martin Luther, Der Große und der Kleine Katechismus, ausgewählt von Kurt Aland und Hermann Kunst. Vgl. ferner: WA 30/1, 133; 18ff.

22 Gerhard Ebeling, Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott, in: Ders., Wort und Glaube, Tübingen 1966, 287-304.

23 Friedrich Wilhelm Marquardt, Gott oder Mammon, aber: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther, in: Ders. u. a. (Hgg.), Einwürfe 1, München 1983, 176-216.

daraus resultierenden Handlungsvollzügen aus definiert und an den Größen fest gemacht, welche den Menschen in seinem Handeln bestimmen, d.h. auf was er vertraut und auf wen er setzt. Alle Äquivalente zu Gott werden dabei zu Götzen. Es stellt sich die Frage, ob diese personalisierende Gegenüberstellung von Gott und Mammon biblisch begründet ist. „Mammon" wird dabei für Luther zu einer widergöttlichen Macht.

Was versteht die Bibel unter „Mammon"? Stimmt die These von Franz Segbers, dass die Begriffe „Gott" und „Mammon" konkurrierende Gottesverständnisse thematisieren? Der Begriff „Mammon" ist biblisch weder auf den Begriff „Götze" noch auf den Begriff „Geld" zu reduzieren. Alles kann zum „Mammon" werden und Macht über den Menschen gewinnen, wenn der Mensch auf Biegen und Brechen „sein Leben retten will" (Lk 9,24; Mt 16,24; Mk 8,34). Entsprechende Vergleiche und Zuschreibungen haben in diesem Sinne metaphorisch-symbolischen Charakter. Die Synoptiker führen dieses Sicherheitsstreben ad absurdum, wenn sie schreiben: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber er sein Leben einbüßt" (Mk 8,36; Mt 16,26; Lk 9,25). Franz Segbers beruft sich bei seiner Interpretation auf babylonische Quellen und verweist auf die durchgängig negativen Konnotationen im NT zu dem Begriff „Mammon".[24] Auch hier sind Differenzierungen angebracht. Im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom klugen Verwalter fordert Jesus die Jünger auf: „Macht euch Freunde mit Hilfe des ungerechten Mammons, damit ihr in die ewigen Wohnungen aufgenommen werdet, wenn es (mit euch) zu Ende geht" und ermahnt seine Jünger zur Zuverlässigkeit im Umgang „mit dem ungerechten Reichtum" und dem „fremden Gut", damit ihnen das „wahre Gut", ihr „(wahres) Eigentum" anvertraut werden kann (Lk 16,9-12). Das „wahre Gut" und der eigentliche Besitz stellen eine eschatologisch-spirituelle Größe, die aus der Verheißung des Gottesreiches resultiert. Diese Wirklichkeit – Biehl spricht im Rückgriff auf Martin Buber von einer Seins-Wirklichkeit[25] – öffnet sich dem, der den Ruf zur Nachfolge hört und sein Vertrauen auf Gott setzt: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon" (Lk 16,13). Auch wenn in dieser Perikope der Begriff „Mammon" personifiziert als Macht verwendet wird, „die in Konkurrenz zum Anspruch Gottes auf den Menschen trifft"[26], muss diese „Macht" nicht dämonisiert oder divinisiert werden. Eigentlich geht es um die Frage, wie die christliche Gemeinde mit

24 „Die Etymologie des aramäischen Wortes *Mammon* ist keineswegs gesichert. ‚Mammon' meint von einer aramäischen Ableitung ursprünglich ‚das, worauf man traut'. Im Babylonischen finden sich Hinweise auf einen Mythos, nach dem Gold der Dreck der Hölle des Gottes der Unterwelt sei (...). *Mammon* wird im Neuen Testament durchgängig negativ konnotiert und als ungerechte Macht bezeichnet, unter dessen Regiment permanent Unrecht geschieht. (vgl. Lk 18,8ff)" Franz Segbers, 2002, a.a.O., 133.

25 Vgl. Peter Biehl, 2001, a.a.O., 164ff.

26 Horst Balz, Artikel „mamonas", in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hgg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, Stuttgart / Berlin / Köln 1992, 941f.

den Gütern der Welt so umgehen kann, dass sie auch weiter am Reich Gottes Anteil hat. „Wie die jüdisch (apokalyptische) Armenfrömmigkeit verwirft Jesus Lebenssicherung durch Besitz und Vermögen als eine in Wirklichkeit das Leben gefährdende Unterwerfung unter einen falschen Herrn."[27]

Es geht also – hier ist Segbers beizupflichten – um das wirklich zuverlässige Objekt des Vertrauens, worauf Menschen mit ihrem Sicherheitsbedürfnis setzen dürfen. Der Begriff „Mamon" signalisiert also fragwürdige und verwerfliche Versuche des Menschen, sich in einer Form abzusichern, die sowohl in der jüdischen wie christlichen Tradition „mit unredlichem Erwerb oder falschem und trügerischem Gewinnstreben zusammengebracht und deshalb verurteilt"[28] werden. Dieses Streben nach Sicherheit kann sowohl einen einzelnen Menschen so besetzen oder zum alles bestimmenden Prinzip – im Foucault'schen Sinne zum Dispositiv[29] – eines ganzen Kultur- oder Gesellschaftssystems werden, dass es sich verselbständigt und alle weiteren Entscheidungen programmiert. „So gehört die *Gier* zum Modus des Habens (...) Da Besitz verloren gehen kann, ist das Leben, das dominant an der Existenzweise des Habens orientiert ist, durch spezifische *Angst* und *Unsicherheit* gekennzeichnet."[30] Dabei gerät aus dem Blick, welche Mittel zum Einsatz kommen und wie Menschen in diesem Kampf um das Überleben ausgebeutet werden. Vor allem wird verdrängt, dass es letztlich keine absolute Sicherheit geben kann.

Die biblischen Autoren steigen nicht aus der Logik einer Geldwirtschaft aus: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört" (Mk 12,17). Was dieses „was Gott gehört" beinhaltet, erfährt seine authentische Auslegung in Hingabe Jesu an den Willen des Vaters. Durch die Identifikation Gottes mit dem Todesschicksal Jesu erweist sich Gott als eine Macht und Größe, die ein neues Leben ermöglicht und eine neue Seinswirklichkeit schafft. Durch den Glauben an diese Liebe gelangt der Mensch aus der Fixiertheit auf das Haben in die Freiheit des Sein-Könnens, in das Zulassen und die Bewältigung von Ohnmachtssituationen, zur Akzeptanz des Beschenktwerdens. In der Liebe werden wir aus Habenden zu Seienden. Die Axiomatik des Leistungs- und Vergeltungsprinzips im naturständischen Überlebenskampf, in dem der Starke auf Kosten des Schwachen lebt, wird überwunden.

Bereits in der Bibel wird das neue Handlungsmodell ausformuliert. In der Parabel von den Arbeitern im Weinberg bekommen die letzten trotz des Widerspruchs derer, welche die Hitze des Tages getragen haben, ebenfalls einen Dinar. Die Parabel führt das Lohn-Leistungs-Prinzip ad absur-

27 Horst Balz, Artikel „mamonas", ebd.
28 Ebd.
29 Vgl. Michael Foucault, Dispositive der Macht, Berlin 1978, 119.
30 Peter Biehl, 2001, a.a.O., 164.

dum, indem sie sich am Überlebensprinzip derer orientiert, die niemand „gedungen" hat, die jedoch auch einen Dinar brauchen, um überleben zu können. Kapital und Geld bekommen dabei eine Dienstfunktion zugesprochen, wenn es darum geht, das Überleben zu sichern.

Mit dieser Parabel stehen wir bereits mitten in den Fragen der Gegenwart. Wenn eine Kirche, die Entlassung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern aussprechen muss, die alle zu einer christlichen Dienstgemeinschaft gehören, welche Modelle könnten aus dieser Parabel abgeleitet werden? Die evangelische Kirche wurde nach der Wende bei der Arbeit an neuen Verteilungsmodellen in den neuen und alten Bundesländern mit ganz unterschiedlichen Mentalitäten konfrontiert. Dietrich Mendt beschreibt resignierend, welche Mentalität sich durchsetzte: „Hilfe für den Osten, ja unbedingt – aber keineswegs verbunden mit Einbußen im eigenen Einkommen! Leider ist gerade das sofort nach der Wende unser Ost-Lebensstil geworden."[31] Viele Diözesen mussten Einrichtungen schließen, weil ihre Arbeitnehmervertretungen kompromisslos so an ihren Forderungen festgehalten haben, dass keine Übergangslösungen möglich wurden. Könnten und müssten christliche Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die sich in den Kirchen als Dienstgemeinschaft eigener Art verstehen, in schwierigen Situationen nicht Alternativen zu den Modellen entwickeln, die im Staat und in der Wirtschaft praktiziert werden? Heinrich kommt zu einem negativen Ergebnis: „Die Kirche verhält sich deckungsgleich mit den *Sparmaßnahmen* der öffentlichen Hand (...), gespart wird bei den Gehältern der Eingangstufe und nicht bei den Spitzenverdiensten (...). Der für den Bereich gewerkschaftlicher Betätigung ihrer Mitarbeiter/innen von der Kirche in Anspruch genommene ‚Dritte Weg' wird im Bereich der Ökonomie überhaupt nicht in Erwägung gezogen."[32]

Zwischenergebnis: Fragmente zu einer biblischen Anthropologie

In der Bibel begegnen wir weniger einer expliziten Götzentheorie, in der Geld und Reichtum zu Götzen – gewissermaßen zu einem Abgott – hochstilisiert werden, sondern eher einer Anthropologie, die sich zum einen realistisch mit der menschlichen Versuchbarkeit und Fragilität auseinander setzt, zum anderen aber radikal auf den Menschen setzt, und diesen Menschen zur Nachfolge und zur Bekehrung zum Reich Gottes auffordert. Wenn die Stimme des Gewissens und/oder die Stimme Gottes den Menschen in und außerhalb der Kirchen nicht mehr erreicht und dieser Mensch sich daran macht, seinen Wert und seine Identität nur leistungsbezogen von seinem Besitz, von Geld, Amt und Macht her zu definie-

31 Dietrich Mendt, Verzicht als Überlebensnotwendigkeit, in: LM 49 (1995), 15-18; 16. Vgl. ferner: Christoph Körner, Die Finanzierung der Kirchen aus ostdeutscher Sicht, in: Gott und Geld, a.a.O. 131-142; 132ff.

32 Rolf Heinrich, 2001, a.a.O., 126.

ren, gewinnt er nicht nur nichts, sondern verliert sich selbst, dazu seine Mitmenschen und mit ihnen das wichtigste „Kapital" zur Bewältigung des Lebens: Anteilnahme, Mitmenschlichkeit und Solidarität. Er gerät in das Kräftefeld destruktiver „Gegenmenschlichkeit", in dem der Mensch nach Bettelheim „sans reve et sans merci" („ohne Traum und Gnade") zum Überlebenskämpfer degeneriert.[33]

Zur realistischen Anthropologie der Bibel gehört aber auch die Utopie, dass im Menschen die Möglichkeit steckt, sein Herz an den richtigen Gott zu hängen und den Code der Geldverhältnisse – Falk Wagner spricht vom „Geldpantheismus"[34] – zu durchbrechen. Die Leistung der fundamentaltheologischen Denkform besteht darin, dass es ihr gelingt, die religoiden Sprachspiele der Ökonomie zu entmythologisieren, wenn z.B. damit begonnen wird, Marktprozesse in der Weise zu divinisieren, dass gegenüber dem apersonalen und verdinglichenden Marktprinzip der „unsichtbaren Hand" irrationales Vertrauen und Hingabe angesprochen und eingefordert werden. Franz Segbers schreibt dazu: „So spricht Hayek von einer ‚Demut gegenüber den Vorgängen' (Hayek 1952, S. 47) des Marktes (...) Die biblische Mythenkritik wird also dort ideologiekritisch aktuell, wo Menschen sich durch ‚Machwerke ihrer Hände' (Jes 44,15) wie das Geldsystem beherrschen lassen."[35] Aus der Sicht der Geldwirtschaft stellt sich jetzt die Frage: Was heißt das? Was resultiert aus diesen Erkenntnissen für den praktischen Umgang der Kirchen mit dem Geld?

Die fundamentaltheologische Diskussion bleibt allzu oft an diesem Punkt stehen und verweigert sich der ökonomisch-praktischen Operationalisierung sowohl biblisch wie systematisch-theologisch sinnvoll begründeter und durchaus gültiger Sollensperspektiven.[36] Niklas Luhmann spricht eine solche praxisvergessene Grundhaltung als harmlose „Appellitis" an.[37] Diese „Appellitis" finden wir bei katholischen wie evangelischen Theologinnen und Theologen. Peter Biehl als protestantischer Vertreter der Praktischen Theologie hinterfragt mit handlungsleitendem Erkenntnisinteresse selbst Luthers „Gott-Geld-Alternative", bzw. interpretiert sie neu. Er sucht ein Gottesverständnis, das nicht nur vom Kontrast zum Götzen „Mammon" lebt, gewissermaßen sich von ihm abhängig macht.[38] Ähnlich sucht

33 Walter Benjamin, Fragment „Kapitalismus und Religion", in: Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt a. M., 1985, 100-103; 100.

34 Falk Wagner, Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1984, 134ff.

35 Franz Segbers, 2002, a.a.O., 141f.

36 Vgl. Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert, Götze Markt, Düsseldorf 1992; Thomas Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg 2000.

37 Niklas Luhmann, Wirtschaftsethik – als Ethik, in: I. Wieland. Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993, 134-147; 134.

38 Vgl. Peter Biehl, 2001, a.a.O., 163: „Durch das Geschehen dieser Liebe (durch das

Michael Welker Alternativen zum „Dual ‚Gott oder Mammon'".[39] Die Bibel entmythologisiert die Macht des Geldes, kämpft jedoch nicht gegen ein Geldsystem an, sondern kämpft um das Herz des Menschen, dessen Intelligenz, Einsicht und Bekehrung, ein Herz, das zur Quelle eines neuen Denkens und Handelns werden kann. Wenn die Kirche sich an dieser biblischen Güterlehre orientiert, kann sie sich auch nicht mit Appellen, Protesten und Aufrufen zufrieden geben, sondern muss als zweitgrößter Arbeitgeber in unserem Land ihre Umgangsformen mit Geld, Arbeit und Kapital glaubwürdig gestalten. Die eigentliche Herausforderung besteht nun darin, eine Kriteriologie zur Geldwirtschaft der Kirche zu entwickeln, die Gott Gott sein lässt und die Geldwirtschaft zu dem macht, was sie ist, ein Tauschmittel für Dienstleistungen und ein Wertschöpfungsmittel, das Dienstleistungen mittel- und langfristig absichern kann.

III. Die Güterlehre des neuen Kirchenrechts: ein Paradigma für die praktisch-theologische Denkform

Hermeneutik und Struktur dieser Denkform wurde bereits im Rückgriff auf Karl Rahner kurz angesprochen. Handlungsprinzipien sind nicht eins zu eins aus der Bibel und der Dogmatik abzuleiten, sondern je neu von Christinnen und Christen zu verantworten. Dies betrifft vor allem den Umgang mit Geld und Gütern. Es wäre sicher spannend und lohnenswert unter handlungstheoretischen und historischen Aspekten den Prozess zu verfolgen, wie der biblische Impuls in der Geschichte der Kirchen aufgegriffen und umgesetzt wurde. Einzelne Phasen wurden bereits angesprochen. Martin Honecker öffnet in seinem TRE-Beitrag dazu viele Fenster. Wolfgang Ockenfels geht kurz auf die Armutsbewegung der Bettelorden im 13. Jahrhundert ein, die sich direkt an dem jesuanischen Armutsideal orientierten und eine „Kirche der Armen" verwirklichen wollten, dabei jedoch in die Abhängigkeit von frommen und wohlhabenden Christinnen und Christen gerieten.[40] Päpste, Ordensgründerinnen und -gründer und Reformatoren waren immer wieder damit beschäftigt, eine je eige-

---

Kreuz Jesu; Anm. d. Verfassers) gelangt der Mensch aus der Fixiertheit auf das Haben in die Freiheit des Sein-Könnens (...) Dieses Gottesverständnis vermag die Gott-Geld-Alternative aus dem abstrakten Gegensatz zweier Formen der Präsenz des Absoluten herauszuwinden und in die offene Auseinandersetzung des Glaubens mit dem Unglauben (...) zu führen. In einer solchen Auseinandersetzung kann das Geld seinen göttlichen Charakter verlieren und zu dem werden, was es ist, ein Zahlungsmittel, mit dem wir in Freiheit und zum Nutzen anderer umgehen können."

39 Michael Welker, „Ab heute regiert Geld die Welt..." – Die Einführung der Geldwirtschaft und ihre Auswirkungen auf religiöses Denken und ethische Orientierung, in: Christof Gestrich, Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, Beiheft 2004, Berliner Theologische Zeitschrift (BThZ), (21. Jg.), 52-66; 52.

40 Wolfgang Ockenfels, Die Kirche und das liebe Geld, in: Die Neue Ordnung, (58), Nr.1/2004.

ne theologische Güterlehre für den Umgang mit Geld und Kapital zu entwickeln. In der katholischen Kirche hat sich diese praktisch-theologische Auseinandersetzung um Vermögen und Kapital vor allem in der Entwicklung des Kirchenrechts niedergeschlagen.

Gegenüber allen Versuchen in der Geschichte der Kirche, das Wesen der Kirche ekklesiologisch nur von den „bona spiritualia"[41] (göttlicher Ursprung der Kirche, Akte der Heilsvermittlung), die den eigentlichen Schatz der Kirche ausmachen, zu definieren, hält der neue CIC an der materiellen Vermögensfähigkeit der Kirche fest, die sich auf die „bona temporalia ecclesiastica" erstreckt. Allein schon an dem Umfang der entsprechenden Bücher im neuen Kirchenrecht, die sich mit dieser Güterlehre beschäftigen, zeigt sich, wo das Herz der Kirche schlägt. Das Buch IV des Kodex, das sich mit dem Heiligungsdienst, also den „bona spiritualia" beschäftigt umfasst 419 Canones, das Buch V über die „bona temporalia" umfasst lediglich 57 Canones und stellt das kürzeste Buch des Kodex dar. Was ist nun unter den „bona temporalia" zu verstehen? Winfried Schulz gibt folgende Definition: „Kirchenvermögen ist die Gesamtheit der einer öffentlichen juristischen Person in der Kirche gehörenden oder zugeordneten geldwerten Rechte zur Bestreitung der Aufwendungen für die geordnete Durchführung des Gottesdienstes, die Sicherstellung des Unterhaltes des Klerus und anderer Kirchenbediensteter sowie zur Finanzierung der Werke des Apostolates und der Caritas, vor allem jener, die den Armen zugute kommen."[42]

Die Kirche begründet nach dem II. Vatikanischen Konzil ihren Anspruch auf ein materielles Vermögen in dem Sendungsauftrag des Evangeliums. Materielle Güter dienen der Heilssendung der Kirche. Die Zweckbestimmung des Vermögens wird in einem eigenen Canon festgelegt (C. 1254 §2). Fischer bezeichnet diese Zweckgebundenheit zum einen als „berechtigendes" und zum anderen als „begrenzendes" Element für das kirchliche Vermögen.[43] Bei der Ausformulierung dieser Zielbestimmung greift das Kirchenrecht auf das Konzilsdekret über den Dienst und das Leben der Priester (PO Nr.17) zurück, in dem ausdrücklich betont wird, dass die Kirche nur um besonderer Zwecke willen zeit-

41 Norbert Witsch, bona spiritualia, in: Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht, Bd. I, 293f. Vgl. ferner: Ders., Diözesen. Hirtensorge und Management, in: Ilona Riedel-Spangenberger (Hrsg.), Leitungsstrukturen der katholischen Kirche – Kirchenrechtliche Grundlagen und Reformbedarf (QD 198), Freiburg u. a. 2002, 179-208.

42 Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hrsgg. v. Klaus Lüdicke unter Mitarbeit von Rudolf Henseler et al., Essen, cann. 1257, Rdnr.5.

43 Georg Fischer, Finanzierung der kirchlichen Sendung. Das kanonische Recht und die Kirchenfinanzierungssysteme in der Bundesrepublik und den USA, Paderborn / München / Wien / Zürich 2005, 42. Vgl. ferner Wolfgang Busch, Die Vermögensverwaltung und das Stiftungsrecht im Bereich der katholischen Kirche, in: Joseph Listl / Dietrich Pirson (Hgg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1994, 947-1008.

liche Güter besitzen darf. Dazu gehören:

- der rechte Vollzug des Gottesdienstes („cultus divinus ordinandus");
- der angemessene Unterhalt des Klerus („honesta cleri sustentatio");
- die apostolischen und caritativen Werke („opera sacri apostolatus et caritatis");
- besonders jene, die den Armen zugute kommen („praesertim erga egenos").

Auf einige dieser Zweckbestimmungen soll etwas ausführlicher eingegangen werden.

Einsichtig ist sicher, das die „bona temporalia" für den Kult, d.h. einen würdigen liturgischen Dienst eingesetzt werden (z.B. Gottesdienst, Kirchenraum, Sakramentenspendung usw.). Bereits über die zweite Zweckbestimmung „Unterhalt der Kleriker" lohnt es sich nachzudenken. Das neue Kirchenrecht bricht mit dem Benifizialrecht des CIC aus dem Jahr 1917 (Canones cc. 1409-1488). Das Benefizium erlaubte einem Amtsträger aus einer kirchlichen Vermögensmasse ein ständiges Einkommen zu beziehen. Das neue Kirchenrecht rückt davon ab und orientiert sich bei der Vergütung an dem geistlichen Zweck des Amtes. Die Garantie der Entlohnung liegt bei den Gläubigen, die verpflichtet sind, für den Lebensunterhalt der Priester Sorge zu tragen.

Ein weiteres Novum besteht darin, dass das neue Kirchenrecht neben den Klerikern gleichberechtigt die Besoldung von Kirchenbediensteten anspricht und regelt (C. 207 §1). Unter diese Kategorie fallen alle Laiendienste, die letztlich ebenfalls dem geistlichen Zweck dienen. Fischer fasst zusammen: „Jeder, ob Kleriker oder Laie, der in der Kirche einen Dienst verrichtet, hat Anspruch auf einen gerechten und angemessenen Unterhalt. Dieser soll nicht der Anhäufung von Reichtümern dienen, sondern der Bestreitung des Lebensunterhaltes."[44]

Ganz neue Akzente setzt das neue Kirchenrecht bei der dritten Zweckbestimmung: Finanzierung der Werke des Apostolats und der Caritas. Zum Apostolat gehören die Bezeugung und Weitergabe des Glaubens in Kirche und Welt, der Aufbau der Kirche, Sicherstellung des Rechts der Gläubigen auf den Gottesdienst und den Sakramentenempfang. Fischer bemerkt zur Definition des Apostolats, „dass die Sendung der Kirche in dieser Welt so umfassend ist, dass sie sich einer erschöpfenden positiven-rechtlichen Definition entzieht."[45]

Neu ist ebenfalls die Berücksichtigung von „Werken der Caritas" (C. 1254 §2), die ergänzend zu den Werken des Apostolats genannt werden. Mit diesem Hinweis unterstreicht das Kirchenrecht im Rückgriff auf die

44 Georg Fischer, 2005, a.a.O., 56
45 Ebd., 63.

Neuorientierung des II. Vatikanischen Konzils die Bedeutung von Diakonie und Orthopraxie neben der Orthodoxie und dem liturgischen Selbstvollzug der Kirche. Das Apostolat ist nicht von den Werken der Caritas zu trennen. Die Sendung der Kirche bezieht sich auf das geistliche Wohl, aber ebenso auch auf die materielle Not. Diese Zielsetzung wird noch einmal durch den Zusatz „praesertim erga egenos" mit der Verpflichtung zum Dienst an den Armen unterstrichen. Hinzu kommt, dass die Kleriker und die Institute des geistlichen Lebens – sprich Orden und Kongregationen – ganz besonders auf den Dienst an den Armen hingewiesen werden (C. 640).

Die Option für die Armen

Das II. Vatikanische Konzil orientiert sich damit an der Theologie und Praxis der ersten christlichen Jahrhunderte, in der das Vermögen der Kirche als „patrimonium pauperum, egentium substantia" oder „hereditas pauperum" bezeichnet wurde. Fischer stellt dazu fest: „Durch die jetzige Form des can. 1254 §2 werden grundlegende theologische Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur recht verstandenen christlichen und kirchlichen Armut in einen vermögensrechtlichen Rahmen gebracht. Dass erst nach etlichen Eingaben an die vorbereitende Kommission, welche die Aussage des II. Vatikanischen Konzils bezüglich der besonderen Zweckbestimmung zu Gunsten der Armen („praesertim erga egenos", PO 17,3) unverkürzt in den Codex aufgenommen wurde, verwundert." Damit übernimmt das neue Kirchenrecht indirekt die „Option für die Armen". Bei dieser Option handelt es sich um eine Selbstverpflichtung der Kirche, sich auch von der materiellen Armut in Pflicht nehmen zu lassen.[46]

Wenn wir uns diese Zweckbestimmung vergegenwärtigen, stellt sich natürlich die Frage nach einer Rangordnung. Fischer kommt zum Ergebnis: „Die Ziele verweisen aufeinander und sind nicht voneinander zu trennen, ohne dass das Gesamtziel der kirchlichen Sendung verletzt würde – Orthodoxie und Orthopraxie gehören zusammen. Aus dem Codex lässt sich aber das Ziel des Apostolats in seiner umfassenden Bedeutung als Oberbegriff, als Generalzweck kirchlichen Vermögens herauslesen."[47]

Versteht man diesen Begriff umfassend als Sendungsauftrag der Kirche in der Welt, dann ergibt sich aus ihm sowohl die Notwendigkeit von Vermögen als solchem (da diese Sendung in der konkreten auch materiellen Wirklichkeit stattfindet), wie auch die – äußere – Umschreibung

46 G. J. Roch: the Poor and Temporal Goods in Book V of the Code: The Jurist 55 (1995), 299-348. (Vgl. Fischer, a.a.O., 66).Vgl. ferner Hans Heimerl / Helmuth Pree: Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche, Regensburg 1993, 1/45; 1/32.

47 Fischer, 2005, 69.

aller zur Erfüllung der gesamten Sendung in allen ihren Dimensionen (Gottesdienst, Unterhalt, Sorge für die Armen, Heiligung usw.) notwendigen Einrichtungen (Kirche, Bildungshaus usw.), Personen (Christgläubige, Kleriker, Laien, Krankenschwestern, Entwicklungshelfer, Katecheten usw.) und Gegenständen (Literatur, Paramente, Kraftfahrzeuge usw.).

Zielkonflikte

Mit dieser kirchenrechtlichen Kriteriologie zur Verwendung des Kirchenvermögens sind bei weitem noch nicht alle Probleme gelöst, im Gegenteil, sie schaffen neue Konfliktsituationen, denn die Prioritäten zwischen den verschiedenen Zielperspektiven bleiben ungeklärt. Dies zeigt sich sehr schnell an aktuellen Konfliktlagen. Nach can. 393 CIC vertritt der Diözesanbischof die Diözese in all ihren Angelegenheiten. Er ist somit der oberste Vertreter und Vermögensverwalter der Diözese. Aus diesem Kanon resultiert die Gesetzgebungsgewalt des Diözesanbischofs, in der es ihm freigestellt ist, die rechtliche Organisation der Vermögensverwaltung und den Einsatz der finanziellen und personalen Ressourcen der Diözese durch Gesetze zu regeln. Wie ist es zu verstehen, wenn wir in der katholischen Kirche in den vergangenen Jahren damit konfrontiert wurden, dass Bischöfe aufgrund der Verletzung ihrer Aufsichtspflicht in der Priesterausbildung und in der Seminarführung nach römischen Interventionen von ihren Ämtern zurücktreten mussten, während gleichzeitig Bischöfe, die ihre Diözesen in den Bankrott geführt haben, mit der Konsequenz, dass Personalentlassungen und Vermögensverluste unvermeidbar waren, weiterhin im Amt bleiben können? Was ist höher zu gewichten und wo steht mehr auf dem Spiel: Die Tatsache, dass es in Priesterseminaren zu Ausschweifungen kommen konnte oder die Tatsache, dass durch eine ungedeckte Finanz- und Personalpolitik nicht nur Personalstellen gestrichen werden mussten, sondern der Dienst der Kirche am Evangelium insgesamt gelitten hat?

Wer ganzheitlich und glaubwürdig sich mit dem Problem Kirche und Geld auseinander setzen will, muss sehr schnell erkennen, dass Arbeiten zur Organisationsanalyse und zum Qualitätsmanagement täglicher Dienstleistungen im Raum der Kirchen eine Vielzahl von Dimensionen erfassen und berücksichtigen müssen.[48] Solche Arbeiten müssen unabdingbar fundamentale Überlegungen beinhalten, was überhaupt Inhalt kirchlicher Sendung sein kann, wie sich entsprechende Postulate begründen lassen und welche Konsequenzen sich aus diesen Analysen für die Verantwortlichen in den kirchlichen Werken ergeben.

48 Vgl. Udo Fr. Schmälzle, Dienstleistungsqualität in den sozialen Organisationen der Kirche – ein Beitrag der katholischen Theologie, in: Karl Bopp / Peter Neuhauser (Hgg.), Theologie der Qualität – Qualität der Theologie: Theorie-Praxis-Dialog über die christliche Qualität moderner Diakonie, Freiburg 2001, 222-254; 239ff.

Dazu kommt ein weiterer Schritt. Es ist in einem Ist-Soll-Vergleich herauszufiltern, ob überhaupt und wie die Kirche diesem Sendungsanspruch gerecht wird oder in Zukunft besser gerecht werden kann. Jacobsen macht darauf aufmerksam, dass organisationsanalytische Restrukturierungsmaßnahmen in Unternehmen ins Leere laufen und oft kontraproduktive Wirkungen erzeugen, wenn das Grundverständnis eines Unternehmens nicht geklärt ist. Dazu gehören die Zielsetzungen, die vorherrschenden Werte- und Normvorstellungen, der Umgang mit dem Sanktionierungspotential, die Haltungen des Unternehmens gegenüber Mitarbeitern, Kunden und anderen Bezugsgruppen.[49]

IV. Kirche als Unternehmen: betriebswirtschaftliche Denkform

Die Auseinandersetzung mit einer betriebswirtschaftlichen Kriteriologie ist in beiden Kirchen immer noch mit erheblichen theologisch-ethischen Vorbehalten belastet. Diese Vorbehalte sind ernst zu nehmen. Der binäre Code von Zahlung und Nicht-Zahlung ist nicht eins zu eins auf gesellschaftliche Systeme zu übertragen. Der Output des Gesellschaftssystems Kirche lässt sich nicht mit den Kriterien des Systems Wirtschaft messen.

Der zentrale Konfliktpunkt bei der Integration betriebswirtschaftlicher Rationalität in das „Unternehmen Kirche" liegt im Grad der Messbarkeit kirchlicher Leistungen. Klaus Tanner schreibt dazu: „Entscheidende Bereiche menschlichen Lebens entziehen sich einfachen Kosten-Nutzen-Analysen. Mit Messmethoden der Ökonomie und dem Maßstab des Geldes lässt sich vieles erfassen, aber nicht alles. Vertrauen, Liebe, Aufmerksamkeit und Zuneigung lassen sich nicht einfach kaufen, Kreativität lässt sich nicht einfach durch mehr materiellen Input steigern. Lebensformen und Überzeugungen lassen sich nicht einfach wählen wie Produkte im Regal oder wechseln wie die Kleider, der Wert einer Beziehung nicht einfach durchrechnen. Auf zentrale Lebensfragen gibt es keine tragfähige Antwort, die einfach handhabbar und schnell zu haben ist (...) Mit Religion bezeichnen wir jene Dimension des Lebens, in der diese Fragen anlanden. Wegen dieser Komplexität der Lebensfragen wird sich diese Dimension der Erfassung durch zu einfache Modelle immer partiell entziehen."[50]

Alle Bereiche, für die wir in den Kirchen Verantwortung tragen, haben es mit solchen Dimensionen des Lebens zu tun und unterliegen einem Code, der nicht in dem Kosten-Nutzen-Kalkül eines Preis-Leistungs-Verhältnisses aufzurechnen ist. Menschen, die von betriebswirtschaft-

49 Niels Jacobsen, Unternehmenskultur: Entwicklung und Gestaltung aus interaktionistischer Sicht, Frankfurt a. M. 1996, 44f.

50 Klaus Tanner, Unternehmen Kirche!, in: Joachim Fetzer u. a. (Hgg.), Kirche in der Marktgesellschaft, Gütersloh 1999, 56.

lichen Überlegungen in der Kirche betroffen sind, werden sich mit diesen Überlegungen schwer tun, sich vielfach in ihren Tätigkeitsfeldern abgewertet fühlen und entsprechend verletzt reagieren. Auch dies ist verständlich und muss bei entsprechenden betriebswirtschaftlichen Interventionen im Raum der Kirche einkalkuliert werden. Die Gefühlswelt von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ist ein kostbares Gut! Trotzdem sind alle diese Tätigkeiten mit Kosten verbunden und hängen in ihrer langfristigen Absicherung ganz entscheidend von einem funktionierenden, betriebswirtschaftlichen System ab.

Lösungsmodell

Es ist also ganz entscheidend, wie die unterschiedlichen Logiken und Rationalitäten zusammengebracht werden. Es ist prospektiv zu klären, welche Zielkonflikte mit entsprechenden Maßnahmen entstehen werden und wie diese Konflikte entschärft werden können. Wohl am wichtigsten ist, von Anfang an keinen Zweifel daran zu lassen, dass alle betriebswirtschaftlichen Aktivitäten letztlich lebensdienlichen Charakter haben, indem sie die Kernkompetenz der Kirche – die Wahrheit Gottes zu feiern, das Vertrauen Gottes auf den Menschen und sein Ja zum Menschen zum Ausdruck zu bringen – unterstützen. Wenn die Kirchen ihre Kernkompetenzen wahrnehmen wollen, können sie in einer Zeit begrenzter Ressourcen dies nur tun, indem sie mit betriebswirtschaftlicher Rationalität ihr wirtschaftliches Handeln durchleuchten und den Mut aufbringen, betriebswirtschaftliche Kriterien zu berücksichtigen und entsprechende Werkzeuge einzusetzen.

Auch die Organisationsabläufe und Finanzströme im „Unternehmen Kirche" können mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung und betriebswirtschaftlicher Analytik geklärt werden. Tanner beschreibt dies folgendermaßen: „Der Mensch muss als leibhaft-sinnliches Wesen der materiellen Seite seiner Existenz unter der Bedingung von Knappheit und Endlichkeit Rechnung tragen, aber nicht im einfachen Gegensatz zur geistig-ideellen Seite seiner Natur."[51] Die Herausforderung besteht darin, materielle und ideelle Seite, Haben und Sein, in Verhältnis zu setzen. Dieses Verhältnis muss in den Überlegungen zum „Unternehmen Kirche" und zur Reform ihrer Strukturen neu bedacht und immer wieder neu austariert werden. Letztlich geht es dabei um ein inkarnatorisches Postulat, nämlich die Tatsache, dass die Kirche in ihrer ideell-geistigen Existenz als „ecclesia invisibilis" nicht zu trennen ist von ihrer materiellen Gestalt als „ecclesia visibilis".

Was meint nun betriebwirtschaftliche Rationalität? Wie kann sie in den Einrichtungen von Kirchen zum Tragen gebracht werden?

51 Klaus Tanner, 1999, a.a.O., 56.

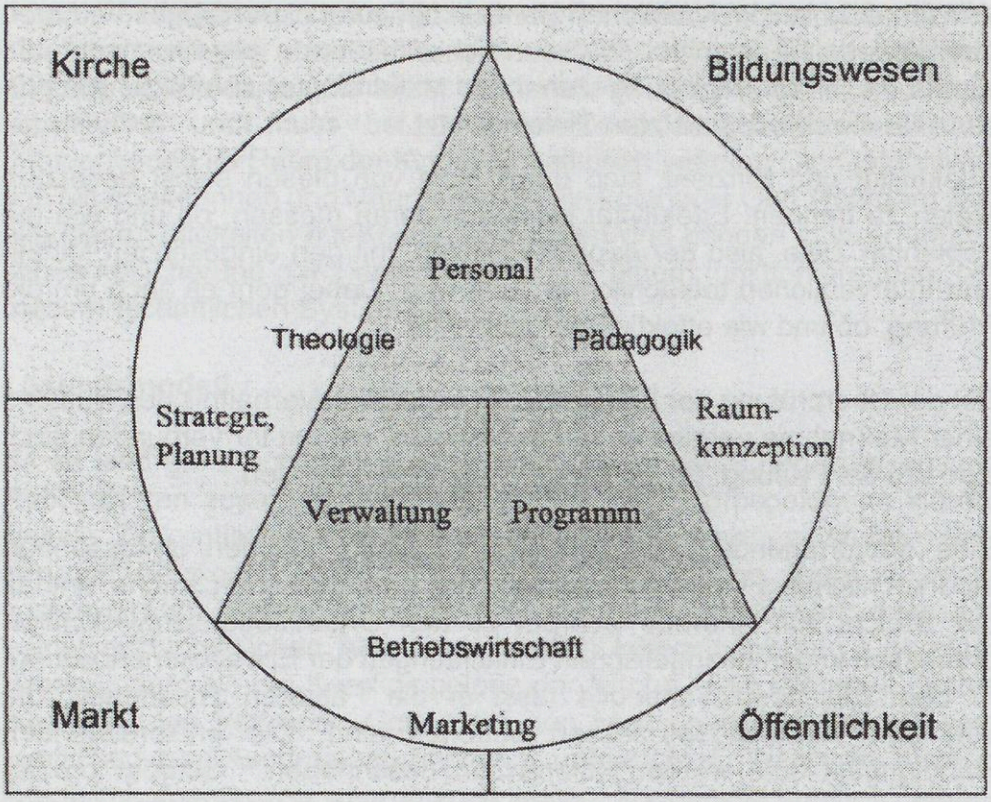
Wirtschaftlichkeit im kirchlichen Handeln bedeutet planmäßiges Verfügen über knappe Finanzmittel. Wirtschaftlichkeit ist dann gegeben, wenn die Kirche die ihr zur Verfügung stehenden Mittel möglichst effektiv und effizient für die selbst gesetzten Ziele einsetzt.

Effektivität und Effizienz sind damit nicht von diesen selbst gesetzten Zielen zu trennen. Effektivität lässt sich daran messen, ob und wie die geplanten Ziele, also der geplante Nutzen, mit den eingesetzten Mitteln und Interventionen tatsächlich erreicht wird. Dabei geht es auch um die Prüfung, ob und wie effektiv gearbeitet wird.

Bei der Überprüfung der Effizienz geht es um das Verhältnis des Nutzens einer Maßnahme verglichen mit den Kosten, die mit ihr verbunden sind, also um die Prüfung, ob die Dinge richtig getan werden.

Eine hervorragende Dokumentation zu einem solchen umfassenden innerkirchlichen Findungsprozess in der Evangelischen Kirche enthält der Bericht von Andreas Schröer zu den Organisationsentwicklungsprozessen in den evangelischen Einrichtungen der Erwachsenenbildung. In dem folgenden Schaubild fasst er die Faktoren zusammen, die von den Wandlungsprozessen betroffen sind. Die entsprechenden Handlungsabläufe werden differenziert beschrieben.[52] Schröer problematisiert die Art und Weise, wie die Kirchen sich in ihren Organisationsberatungsprozessen „an die großen *betriebswirtschaftlich* orientierten Beratungsfirmen (McKinsey, Roland Berger, etc.)" gewandt haben und fordert eine „Stärkung der pädagogischen, bzw. bildungswissenschaftlichen Perspektive in der Entwicklungsbegleitung und -beratung von Prozessen organisationalen Wandels".[53]

52 Andreas Schröer, a.a.O., 320.
53 Ebd., 321.



Bereits das Beispiel von Schröer zeigt, wie komplex es wird, wenn mit betriebswirtschaftlicher Rationalität kirchliche Einrichtungen durchleuchtet werden. Noch schwieriger wird es, wenn sich das ganz Unternehmen „Kirche" z.B. als Diözese einem solchen Prozess stellt. Mit dieser Frage hat sich Claudia Leimkühler im Rahmen einer Promotion ausführlich beschäftigt. Mit ihrer Arbeit liegt wohl derzeit der differenzierteste Entwurf zur Vernetzung der verschiedenen Rationalitätstypologien vor. Sie stellt abschließend fest: Das Leistungspotential kirchlicher Rechtspersonen, die in der Hauptverantwortung stehen, wird nicht optimal genutzt. Sie fordert von den Hauptverantwortlichen eine strategische Steuerungskompetenz, die nur möglich ist, wenn Gesamtzusammenhänge erfasst werden. Dazu entwickelt sie mit dem „Balanced-Scoredard-Verfahren" ein integriertes Managementsystem, das inhaltlich-fachliche und finanzielle Zielsetzungen zusammenführt. Die Bandbreite der Zielperspektiven, die in ein solches Konzept eingehen müssen, umfasst die fünf folgenden Bereiche:[54]

1. Leistungsbereich
2. Organisation in Struktur und Kultur
3. Entwicklung und Wissen

54 Vgl. Claudia Leimkühler, Unternehmensrechnung und ihre Überwachung in kirchlichen Verwaltungen. Eine Analyse aus der Sicht der katholischen Kirche in Deutschland, Frankfurt a. M. 2004, 346.

4. Personal

5. Finanzen

Diese fünf Perspektiven werden auch „Scorecards" genannt und bilden ein grobes Raster, mit dem die Messgrößen, Zielwerte und Maßnahmen für die strategierelevanten Bereiche zusammengefasst werden. Aufgrund von übergreifenden Kausalbeziehungen bilden die Scorecards eine Wirkungskette, bei der der Leistungsbereich an oberster Stelle steht. Der Leistungsbereich für die Katholische Kirche wird entscheidend durch die bereits beschriebenen Vorgaben des Kirchenrechts definiert (Gottesdienst, Verkündigung, Bildung, Caritas). Die Wirkungskette hat folgende Faktoren zu berücksichtigen:

- Integration der Kirchenmitglieder;
- Steigerung der Mitgliederzufriedenheit;
- Senkung der Kosten der Leistungserbringung;
- Einführung von neuen Steuerungsinstrumenten (Kosten- und Leistungsrechnung, Planungs-/Steuerungsmaßnahmen);
- Professionalisierung der kirchlichen Marketingstrategie (kommunikative Verbreitung des kirchlichen Orientierungsangebots);
- Entwicklung zielorientierter Führungs- und Personalentwicklungsmomente;
- Stärkung der Dienstleistungs- und Kundenorientierung;
- Klärung des organisationalen Selbstverständnisses kirchlicher Institutionen.

Konfrontiert mit diesen Zielperspektiven kommt der Generalvikar des Erzbistums Hamburg Franz-Peter Spiza in seinem Vorwort zur Arbeit von Claudia Leimkühler zum Ergebnis, dass mit dieser Rationalität „eine längst gebotene Revision derjenigen Paradigmen (gegeben ist), die kirchliches Handeln über Jahrzehnte bestimmt haben." Bedenkt man den Vertrauensverlust und die Schäden, die durch die jüngsten Finanzkonflikte in den Diözesen entstanden sind, dann ist diesem Kommentar nichts hinzuzufügen.

Dieser Prozess einer Neuorientierung im Amts- und Leitungsverständnis wird jedoch langfristig nur zu sichern sein, wenn bereits in der theologischen Ausbildung für diese Entwicklungen ein Problembewusstsein geschaffen wird.

Eberhard Hauschildt

Zur Bedeutung der Theorie des „Dritten Sektors" für die Praktische Theologie

Kirchliches und öffentliches Christentum in einer anderen Perspektive[1]

Dietrich Rösslers für die Praktische Theologie wirkmächtig entfaltete Theorie der dreifachen Gestalt des neuzeitlichen Christentums[2] leistet unter anderem dies: Ihr gelingt es, die modernen gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozesse, wie sie auch das Christentum erfassen, beschreibbar zu machen. Solche Phänomene wie Diakonie und Universitätstheologie in ihrer Differenz zur organisierten Kirche lassen sich als Gestalten des öffentlichen Christentums begreifen. Im Folgenden wird eine Theorie vorgestellt, die in den letzten Jahren Bedeutung gewonnen hat und einen Typ von Organisationen beschreibt, dem sich auch Diakonie und Universitätstheologie zuordnen lassen. Es wird geprüft, welche Beschreibungsleistung diese Theorie für das ausdifferenzierte Christentum hat, aber auch welche Beiträge die Theologie für diese Theorie liefern kann.

1. Zur Theorie des „Dritten Sektors"

Mit dem „Dritten Sektor" ist ein bestimmter Ausschnitt von Gesellschaft gemeint.[3] Als erster Sektor gilt dabei der Gesellschaftsausschnitt „Staat", als zweiter Sektor der Gesellschaftsausschnitt „Markt". Und als dritter Sektor gilt das, was zwischen Markt und Staat sich befindet, was weder Markt noch Staat ist. Die Vorstellung des „Dritten Sektors" hat sich ent-

1 Der Artikel geht zurück auf einen zum Amtsantritt des Dekans gehaltenen Semestereröffnungsvortrag am 16. Oktober 2006 vor der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn unter dem Titel: „Kirche, Diakonie, Universitätstheologie – drei Gestalten des Dritten Sektors".

2 Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologoie, Berlin / New York [2]1994, 60-74 u. 89-106.

3 Vgl. insgesamt zum Thema etwa Karl Birkhölzer / Ansgar Klein / Eckhard Priller / Annette Zimmer (Hgg.), Dritter Sektor / Drittes System. Theorie, Funktionswandel und zivilgesellschaftliche Perspektiven, Wiesbaden 2005. Dazu die früheren Arbeiten: Helmut K. Anheier / Wolfgang Seibel (Hgg.), The Third Sector: Comparative Studies of Nonprofit Organizations, Berlin / New York 1990; Helmut K. Anheier / Eckhard Priller / Wolfgang Seibel / Annette Zimmer (Hgg.), Der Dritte Sektor in Deutschland. Organisationen zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel (1997), Berlin [2]1998: Eckhard Priller / Annette Zimmer (Hgg.), Der Dritte Sektor International. Mehr Markt – weniger Staat?, Berlin 2001. Eine Übersicht zur Forschung bietet Thomas Wex, Der Nonprofit-Sektor der Organisationsgesellschaft, Wiesbaden 2004, 123-191.

wickelt aus der Reflektion über die Organisationen in der Gesellschaft. Zwei Abgrenzungen sind dafür maßgeblich:
Die eine: Die Organisationen des „Dritten Sektors" sind „Non-Profit-Organisationen", NPOs, also nicht Organisationen des Marktes. Ihr Ziel ist es nicht, einen möglichst hohen Profit zu erwirtschaften. In vielen Staaten, so auch in Deutschland, werden darum bestimmte Organisationen steuerrechtlich anders behandelt. Sie gelten als gemeinnützig und müssen dann eben auch nachweisen, dass sie keine Profite erwirtschaften, die Besitzern oder Mitgliedern der Organisation zugute kommen.
Die andere Abgrenzung: Die Organisationen des „Dritten Sektors" sind auch „Non-Government-Organisationen", NGOs, Nicht-Regierungs-Organisationen, also nicht Organisationen des Staates. Innerhalb dieser Organisationen wird selbst entschieden, wie gehandelt werden soll. Statt einem staatlichen Monopol findet sich eine Pluralität konkurrierender Einrichtungen.
Der „Dritte Sektor" ist also weder Markt noch Staat. Aber was ist er dann?

1.1 Kompensation der Fehlleistungen von Markt und Staat

Eine erste Antwort knüpft an die eben genannte Charakteristik von Non-Profit und Non-Government direkt an. Organisationen des „Dritten Sektors" haben sich offensichtlich dazu gebildet, um etwas zu leisten, was so weder der Markt noch der Staat bereitstellen können. Der „Dritte Sektor" stellt eine Reaktion auf Marktversagen und Staatsversagen da. Er ist dazu da, um deren Unzulänglichkeiten zu kompensieren.
Das Entstehen der modernen Diakonie bildet dafür ein Musterbeispiel: Als die Industrialisierung des 19. Jahrhunderts in Fahrt kam, konnten weder der neue kapitalistische Markt noch die bis dahin geltende staatliche Gesetzgebung auf das neue soziale Elend wirksam reagieren. Ein Überangebot an Arbeitskräften machte es möglich, den Lohn gering zu halten, und bei Ausfallen der Arbeitskraft durch Krankheit und Alter standen andere Ersatzkräfte sofort zur Verfügung. Das gängige staatliche Sozialsystem ging davon aus, dass Arme in ihrem Herkunftswohnsitz, also an ihrem Geburtsort, zu versorgen seien. Das war aber etwa angesichts der Wanderungsbewegungen von z.B. ehemaligen Landarbeitern aus Pommern in die neuen Industrien des Rheinlands völlig dysfunktional geworden. Die Vereine der Diakonie, die sich hier gründeten, setzten sich die Linderung sozialen Elends zum Ziel, das von Markt und Staat unbehandelt war.
Dabei zeigt sich an den Gründungsvätern und -müttern der Diakonie, dass sie sich darüber bewusst waren: Neben Markt und Staat versagte noch eine dritte Instanz – nämlich die Familie. Die Pflege der Kranken und Alten, die Erziehung der Kinder, Schutz und Abwehr gegen Süchte und Kriminalität – das alles rechnete das christliche Bürgertum dem Ideal nach zu den Aufgaben der Familie. Doch da diese offensichtlich in vielen Fällen

diese Aufgaben nicht mehr bewältigen konnten, seien nun Ersatzfamilien zu schaffen, so etwa die Grundidee von Johann Hinrich Wichern im Jahr 1833 bei der Gründung der Waisenhäuser des *Rauhen Hauses*.[4] Die Diakonie reagierte ihrem eigenen Selbstverständnis nach ganz besonders auf das Familienversagen. (Dass die Diakonie sich außerdem auch als Reaktion auf ein Kirchenversagen verstand,[5] und hier sich Kirche neu und anders organisierte, sei dabei nur am Rande vermerkt.)
In der „Dritte-Sektor"-Theorie übrigens hat man diesen Sachverhalt des Versagens der Familie erst mit einer gewissen Verzögerung wahrgenommen, deshalb wohl, weil sie in den Bahnen von Organisationstheorie dachte. Inzwischen aber hat sich die Ansicht weitgehend durchgesetzt, dass sich der sogenannte „Dritte Sektor" in einem Feld befindet, das zwischen den Sektoren „Markt" und „Staat" und einem weiteren Sektor liegt. Dieser weitere Sektor gilt – organisationstheoretisch gewendet – als der Haushaltssektor[6] oder – verstanden als eine Systemumweltbedingung – als der informelle Sektor.[7] Freilich ist in dieser Perspektive nur gesagt, was der „Dritte Sektor" nicht ist: nicht Markt, nicht Staat, nicht Familie.[8] Doch, was ist er dann?

1.2 Besondere Güter

Man kommt der Sache näher, wenn man danach fragt, mit welchen Gütern[9] es der „Dritte Sektor" zu tun hat. Die Güter, die von Marktorganisationen bereitgestellt werden, seien es nun Gegenstände oder Dienstleistungen, haben einen privaten Charakter: Ein Individuum erwirbt für sich selbst ein Gut. Die Güter, die vom Staat bereitgestellt werden, haben hingegen kollektiven Charakter. Sie lassen sich nicht teilen, so z.B. Frieden und Recht. Sie kommen allen Menschen in gleicher Weise zu. Und die solidarischen Güter, die besonders im privaten Haushalt bereitgestellt werden, haben personalen Charakter, z.B. Liebe, Pflege. Personale positive Gefühle sind hier konstitutiv. Die Güter des „Dritten Sektors" befin-

4 Johann H. Wichern, Die öffentliche Begründung des Rauhen Hauses (1833), in: ders., Sämtliche Werke, hrsgg. v. Peter Meinhold, Bd IV/1, Berlin 1958, 96-114; 102-104.

5 So etwa in Johann H. Wichern, Erklärung, Rede und Vortrag Wicherns auf dem Wittenberger Kirchentag (1848), in: ders., Sämtliche Werke, hrsgg. v. Peter Meinhold, Bd. 1, Berlin / Hamburg 1962, 155-171; 155-157.

6 Z.B. Adalbert Evers, Im intermediären Bereich – Soziale Träger und Projekte zwischen Haushalt, Staat und Markt, in: Journal für Sozialforschung 30 (1990), 189-210.

7 Ebd.

8 Zusammenfassend Eckhard Priller / Annette Zimmer, Der Dritte Sektor im aktuellen Diskurs, in: K. Birkhölzer u.a. (Anm. 2), 49-70; 50: ein Bereich, „der durch die Bereiche Staat, Markt und Gemeinschaft bzw. Familie begrenzt wird".

9 Vgl. Thomas Kutsch / Michael-Burkhard Piorkowsky / Manfred Schätzke, Einführung in die Haushaltswissenschaft, Stuttgart 1997, 50; Wolfgang Zapf, Welfare production: public versuss private, in: Social Indicators Research 14 (1984), 263-273; Wex (Anm. 3),156. Teilweise rezipiert in: Eberhard Hauschildt, Ist die Kirche ein Unternehmen? Zur ökonomischen Gütertheorie und die Praxis im Evangelischen Dekanat Wiesbaden, in: PTh 95 (2004), 514-528; 517f.

den sich typischerweise in den Bereichen Gesundheit, Bildung, soziale Hilfeleistung, kulturelle Expression und auch Religion. Sie liegen damit zwischen den drei anderen Bereichen. Es sind Güter, die auf einzelne Personen beziehbar sind, aber zugleich einen Charakter haben, der über ein einzelnes Individuum deutlich hinausgeht. Darum hat der Staat ein solches Interesse, dass die Güter der Gesundheit und der Bildung etwa in der Gesellschaft tatsächlich verbreitet werden. Es sind aber eben Güter, bei denen über das Abgeben von materiellen Produkten bzw. über die funktionale Dienstleistung hinaus die personale Beziehung eine bedeutsame Rolle spielt.

Und noch ein Weiteres ist für die Güter, um die es im „Dritten Sektor" vornehmlich geht, kennzeichnend: Diejenige Person, die das Gut erhält, ist in der Position, dass sie schlecht beurteilen kann, von welcher Qualität das Gut ist. Die Lage zwischen Güteranbieter und Güterabnehmer ist nicht, wie im idealen Markt, die eines Tausches mit dem funktionierenden Wechselspiel von Angebot und Nachfrage. Sie ist vielmehr güterbedingt asymmetrisch: Wer weiß von denen, die das Gut der Krankenbehandlung oder der Bildung brauchen, ob diese Güter tatsächlich mit Qualität abgegeben werden? Es handelt sich hier um – so der in ökonomischen Theorie gängige Begriff – „Vertrauens- bzw. Glaubensgüter".

Was macht die Bereitsteller dieser Güter glaubwürdig? Wenn sie nicht vom Prinzip der Profitmaximierung geleitet werden wie die Marktunternehmen, dann entfällt wenigstens der Anreiz, dass die Unternehmer sich selbst unter Ausnutzung der Informationsasymmetrie bereichern. Was aber ist es, das dann das Handeln der Organisationen im „Dritten Sektor" leitet?

1.3 Sachziele und Werteorientierung

Die Organisationen des „Dritten Sektors" sind dadurch charakterisiert, dass in ihnen nicht wie im Markt die Formalziele von Profitmaximierung, Effektivität und Effizienz das Handeln vordringlich bestimmen, sondern sie haben ihre Berechtigung durch Sachziele.[10] Etwas Bestimmtes soll erreicht werden. Eine bestimmte Sorte von Gütern soll verbreitet werden, weil dies als gut gilt: Gesundheit, Bildung, Kultur, Religion. Damit bekommen in den Organisationen des „Dritten Sektors" eine maßgebliche Rolle Aussagen darüber, dass bestimmte Güter einen Wert haben, dass bestimmte Werte ihren Sinn haben, auch unabhängig von Interessen: Selbstbestimmung, Liebe, Solidarität, Gerechtigkeit, Wissen etwa.

Organisationen des „Dritten Sektors" sind wertegebunden.[11] Sie erhe-

10 Vgl. z.B. Christian Horak / Christian Matul / Fritz Scheuch, Ziele und Strategien von NPOs, in: Christoph Badelt (Hrsg.), Handbuch der Nonprofit Organisationen, Stuttgart [3]2002, 197-223; 201.

11 Dritte-Sektor-Organisationen sind durch „Wertgebundenheit" (Helmut K Anheier, Der Dritte Sektor in Europa: Wachstum und Strukturwandel, in: Priller / Zimmer [Anm. 3], 57-74; 70) gekennzeichnet, sind „in hohem Maße Wertegemeinschaften" (Birkhölzer u.a., [Anm. 3] 9) – wobei dann zu präzisieren wäre, dass Gemeinschaft unter den

ben den Anspruch, dass es bestimmte Werte sind, an denen sich die Qualität der Güter ausrichtet. Im Vertrauen auf diese Wertbeziehung geben die Menschen diesen Organisationen den Vorzug – vom Montessori-Kindergarten über die Diakonie bis zu Greenpeace.
Das wirkt sich auch auf die Organisationsgestalt aus: Organisationen des dritten Sektors sind typischerweise Mitgliederorganisationen, Assoziationen, Vereine.[12] Willensbildung erfolgt in ihnen über den Austausch derjenigen, die diese Organisationen ausmachen, eben weil der Wertediskurs nicht allein der Organisationsleitung überlassen werden kann und soll. Partizipation bei der Entscheidungsfindung ist typisch.[13]

1.4 Mediärer Sektor

Nun ist das Bild, das ich gezeichnet habe, im Verlauf meiner Ausführungen immer idealer geworden. Aber geht es nicht in den Organisationen des Dritten Sektors auch um Markt, um Konkurrenz und Arbeit gegen Geld, um Betriebswirtschaft mit Preis-Leistungs-Kalkulationen und Marktanalyse usw.? Der chaotische Charme der Bewegung oder das Ideal der selbstlosen Helfer, das ist doch nicht das ganze Bild. Die Diakonie der Diakonissen – das war einmal. Und an die Stelle des Vertrauensvorschusses sind Stiftung Warentest, Qualitätsmanagement und das Ranking durch die Medien getreten. Der Markt wirkt im Dritten Sektor – und auch der Staat: Er regiert doch ständig hinein und macht seine Interessen geltend, von der Steuerpolitik über Kostensätze bis zur normierten Produktbeschreibung der Dienstleistungen.
So ist die Metapher des Dritten Sektors auch immer kritisiert worden. Nicht nur, weil der Sektor in der Zählung neben Markt, Staat und Haushalt passender als der vierte zu bezeichnen wäre, sondern weil die Beschreibung als Sektor ihrerseits problematisch ist. Schaut man stärker auf die gesellschaftlichen Funktionen des Dritten Sektors, dann liegt es nämlich nahe zu sagen, dass seine Aufgabe gerade dies ist, zwischen den Markt, Staat und Privathaushalt zu vermitteln. Die drei Logiken jener drei Sektoren, die Marktlogik der Ökonomie, die Hoheitslogik staatlicher Macht und die personale Bindung von Familie und Freundschaftskreis – sie treffen in einem mediären Bereich aufeinander und werden dort in ein labiles Gleichgewicht gebracht. Innerhalb des, wenn man so will, mediären Sektors bilden sich Untertypen aus, in denen die Logik des Marktes oder des Staates oder der personalen Beziehung dominieren. Die Übergänge

---

Bedingungen der Gegenwart nicht als totale, sondern als relative zu beschreiben ist. Siehe dazu die Rekonstruktion von „Gemeinschaft als partikulare Wir-Gruppe" bei Eike Kohler, Mit Absicht rhetorisch. Seelsorge in der Gemeinschaft der Kirche, Göttingen 2006, 64-80. Darum ist die Devise „Von der Wertegemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen" (so der Titel eines Buches von Rauschenbach u.a., Frankfurt 1995) zu undifferenziert.

12 Wex (Anm. 3), 155; 163.

13 Wex (Anm. 3), 284-287.

zu Marktunternehmen, zu Staatsbehörden und zu Freundschaftsclubs werden so fließend.[14]

Beschränkt man das Bild des Dritten Sektors auf seine Differenz zu Staat und Markt, dann löst sich in der Tat der Gegenstand als kohärenter Gegenstand auf. Das sieht jedoch anders aus, wenn man die relative Spezifität der Güter und die damit gegebene Herausforderung zu einem Wertebezug in Ansatz bringt. Erst dann zeigt sich, dass es Sinn macht, die Organisationen des Dritten Sektors als ein eigenes Phänomen zu thematisieren.

2. Die Diakonie als Organisation des Dritten Sektors

Das Thema Diakonie gilt als ein kleines, relatives nebenrangiges Spezialgebiet der evangelischen Praktischen Theologie. Die Dritte-Sektor-Perspektive legt nun einen anderen Blick auf die Diakonie nahe. Diakonie und Caritas stellen eine maßgebliche Größe innerhalb des Dritten Sektors dar, mit – um bei der Diakonie zu bleiben - doppelt so vielen Beschäftigten wie in den evangelischen Landeskirchen,[15] vom Umsatz ganz zu schweigen. Das gesellschaftliche Gewicht der Diakonie, das müsste doch Rückwirkungen haben auf die Universitätstheologie. Die Universitätstheologie bezieht sich offensichtlich auf die Kirche, sie bezieht sich aber, - und Dietrich Rössler hat dies der Praktischen Theologie ins Stammbuch geschrieben - darüber hinaus aber auch auf das Christentum insgesamt und damit auch auf die anderen Organisationen des Christentums. Dass der Dritte Sektor ein maßgeblicher Gegenstand wissenschaftlicher Forschung überhaupt ist und nicht nur der Praxisgegenstand von Fachhochschulen für Diakonie/ Soziale Arbeit, wird von den Universitäten in Deutschland erst jetzt entschiedener wahrgenommen[16] und auch von der Diakoniewissenschaft entdeckt.[17]

---

14 Wex (Anm. 3), 158-160 mit Bezug auf Evers (vgl. Anm. 7 & Anm. 25).

15 230.000 Beschäftigten in der „verfassten Kirche" stehen 450.000 in der Diakonie gegenüber (Evangelische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, hrsgg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover 2006, 21; 23).

16 Im vergangenen Jahr wurde an die Universität Heidelberg gezielt zur Etablierung von Dritte-Sektor-Forschung einer deren namhaftester Vertreter, Professor Anheier berufen, der vorher Jahrzehnte lang in den USA gelehrt hatte. Das Institut für interdisziplinäre und angewandte Diakoniewissenschaft an der Universität Bonn (IfD) versteht seine Arbeit, in anderer Akzentsetzung als die in Bethel und Heidelberg, als eine, die radikal interdisziplinär (Theologie als ein gleichberechtigter Partner neben den anderen Wissenschaften ohne Vorrang oder Nachrang) ausgerichtet ist und sich auf die Praxis aller freigemeinnützigen Organisationen bezieht. Ihr berufsbegleitender Masterstudiengang in Sozialmanagement ist an der evangelisch-theologischen Fakultät angesiedelt, ein berufsbegleitender Studiengang in Sozialmanagement wird voraussichtlich am wirtschaftswissenschaftlichen Fachbereich der Universität Duisburg-Essen angesiedelt sein.

17 Vgl. Eberhard Hauschildt, Hilft die Diakonie den Falschen? Zu den Prämissen von Steffen Fleßas „Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie" und ihrer Position im

Für eine ordentliche wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Sektor, der – wie wir sahen - seine Identität erst aus dem Wertebezug erhält, den seine Güter erfordern, ist Theologie äußerst hilfreich, wenn anders der Mix aus Staat und Markt und Haushalt sich nicht verschieben soll in Richtung auf normierte Markt-Staat-Produkte einerseits und Moral- und Barmherzigkeitsvereine andererseits. Hier gibt es aber in der Dritte-Sektor-Forschung noch ein beträchtliches Wahrnehmungs- und Forschungsdesiderat. Die zu recht berühmten Projekte im Center for Civil Society Studies an der John Hopkins University mit ihren internationalen Vergleichstudien[18] etwa zählen religiöse Organisationen zwar grundsätzlich auch zum Dritten Sektor; man entscheidet sich aber dann aus pragmatischen Gründen (schlechte Datenlage und regionale Disparatheiten) dafür, sie aus der Analyse schlicht auszuschließen.[19] Der religiöse Hintergrund sozial tätiger Organisationen wie etwa der Diakonie wird dabei dann auch so gut wie wegdefiniert, obwohl diese Organisationen mituntersucht werden. Der Faktor Religion in seiner Bedeutung für die Organisationen sozialer Arbeit und für den Dritten Sektor insgesamt ist also längst nicht ausreichend im Blick und erforscht. Die Aufgaben und Möglichkeiten liegen zutage.

Die Ausdifferenzierung von organisierter Kirche und Christentum, aus der es zur Diakonie im gegenwärtigen Sinne kam, ist, wie Dietrich Rössler deutlich gemacht hat, eine Erscheinung erst der Neuzeit. In einer Zeit, wie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als die Theologie rund ein Drittel der Akademiker eines Jahrgangs stellte, war diese Wirkung der universitären Theologie auf die gesamte akademische Welt und die Gesellschaft eine automatische. Das sollte sich aber bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ändern, als der relative prozentuale Anteil massiv zurückging – weil die Zahlen der Abgänger anderer Fakultäten sich so erhöhten. Mir scheint, dass erst die Universitätstheologie unserer Zeit, angestoßen durch die zurückgehenden absoluten Zahlen der Pfarramtsstudierenden, deutliche Anstrengungen macht, in ihrem Selbstverständnis sich nicht mehr allein als Dienstleistung für die Kirche zu verstehen und darüber vermittelt dann auch als Dienstleister für die Gesellschaft, sondern eben auch über ihre unmittelbaren Leistungen für die Gesellschaft als ganze, nicht zuletzt für den Dritten Sektor. Mit dem Religionsunterricht und seiner Aufwertung für das Selbstverständnis von Theologie in den letzten Jahrzehnten hat diese Entwicklung begonnen, noch für einen staatsverantworteten Bereich

---

sogenannten „Dritten Sektor", in: PTh 97 (2006), 477-492.

18 Siehe http://www.jhu.edu/ccss/

19 „Zugunsten einer besseren empirischen Handhabbarkeit beschränkten wir uns auf eine Untergruppe von Institutionen mit folgenden Merkmalen: die Institutionen durften erstens nicht religiös sein, d.h. nicht vorwiegend der Religionsausübung oder religiösen Erziehung dienen, und zweitens nicht politisch sein, d.h. ihre Tätigkeit durfte nicht vorwiegend in der parteipolitischen Arbeit liegen." (Anheier u.a., 1998 [Anm. 3], 154) An anderer Stelle wird erläutert, die Kirchen seien „excluded (...) for reasons of data availability and cross-national comparability" (Anheier / Seibel [Anm. 3], 26)

der Bildung. In Zukunft wird verstärkt auch der marktnahen Bereich wie bei den diakonischen Unternehmen Bedeutung gewinnen.
Die verstärkte Wahrnehmung der Beziehung von universitärer Theologie auf Diakonie geschieht in einer Diskussionslage, in der der Stand der Diakonie nicht unumstritten ist. Aus der Kirche ist oft die Wehklage über mangelnde Kirchlichkeit der Diakonie zu hören, die sich den Marktgesetzen ausliefere und so staatsnah geworden sei.[20] Der Greifswalder Betriebswirt Steffen Fleßa, mit Erfahrung im diakonischen Bereich, hat jüngst in einem aufsehenerregenden Buch der Diakonie eine radikale Armutsorientierung vorgeschlagen,[21] in dem Sinne nämlich, dass sie ihre Einrichtungen, die der Mittelklasse vornehmlich dienten wie Krankenhäuser und Altersheimen, verkaufe. Von dem Erlös dann solle sie Stiftungen einzurichten und mit dem damit erzielten Geld sich allein den nicht refinanzierten Armutsprojekten zuwenden. Über das dahinterstehende Verständnis von Armut und von Kirche wäre theologisch zu diskutieren.[22] Im Zusammenhang der Überlegungen zum Dritten Sektor will ich stattdessen darauf aufmerksam machen, dass diese Dritte-Sektor-Perspektive erklärt, warum die Diakonie zwangsläufig sich im intermediären Bereich zwischen den reinen Sektoren befindet. Selbst wenn sie für sich größere Eindeutigkeiten schaffen würde, wäre damit die Lage des Dritten Sektors nicht verändert, nur hätte sie sich mit ihren Werten aus bestimmten Feldern verabschiedet. Vereindeutigungsprozesse der Diakonie sind eine mögliche Strategie neben anderen; aus der Perspektive des Dritten Sektors ist die Spannung zwischen den Logiken aber nicht aufzulösen.[23]
Der „Dritte Sektor" ist ein Neuzeitphänomen der Organisationsgesellschaft für einen Bereich, in dem das Christentum eine wichtige Aufgabe hat. Historische Theologie schärft den Sinn dafür, wie Kirche in Situationen maßgeblichen gesellschaftlichen Gewichts immer in der Gesellschaft mittelbare Gestalten des Christentums ausbildete, mit all ihrer Ambivalenz. Systematische Theologie reflektiert darüber, wie mit Wertebezug angemessen umzugehen ist, bei der Reflektion über Handlungen ebenso wie bei der Reflektion darüber, welchen Status menschliches Handeln hat, wenn Gott hinzugedacht wird.

3. Die Kirche als Organisation des „Dritten Sektors"

Aus der Perspektive der „Dritte-Sektor"-Forschung sind Kirchen auch

20 Zur Debatte vgl. Eberhard Hauschildt, Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze vom Nutzen einer veränderten Verhältnisbestimmung, in: PTh 89 (2000), 411-415.
21 Steffen Fleßa, Arme habt ihr allezeit! Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, Göttingen 2005.
22 Vgl. Hauschildt (Anm.17).
23 Ausführlicher dazu ebd., 479-483;488-491.

Organisationen des „Dritten Sektors". Sie bieten ein Gut an, dass eben nicht als einfache Staatsangelegenheit oder als einfache Marktangelegenheit oder als eine Privatangelegenheit angemessen behandelt werden kann. Auch sie sind mitgliederorientierte Organisationen mit Wertebezug.
Offensichtlich stehen die Evangelischen Kirchen vor einer nachgeholten Organisationswerdung. Das Interesse, das neuerdings Instrumente aus der Betriebswirtschaft für die Gestaltung von Kirche finden, zeigt dies untrüglich an. Und es gibt auch ein verbreitetes Unbehagen an dieser Entwicklung.[24] In der Perspektive des „Dritten Sektors" lässt sich dieses Unbehagen als Spannung zwischen Marktlogik und Logik personaler Beziehung erklären.
Aber noch mehr: Manche Forscher gehen davon aus, dass „Dritte-Sektor"-Organisationen wie ein Hybrid funktionieren, in dem kontradiktorische Handlungslogiken eben doch angemessenerweise nebeneinander bestehen[25] – so wie ein optimal energiesparendes Automobil heutzutage einen Hybridantrieb aus Elektromotor für den Stadtverkehr und Brennstoffmotor für die langen Strecken hat. Ich nehme die Anregung auf, wende sie nun aber auch noch auf den grundsätzlichen Charakter der Sozialform der Kirche an. Während die „Dritte-Sektor"-Perspektive immer die Organisationsgestalt voraussetzt und darum eben die Organisation dieses Sektors als dritte Form neben denen des Staates und des Marktes zählt, ist hier über diese Begrenzung auf die Sozialform der Organisation hinauszugehen. Einen Hinweis, dass diese Begrenzung die Sicht verengt, lieferte ja schon der Sachverhalt, dass eine Institution, nämlich die der Familie oder der primären Gruppe jenen weiteren Bereich ausmacht, der konstitutiv dazugehört zu den Bereichen, zu denen der sogenannten „Dritte Sektor" in intermediärer Position steht.
Kirche ist, so meine These, als ein Hybrid aus Institution und Organisation zu verstehen.[26] „Institution" meint hier den Sachverhalt, dass in Kirche hineinsozialisiert wird. Dabei macht die selbstverständliche distanzierte Zugehörigkeit zu den Institutionen in der modern pluralen Gesellschaft den Normalfall aus. Gerald Kretzschmar hat dies eindrücklich empirisch nach-

24 Besonders radikal ist der Protest bei Okko Herlyn / Hans-Peter Lauer, Kirche in Zeiten des Marktes. Ein Störversuch, Neukirchen 2004. Vgl. dazu Eberhard Hauschildt, Ist die Kirche ein Unternehmen? Zur ökonomischen Gütertheorie und die Praxis im Evangelischen Dekanat Wiesbaden, in: PTh 93 (2004), 514-528.

25 Adalbert Evers / Ulrich Rauch / Uta Stitz, Von öffentlichen Einrichtungen zu sozialen Unternehmen. Hybride Organisationsformen im Bereich sozialer Dienstleistungen, (Modernisierung des öffentlichen Sektors, Sonderband 16), Berlin 2002; Michael-Burkhard Piorkowsky, Sozioökonomische Hybridsysteme mit Haushaltskomponenten. Misch- und Übergangsformen von Privathaushalten, Unternehmen und Verbänden, in: Hauswirtschaft und Wissenschaft 48 (2000) H. 1, 7-15.

26 Vgl. dazu ausführlicher Eberhard Hauschildt, Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung. Anmerkungen zum Impulspapier „Kirche der Freiheit" des Rates der EKD und zur Zukunft der evangelischen Kirche zwischen Kongregationalisierung, Filialisierung und Regionalisierung, in: PTh 96 (2007), 56-66.

gewiesen.[27] Als Organisation aber will sich Kirche in einer Gesellschaft, in der die klassischen volkskirchlichen Sozialisationsagenten Familie, lokale Präsenz und kirchliche Kasualien und Feste weniger prägend geworden sind, damit nicht zufrieden geben. Sie sucht Mitglieder, die sich engagieren, die bestimmte Werte im Wertepluralismus teilen; um sie wirbt die Organisation durch ihr Handeln. Es ist mithin das Modell der als Organisation gedachten profilierten missionarischen Kirche im weiten Sinne – übrigens ebenfalls parallel zur Diakonie bzw. zusammen mit ihr im 19. Jahrhundert zur zweiten Gestalt neben der Volkskirche geworden. Je spezifischer aber Kirchen ein Programm entwickeln und bestimmte Menschen ansprechen wollen, desto stärker stört das die Form der distanzierten Institutionenzugehörigkeit. Die profilierte Mission bekommt hier exkludierende Wirkung, denn mit diesen Erwartungen an die Organisationsmitglieder erleben die volkskirchlich Distanzierten, dass sie hier nicht mehr dazugehören. [28]

Das Denkmodell des Hybrid legt nun nahe, diese Kontradiktorik gerade nicht in die eine oder die andere Richtung hin aufzulösen, sondern sie als angemessene Sozialgestalt der Kirche der Gegenwart zu begreifen. Dann sind das zwei gegensätzliche Kirchenbilder, die je wieder neu im Handeln der Kirche gegeneinander abzuwiegen wären, ohne dass sie in einen grundsätzlichen Ausgleich zu bringen sind.[29]

Dennoch, der Schub an Organisationswerdung ist da. Interessant ist es nun, danach weiterzufragen, auf welcher Ebene diese Organisationswerdung stattfinden wird. Die Kirche ist ja mindestens in drei Ebenen gegliedert, in eine lokale vor Ort, in eine regionale wie etwa die des Kirchenkreises und in eine überregionale der Landeskirche bzw. der EKD. Auf allen diesen Ebenen findet Organisationswerdung statt und sie tangiert das Verhältnis dieser drei Ebenen zueinander, die dabei durchaus auch um Rang und Einfluss konkurrieren und natürlich je ihre eigene Perspektive haben. In welche Richtung wird die Organisationswerdung gehen? Wie wird sich Kirche im „Dritten Sektor" präsentieren? Idealtypisch lassen sich drei Szenarien danach unterscheiden, je nach dem, welche Ebene sich in der Auseinandersetzung um Priorität der Organisationswerdung durchsetzt.

Es könnte passieren, und ich halte das für das wahrscheinlichste Szenarium, dass die Ortsgemeinden sich durchsetzen. Sie beharren auf ihren Selbstbestimmungsrechten und bauen die Arbeit der anderen

---

27 Gerald Kretzschmar, Kirchenbindung. Praktisch-theologische Aspekte zur Kirchlichkeit in der Moderne, (Habilitationsschrift, Universität Bonn 2006).

28 Peter Höhmann / Volkhard Krech, Das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft. Vermessungsversuche nach Typen, sozialstruktureller Verortung, alltäglicher Lebensführung und religiöser Indifferenz, in: Wolfgang Huber / Johannes Friedrich / Peter Steinacker, Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 143-195; 191-193.

29 Wenn in der Evangelischen Kirche im Rheinland kürzlich die Formel von der „missionarischen Volkskirche" geprägt wurde, dann klingt das wie eine ungeplante Bestätigung meiner These.

Ebenen bei knapper werdenden Mitteln eher ab. Sie profilieren sich als die Organisationsform der Kirche. Was als Abwehr der Organisationsreform von oben daher kommt, läuft auf eine „Kongregationalisierung" der Kirche hinaus, auf eine Annäherung an die denominationellen Verhältnisse in den USA: Missionarische Profilgemeinden konkurrieren miteinander. Im Hybrid von Institutions- und Organisationsmitgliedschaft wird dabei das institutionelle Element zurückgedrängt; Kirchenbindung auf Distanz wird erschwert. Die Stärken der Großkirche, die die Besonderheit der deutschen Lage ausmacht, werden so verspielt.

Das Gegenmodell bezeichne ich als „Filialisierung". Hier liegt die Priorität auf der Organisationswerdung der Gesamtkirche. An der Weise wie die katholische Kirche mit der durch die Finanzkrise gebotenen Organisationswerdung umgeht, kann man das studieren. Aber auch der neu in Lebens gerufene Reformprozess der EKD hat einige Elemente, die in diese Richtung zielen. Als umfassender Großorganisation geht es ihr um die Grundversorgung in der Fläche, vielleicht dann noch differenziert nach Vollstützpunkten, „Leuchtturmkirchen"[30], und kleinen örtlichen Filialen mit einem Teilangebot.[31] Die Versorgung in der Fläche tendiert zur funktionale Uniformierung, will für alle ein Angebot bereitstellen. Das ist von der institutionalisierten Kirchenbeziehung her gedacht. Profilierung und Differenzierung auf gleicher Ebene ist dabei weniger im Blick, zu den Kirchenkreisen sind die Reformziele hingegen vergleichweise unbestimmt.

In der Mitte zwischen diesen beiden Szenarien befindet sich ein drittes, das der „Regionalisierung": Hier liegt die Priorität liegt auf der Organisationswerdung der Regionen.[32] „Regionalisierung" bedeutet meines Erachtens eine gemeinsame Verantwortung der Region, z.B. der evangelischen Kirche in einer Stadt, für ein differenziertes Angebot der einzelnen kirchlichen Orte (der ehemaligen Parochien wie ehemaliger funktionaler Stellen), die jeweils für die Region ein bestimmtes Profil entwickeln. Uta Pohl-Patalong hat dazu das Modell der kirchlichen Orte erarbeitet.[33] Mir scheint, dass diese Form der Organisationswerdung, die freilich *jetzt* deutliche Veränderungen erfordert, langfristig am besten dafür gerüstet ist, die Kirche als Hybrid aus Institution und Organisation

30 Vgl. Thies Gundlach, Wohin wächst die Kirche? Von der Generalzuständigkeit zu Zentren gelingender Kirchen, in: PTh 94 (2005), 217-230.

31 Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, 54-61.

32 Arbeitsgruppenergebnisse zur Beratung für die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland im Januar 2007 zielen auf eine deutliche Stärkung der mittleren Ebene – und haben massiven Widerstand aus den Ortsgemeinden hervorgerufen.

33 Uta Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell, Göttingen 2003; dies., Von der Ortskirche zu den kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2004, 2 erw. Aufl. 2005. Zu einer dementsprechenden Definition von Gemeinde vgl. Eberhard Hauschildt / Uta Pohl-Patalong, Art. Gemeinde, kirchlich, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 2006, 696-700.

fortzuführen, mit Möglichkeiten für distanzierte Kirchenbindung wie für Engagement.
Genauer betrachtet, nämlich dem Selbstverständnis der Kirche und den Theorien der Theologie nach, gibt es noch eine weitere Linie einer Hybridunterscheidung. Kirche ist ja theologisch gerade nicht identisch mit der sichtbaren Sozialgestalt, sie ist auch ein geistliches Geschehen und wird dadurch konstituiert. Durch den Christus, der da ist, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Durch das Wort Gottes, das die Kirche baut. Durch den Geist der Wahrheit und der Freiheit.
Die Frage der Organisationsreform der Kirche ist in theologischer Perspektive die Frage danach, welche Organisationsgestalt in einer konkreten Lage das geistliche Geschehen eher fördert oder eher behindert. In die Perspektive des „Dritten Sektors" gewendet: Die Frage der Organisationsgestalt ist für Organisationen des „Dritten Sektors" überlagert von der Frage, wie die Organisationsgestalt dazu dient, bestimmte Sachziele zu fördern oder zu behindern.

4. Theologie an der Universität in einer Organisation des „Dritten Sektors"

Die Universitäten stehen ebenfalls vor einem Organisationsschub. Auch von ihnen wird betriebswirtschaftliche Logik, Denken in Effizienz und Effektivität erwartet. Mehr ausbilden in weniger Zeit, mehr forschen durch zusätzliche Drittmittel von anderer Stelle, mehr Qualität durch Evaluation, Organisationsentwicklung durch Zielvereinbarung usw. Ehemals reine Staatsorganisationen sollen sich nun in Richtung auf den Markt begeben, den internationalen Bildungsmarkt, in die Konkurrenz um nationale Elite. „Ranking" ist ein weiteres Zauberwort. Die Universität ist in Bewegung von der Staatsorganisation hin zu einer Organisation des „Dritten Sektors". „Universitätsfreiheitsgesetz" lautet dafür das Stichwort in Nordrhein-Westfalen.[34] Universitäten sollen selbsttätig ihre Dienstleistungen für den Markt anbieten. Es bedeutet für die Studierenden in Nordrhein-Westfalen, mitbezahlen zu müssen für die Ausbildung (Studiengebühren) – und für den Preis auch verlangen zu können, dass die Studienorganisationen ihnen den Abschluss der Studiums in der vorhergesehenen Zeit auch ermöglicht.
Aus der Sicht des „Dritten Sektors" ist klar: Dieser Vorgang ist mit der Rhetorik der großen Freiheit des Marktes nicht genau genug erfasst. Es wird hier vielmehr die Universität neu zwischen Markt, Staat und Wertebezug austariert. Der Staatsbezug hört nicht auf, er verändert sich

34 Mit dem ab dem 1. Januar 2007 gültigen „Hochschulfreiheitsgesetz" sind die Universitäten nicht mehr Einrichtungen des Landes, sondern Körperschaften öffentlichen Rechts, die von einem durch einen mindestens zu Hälfte aus Universitätsexternen bestehenden Hochschulrat gewählten ebenfalls extern zu suchenden Präsidenten geleitet werden, der ganz weitreichende Vollmachten erhält.

nur, hin zu in bestimmten Bereichen viel einschneidenderer Kontrolle von Rahmenbedingungen.[35] Der Markt, auf dem sich eine Institution der Bildung bewegt, kann kein „freier" Markt, kein idealisierter Markt von Angebot und Nachfrage für die Güter „Ausbildung" und „Forschung" sein.[36] Der Markt wird bei diesen Gütern nicht alles regeln können, zu prüfen ist nur, wo er mehr regeln kann als bisher. Die „Dritte-Sektor"-Perspektive bewahrt also vor überzogenen Erwartungen im Hinblick auf die Reformen. Aber sie bewahrt auch vor absolutem Widerstand gegen Veränderungen.

Neu zu taxieren ist in dieser Situation von der Wissenschaft selbst der Wert der Bildung. Über diesen Wert brauchen wir einen Diskurs. Betriebwirtschaftliche Instrumente, so habe ich jüngst aus einer Masterarbeit des Studiengangs „Sozialmanagement" gelernt, können Kosten durchsichtig machen. Da mögen sich noch Reserven zeigen, durch standardisierbare Verfahren und Kontrollen bestimmte Abläufe kostengünstiger zu machen. Aber – so wurde dort auch deutlich – Kostentransparenz bedeutet eben nicht automatisch Kostenersparnis und noch weniger automatisch eine effektive Bedarfsdeckung.[37] Im Gegenteil, Bemühungen um Kostentransparenz müssen bei der Universität Anlass dazu sein, sich über den Wert der Bildung klarer zu werden, darüber, was an Bildung seinen Preis wert ist.

Die Frage nach dem Wert der Bildung sei an einem Instrument demonstriert, an dessen Nutzung die Evangelisch-theologische Fakultät in Bonn auch mit involviert ist, dem der Evaluation. Durch sie sollen Bildungsprozesse in Lehrveranstaltungen dokumentierbar werden. Das geschieht an der Universität Bonn bislang so, dass in einem elektronischen Fragebogen nach materialen Ausstattungen und didaktischer Präsentation des Unterrichts gefragt wird, nach kognitiven Gehalten und nach pragmatischem Nutzen für den Abschluss und die Berufstätigkeit und schließlich auch nach der Motivationskraft. Die Arbeitsgruppe unserer Fakultät schlägt nun aber darüber hinausgehend vor, hier auch Fragen zur Qualität der Bildung hinzuzunehmen und zu testen: Ist in der Lehrveranstaltung das Gesamtverständnis des Studienfachs gefördert worden – und die persönliche Beziehung zur jeweiligen Wissenschaft und die Erweiterung des Horizonts über das eigene Fach hinaus?

Das alles sind Fragen, die auch für andere Fakultäten von Belang sind, umso mehr von Belang, als deren Bildungsprozesse nicht auf kognitive Leistungen allein verengt werden können. Theologische Bildung jedenfalls ist nur dann qualitätsvoll, wenn Lehrveranstaltungen auch darauf

35 Es sind Zielvereinbarungen und Evaluationen vorgesehen. Das Land kann darauf gestützt, sowie durch weitere Sonder-Programme, seine Mittel für die Universitäten ganz unterschiedlich verteilen.

36 Die Konsequenzen, die sich daraus ergeben für die Sicherstellung des Bildungsauftrags des Landes bezogen gerade auf die kleinen Fächer und die „Orchideenfächer", sind im „Hochschulfreiheitsgesetz" wenig ausgearbeitet.

37 Dagmar Wiese-Cordes, Verwaltungsmodernisierung – ein Weg aus der Finanznot öffentlicher Haushalte?, (Masterarbeit, Ms. Universität Bonn, 2006).

zielen, das Gesamtverständnis von Theologie zu fördern und das persönliche Verhältnis zur Theologie und den Blick über die Theologie hinaus. So ist, dass nun diese Fragen gestellt werden, wenn sich Lehrende und Studierende der Theologie mit Evaluation befassen, doch nicht so zufällig. Es sind die Fragen nach einem Wertebezug von Bildung, der über Ausbildungseffektivität hinausgeht. Christliche Theologie hat aus ihrer eigenen Bildungsgeschichte, ihrer Verwobenheit in diese Geschichte der Vorstellung und der Praxis von Bildung, einen besonderen Zugang zur Frage nach dem Wert der Bildung, freilich keinen exklusiven.

Theologie in der Universität legt dar, dass die Wertefrage zu stellen ist. Mag man in vielen anderen Wissenschaften die technische Version des Produzierens von Wissen ergreifen können, in der Theologie stellen sich da besondere Hindernisse. Deutlich wird das, wenn man sich klarmacht, was die Theologie von der Religionswissenschaft unterscheidet. Wichtig ist das zu beachten, weil wir zunehmende Kooperation mit anderen Wissenschaften über Religion bekommen werden.[38] Es ist nicht wirklich der Gegenstand, der die Theologie von anderen Wissenschaften unterscheidet, auch wenn z.B. in Bonn mehr eine solche Arbeitsaufteilung de facto mit der Religionswissenschaft stattfindet, weil diese ihren Schwerpunkt im Rahmen der Asienwissenschaften bei den asiatischen Religionen hat.

Was die Theologie von den anderen Fächern graduell unterscheidet, ist eine ihr selbst unabweisbare aufgegebene Fragestellung, die bei den anderen Fächern im Betrieb unterzugehen droht. Das Projekt der Theologie geht davon aus, dass eine interesselose Beobachterdistanz eine Abstraktion ist – eine sinnvolle Abstraktion, um Wissenschaft intersubjektiv nachvollziehbar zu machen, und eine Abstraktion, die für weite Strecken wissenschaftlichen Fleißes auch ausreicht. Aber de facto wirken Interessen ein, wirkt der Lebensbezug mit und ist darum realistischerweise gerade nicht abzutrennen, sondern eigens zu reflektieren. Das Projekt „Theologie" besagt, dass die konfessionelle Interessenbezogenheit bei der Erforschung des Christentums mitzureflektieren ist. Interessenbezogenheit, so zeigt sich, ist förderlich als Nähe zum Gegenstand. Sie ist aber auch förderlich, weil sie dazu drängt, die jeweilige Perspektivität von wissenschaftlichen Zugängen offen zu legen. Und noch genauer: Sie ist förderlich, weil sie den kulturellen und biografischen Kontext von Wissenschaft mit thematisiert. Den „Dritten Sektor" etwa auf die eine Weise zu fassen und auf eine andere nicht, das sagt etwas darüber aus, welche Perspektive welcher Wissenschaft hier am Werke ist und welche kulturellen Kontexte – meist wie selbstverständlich – vorausgesetzt werden und dann auch vom wissenschaftlichen Individuum – wieder meistens nicht eigens reflektiert – geteilt werden. Im

38 Das lässt sich in Bonn etwa an dem „Zentrum für Religion und Gesellschaft" ablesen, für das die Evangelisch-theologische Fakultät gerade einen „Master of Arts in Ecumenical Studies" in die Akkreditierung geschickt hat.

Strukturplan unserer Fakultät für die Jahre 2006 bis 2010 ist das so ausgedrückt: „Es ist (...) Aufgabe [der Evangelisch-theologischen Fakultät], das Evangelische im Kontext der Geistes- und Sozialwissenschaften als Bestandteil gegenwärtiger und geschichtlich gewordener Kultur verständlich zu machen und gleichzeitig Fragen an die jeweilige Kultur zu formulieren (etwa im Hinblick auf das Verständnis politischer Freiheit, ethischer Orientierung und der Ziele allgemeiner Bildung)."[39] Theologie hat in bestimmter Hinsicht einen Realitätsvorsprung. Michael Meyer-Blanck hat im Semestereröffnungsvortrag 2004 zu Beginn seiner Tätigkeit als Dekan darauf hingewiesen: „Nur als Theologien bilden die Wissenschaften von den Religionen reale Differenzen in der Kultur ab."[40]

Am Beispiel der Werte[41] sei der Sachverhalt exemplifiziert: Eine sich als interesselos verstehende wissenschaftliche Perspektive wird die Werte entweder als Gegebenheiten nehmen können oder auf anderes (psychische Dispositionen und vor allem soziale Konventionen etwa) zurückführen. Höchstens die Philosophie wird auch nach der Bedingung der Möglichkeit des Denkens von Werten fragen. Die Theologie hingegen nimmt nun ein spezifisches Interesse, nämlich das religiöse Interesse einer Religion, genauer noch: einer Konfession in dieser Religion, mit hinzu. Und da zeigt sich: Der Wertebegriff selbst kann von Religion noch einmal problematisiert werden. Nicht so, dass Werte eben als von Gott gegeben gedacht sind, da würden sie nur noch einmal eben auf eine andere Instanz als etwa die der sozialen Konvention zurückgeführt. Mit der religiösen Instanz hingegen steht noch einmal der gesamte Wertebezug auf dem Spiel, nicht bezüglich der Möglichkeit von Werten, wie die Philosophie kritisieren mag, sondern hinsichtlich der Reichweite der Wertevorstellung.

Unter Rekurs auf die Denktraditionen der evangelischen Theologie lässt sich das so formulieren: Der Wertebezug, der Versuch der Werteorientierung, so unausweichlich und berechtigt er auch ist, scheitert typischerweise, er scheitert typischerweise gerade da, wo dieser Wertebezug demonstrativ gemacht wird, wo er rein durchgeführt werden soll, wo er alles durchdringen soll wie in jenen moralischen Anstalten des „Dritten Sektors". Werte sind ambivalent. Sie dienen der Kommunizierbarkeit von Erfahrung für den gemeinsamen Diskurs. Die Erfahrung, die dem Wertediskurs vorausliegt, hat jedoch den Charakter subjektiver Erfahrung von Wahrheit in szenischen Bildern: Es ist das Erleben, dass eine erfahrene Szene genau passt auf die eigenen Gegenwart. Die alte Rede der Begegnung von Gott und Mensch mit ihren mythischen Bildern aus grauer Vorzeit, sie wird

39 Strukturplan der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn (Ms. v. 30 Juni 2006), 7.

40 Michael Meyer-Blanck, „...religiös unmusikalisch"? Zum Nutzen theologischer Bildung in Wissenschaft und Beruf, Semestereröffnungsvortrag vom 11. Oktober 2004, (http://www.uni-bonn.de/www/Evangelische_Theologie/Dekanat/Dekanatsrede_WS_2004_2005.html).

41 Vgl. Gerhard Wegner, Wirtschafts-Werte. Wertschöpfung oder Begeisterung?, Berlin 2006.

durchsichtig auf die eigene Lage: Du bist der Mann – du bist die Frau, für dich ist das geschehen, es betrifft mich und meine Welt heute. Unter diesen Szenen, die sich bewahrheiten, sind – im Blick auf die Wertefrage – gerade solche Szenen bedeutsam, die unterscheiden zwischen Person und dem wertebezogenen Tun. Das tun etwa die Szene von der Schaffung des Menschen in Gottebenbildlichkeit noch vor und unabhängig von seinem Tun oder das Bild von der Rechtfertigung des Sünders im Glauben an Jesus Christus. Theologie exegetisiert die Schriften, die diese Szenen beinhalten, welche sich für die Christenheit bewährt haben. Sie fördert, dass diese Szenen eingespielt werden in die Erfahrung von Wahrheit, und nicht zuletzt gibt es in der Erfahrung von Wahrheit solcher Erfahrung, die die Tyrannei der Werte relativiert.[42]

So regt die Perspektive der „Dritte-Sektor"-Theorie die (Praktische) Theologie dazu an, die Aufgabe der Theologie erneut in den Blick zu nehmen und noch einmal auch in Teilen anders zu formulieren. Der Blick auf das neuzeitliche Christentum und seine Institutionen[43] bekommt mit der Theorie des „Dritten Sektors" eine organisationsbezogene Präzisierung. Auch die universitäre (Praktische) Theologie wird in Zukunft ihren Organisationscharakter ausarbeiten und stärken müssen. Jedenfalls dürfte für sie das hilfreich sein, wenn sie sich ihrer Mitverantwortung für das öffentliche, das kirchliche und dann auch das private Christentum stellen will.

42 Ulrich H. J. Körtner, Wirken mit Werten. Theologische Erwägungen zum Jahresthema der Diakonie 2003, in: Diakonisches Werk der EKD (Hrsg.), Danken und Dienen, Stuttgart 2003, 26-32; Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ‚Tyrannei der Werte' in: Carl Schmidt / Eberhard Jüngel / Sepp Schelz, Die Tyrannei der Werte, Hamburg 1979, 45-109. Vgl. für eine Rehabilitation des Wertbegriffs in der Theologie Hartmut Kress, Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs, Stuttgart / Berlin / Köln 1996.

43 Vgl. dazu das ausführliche Kapitel „Institution" bei Rössler (Anm. 1), 458-489, während die Aussagen zur Organisation in diesem Buch sich verstreut finden und weniger theoriegesättigt sind.

Martin Honecker

Menschenwürde in Medizin und Pflege

Offenkundig gibt es Mängel und Defizite im Umgang mit der Menschenwürde im Pflegebereich. In einem Kommentar ist von „Pflegeskandalen" die Rede. 500.000 Alte leben in deutschen Heimen, 150.000 droht Decubitus, 120.000 bekommen zu wenig zu essen und zu trinken, mehr als 25.000 werden ohne Rechtsgrundlage eingesperrt und ans Bett gefesselt. Die Würde und Selbstbestimmung Pflegebedürftiger wird also immer wieder missachtet. Es mangelt an Lebensqualität. Die Mängelliste wäre noch um die soziale Betreuung zu verlängern. Es soll hier keine Mängelliste erstellt werden und auch nicht eine Bestandsaufnahme dieses Problems vorgelegt werden.[1] Die Ursachen und Gründe sind auch recht unterschiedlich. Es gibt individuelles Fehlverhalten. Dann geht es um ein individualethisches Problem. Oft genug hat es freilich auch strukturelle Gründe: zu wenig und überlastetes Pflegepersonal, finanzieller Mangel, Defizite der Organisation und unzureichende Ausbildung, schlechte Bezahlung der Pflegedienstleistenden, Überbürokratisierung. Viele dieser Mängel und Schwächen sind bekannt. Die Prognosen im Ausblick auf die Zukunft sind noch düsterer. Die demographische Entwicklung wird nämlich mehr Menschen ein höheres Lebensalter erreichen lassen. Damit wächst auch die Zahl der Demenzerkrankungen, der Alzheimerpatienten. Zur Folge hat dies nicht nur finanzielle Belastungen. Zugleich verringert sich nämlich die jüngere Bevölkerung und damit die Zahl derer, die als Pflegekräfte tätig werden können. Dabei ist noch nicht einmal die Frage berücksichtigt, ob überhaupt genügend geeignete Menschen solche Pflegeberufe ergreifen werden. Nicht allein schon die Beschwörung der Menschenwürde und das Pochen auf eine strikte Einhaltung der Grundnorm des Grundgesetzes löst in dieser Situation allerdings die Probleme. Vielmehr bedarf es konkreter Maßnahmen und politischer Entscheidungen. Die anerkannten menschenrechtlichen Verpflichtungen werden üblicherweise heute mit der Pflichtentrias „achten, schützen, gewährleisten" (englisch: respect, protect, fulfil) umschrieben. Die Erfüllung dieser Verpflichtung ist nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen. Vielmehr geht es um eine Besinnung auf das Prinzipielle und um Gedanken zu Reichweite und Grenzen einer Berufung auf die

1 Valentin Aichele und Jakob Schneider, (Soziale Menschenrechte älterer Personen in Pflege. Deutsches Institut für Menschenrechte, ²2006) haben eine Studie zum Thema erarbeitet und veröffentlicht. In dieser Studie werden die völkerrechtlichen Gewährleistungen der Rechte älterer Menschen auf Pflege und angemessene Unterbringung sowie Rechtsanspruch und Pflegewirklichkeit der Altenpflege in Deutschland untersucht. Auf diese Studie ist im Blick auf die Bestandsaufnahme zu verweisen.

Menschenwürde.

(1) Menschenwürde gilt als ein „verfassungsrechtlicher Schlüsselbegriff" (Roman Herzog). Menschenwürde ist ein großes Wort.[2] Sie ist die *Grundnorm* des Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt." Die bemerkenswerte Entstehungsgeschichte des Eingangssatzes der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland ist hier nicht darzustellen. Ursprünglich ist und war die Orientierung an der Menschenwürde zunächst einmal eine Reaktion auf die entwürdigenden Unmenschlichkeiten des nationalsozialistischen Totalitarismus. Menschenunwürdige Handlungen waren Ausrottung, Versklavung, Zwangsverschleppung, Folterung, Freiheitsberaubung, Verfolgung aus rassischen, religiösen und politischen Gründen (Kontrollratsgesetz Nr. 10, Art II Nr. 1 c). Solche Erfahrungen führen dazu, die Menschenwürde für unantastbar zu erklären.
In der gegenwärtigen aktuellen Debatte geht es um Auslegung und Reichweite des Grundsatzes der Menschenwürde bezogen auf konkrete Sachverhalte. Menschenwürde bezeichnet den sittlichen Eigenwert des Menschen, der unverlierbar ist. Sie ist Inbegriff des Personseins. Zugleich ist die Würde des Menschen ein sperriges und strittiges Wort.[3] Kein Wunder, dass um ihre Auslegung unter Verfassungsinterpreten derzeit gestritten wird. Heute beruft man sich nämlich in vielen Kontroversen auf die Menschenwürde, unter der Annahme, dass damit das letzte Wort gesprochen und die Sache entschieden sei.
Veranschaulichen wir uns daher, in welcherlei unterschiedlichen Zusammenhängen das Argument der Menschenwürde benutzt wird.[4] Besonders intensiv diskutiert wird die Geltung der Menschenwürde bei der Bewertung vorgeburtlichen menschlichen Lebens. Welchen Stellenwert hat die Menschenwürde im Blick auf den Schutz des vorgeburtlichen Lebens, bei der Stammzellforschung, beim therapeutischen Klonen, dem Zellkerntransfer und in der Präimplantationsdiagnostik? Genauso heftig wird über die Grenzen, welche die Grundnorm, der Grundwert der Menschenwürde zieht, am Lebensende diskutiert. Würde verlangt die Achtung der Selbstbestimmung der Person. Es geht dann um das Selbstbestimmungsrecht, die Autonomie des Patienten im Blick auf men-

2 Vgl. zu der verfassungsrechtlichen Sicht von Menschenwürde die Art. Menschenwürde, in: Evangelisches Staatslexikon, [4]2006, 1516 – 1525 (Hans-Michael Heinig) und [3]1987, 2132 – 2136 (Reinhold Zippelius).

3 Vgl. Stefan Heuser, Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Münster, 2004. Die Konrad-Adenauer-Stiftung hat eine programmatische Studie (2006) „Im Zentrum: Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung. Christliche Ethik als Orientierungshilfe", (Hrsgg. v. Bernhard Vogel), veröffentlicht.

4 Vgl. Peter Dabrock / Lars Klinert / Stefanie Schardien, Menschenwürde und Lebensschutz, 2004, 63-115, (Die Menschenwürde-Konzeption im Umfeld der Theologie).

schenwürdiges Sterben und Lebensbeendigung. Vor kurzem erschien in der FAZ eine Todesanzeige: NN „ist in Würde verstorben". Anscheinend ist ein Sterben in Würde nicht selbstverständlich!

Aber auch zwischen Beginn und Ende des Lebens, zwischen Geburt und Tod gibt es zahlreiche Anlässe, um über Geltung der Menschenwürde zu debattieren. Aktuell gestritten wird um die Vereinbarkeit der Verwendung der Folter mit der Menschenwürde des Täters. Werden Wehrdienstleistende in der Ausbildung in ihrer Menschenwürde durch Vorgesetzte verletzt (Fall „Coesfeld")? Oder ist z.B. eine öffentliche Zurschaustellung und das Verächtlichmachen von Menschen im Fernsehen mit der Menschenwürde vereinbar? Es gibt zudem auch eine Selbstpreisgabe der Menschenwürde durch öffentliche Zurschaustellung und Beschämung einer Person. Sodann werden soziale Leistungen und Maßnahmen, aber auch Arbeitsverhältnisse, daraufhin überprüft, ob sie menschenwürdig sind. Es gibt auch eine menschenunwürdige Not. Daher verletzt große materielle Not ebenfalls die Menschenwürde im Sinne des Artikels 1 Grundgesetz, wobei dann noch das Sozialstaatsprinzip (Artikel 20 I) mit zu berücksichtigen ist. Die Wahrung der Menschenwürde ist auch ein Kriterium im Strafverfahren und Strafvollzug. Im Persönlichkeitsrecht greift ebenfalls die Menschenwürde, wenn Verletzungen der Privatsphäre und Versuche, jemandem zum „gläsernen Menschen" zu machen, untersagt werden. Dem Schutz der Menschenwürde unterliegen auch medizinische Daten und ärztliche Unterlagen, wie die umfassende Registrierung persönlicher Daten vertraulich zu halten ist.

Das sind nur Beispiele und Anwendungsfelder. Gesetzgebung und Rechtsprechung haben inzwischen den Würdebegriff mithilfe einer ausgefeilten Kasuistik konkretisiert. Auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte hat 1948 festgestellt: Alle Menschen sind „frei und gleich an Würde geboren." (Artikel 1). Allerdings ist der *Begriff* der Würde keineswegs eindeutig und als solcher klar. Das hat seinen Grund in den unterschiedlichen *Wurzeln* des Würdeverständnisses. Die Antike, Cicero, kennt Würde im Sinne einer *dignitas*, einer Ehre, die einem Amtsträger oder einem Menschen zukommt. Das klingt in Worten wie „Ehrwürden" oder „Hochwürden" nach; solche Würde war ständisch bezogen. Sie war Ehre, Würde eines Standesangehörigen. Stoische Überlegungen weiten die Würde auf alle Menschen aus. Die Aufklärung hat dann bewusst die Menschenwürde egalisiert und die Gleichheit modernen Würdeverständnisses geprägt.

Zwei Ansätze sind besonders bedeutsam geworden: Die biblisch-christliche Sicht des Menschen und Kants Deutung. Nach christlicher Lehre ist jeder Mensch Geschöpf Gottes; er ist Bild Gottes, *imago dei* (1. Mose 1, 27). Nach *Kant* gründet Würde in der sittlichen Autonomie der Menschen. Dinge haben einen Preis und einen Wert, nur der Mensch hat „Würde, das ist unbedingter, unvergleichbarer Wert". Für Kant wird die Würde eines Menschen verletzt, wenn er nicht als Selbstzweck geachtet, sondern als

Mittel benutzt wird. Die Selbstzweckformel und das Instrumentalisierungsverbot verdanken wir Kant.
In einer religiös pluralistischen Gesellschaft in einem zur weltanschaulichen und religiösen Neutralität verpflichteten Staat kann jedoch der *säkulare* Staat nicht eine bestimmte Deutung der Menschenwürdeformel, sei es die christliche oder die kantische, verfassungsrechtlich und juristisch zur einzig verbindlichen machen. Vielmehr gilt es heute unterschiedliche Bedürfnisse, Interessen und Wünschen zu unterscheiden. Die Sensibilität für Menschenrechtsverletzungen ist also verursacht durch negative geschichtliche Erfahrungen des totalitären Regimes. Der Kontext hat sich jedoch verändert. Darum tut sich häufig ein Widerspruch zwischen der Rhetorik, nach welcher Menschenwürde unantastbar ist, und der Alltagswirklichkeit auf. Provozierend wird dann dem Satz des Grundgesetzes die Gegenposition konfrontiert: „Die Würde des Menschen ist antastbar."[5] Immer wieder klaffen unübersehbar Abgründe zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen Idee und Praxis.
Eine Ursache dieser Kluft ist, dass Menschenwürde zwar als hehres Wort gebraucht, aber als abstrakter Gedanke, als bloße Idee begriffen wird. Daher ist Menschenwürde als Grundnorm im Konkreten stets zu verbinden mit *Grundrechten*, wie dem Recht auf Leben, dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht, dem Diskriminierungsverbot (Artikel 33) und den Freiheitsgarantien (Artikel 2, 4, 5, 6I) wie der Verpflichtung einer Abwendung menschenunwürdiger Not. Der Menschenwürdegehalt der einzelnen Grundrechte ist zu erheben. So sieht es auch das Grundgesetz: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft und der Gerechtigkeit in der Welt." (Artikel 1 II Grundgesetz) Zu den Handlungspflichten des Staates gehört deswegen die Sicherung der Mindestvoraussetzungen für ein menschenwürdiges Dasein aller Bürger. Soviel zum Fundamentalen. Im Folgenden seien drei Probleme bei der Berufung auf die Menschenwürde herausgegriffen und erörtert.

(2) Nach den bisherigen Überlegungen zu Entstehung und Anwendungsbereichen der Menschenwürdeformel wird verständlich, dass und warum sowohl die Gefahr der *Überbestimmung* als auch der *Unterbestimmung* der Menschenwürde besteht. Oft beruft man sich nämlich auf die Achtung der Menschenwürde, um einen letzten unbedingten Anspruch damit zum Ausdruck zu bringen und durchzusetzen. Im Bilde gesprochen: Zwar könnte man auch nur mit einer Münze zahlen, aber man legt den höchsten Geldschein auf den Tisch. Statt von Verletzung der Menschenwürde könnte man auch von Missachtung der Grundfreiheiten der Person, Eingriffen in die Gesundheit und körperliche Unversehrtheit oder Beeinträchtigung von Persönlichkeitsrechten oder Ähnlichem spre-

5 Franz Josef Wetz, „Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation", 1998.

chen. Ein derartiger inflationärer Gebrauch der Menschenwürde entwertet diese freilich. Denn wenn man Standpunkte oder Verhaltensweisen, die man entschieden ablehnt, dadurch kategorisch widerlegen will, dass man behauptet und erklärt, diese seien mit der Menschenwürde nicht vereinbar, dann erspart man sich scheinbar jede weitere und ausführlichere Argumentation und Begründung. Die Sache gilt bereits mit diesem Hinweis als geklärt. Als Beispiel verweise ich nur auf die These, Klonen oder Kerntransfer in die Keimbahn seien mit der Menschenwürde unvereinbar. Ob diese Aussage zutreffend ist, ist freilich schwerer zu begründen. Die Antwort scheint damit festzustehen. Bei kritischen Rückfragen muss man jedoch Gründe nennen. Es ist also vor einem inflationären Gebrauch des Menschenwürde-Arguments zu warnen. Denn dadurch kann Menschenwürde leicht zu einer bloßen Leerformel werden.
Ebenso ist freilich eine *Unterbestimmung* zu vermeiden, wie sie im Wort „Leerformel" zur Sprache kommt. Menschenwürde gilt dann als hohes Ideal, als reine „Begriffsschablone", als Anspruch, der allerdings in der Realität nicht einzulösen sei. Man sprach sogar von der Menschenwürde als „Wanderdüne ohne Halt" (Christian Starck), weil sie ganz unterschiedliche individuelle und soziale Ansprüche legitimieren soll und könne. Im Blick auf beide Extreme im Umgang mit der Menschenwürde ist es notwendig, das richtige *Maß*, die rechte Mitte zu suchen und zu finden. Von Menschenwürde ist dann zu reden, wenn die Integrität und das Personsein des Menschen auf dem Spiel stehen. In diesem Fall ist überdies klarer zu erkennen und anzusprechen, was eindeutig gegen die Menschenwürde verstößt, was menschenunwürdig ist, als dass sich konkrete Einzelforderungen und Normen unmittelbar aus der Grundnorm der Menschenwürde ableiten und deduzieren ließen. Darum ist die Verknüpfung der Menschenwürde mit einzelnen Menschenrechten und Grundrechten grundsätzlich geboten. Menschenrechte sind eine Funktion der Menschenwürde und ermöglichen deren Anwendung.
Menschenwürde ist als Grundnorm ein Grenzbegriff, der Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaft verbindet.

(3) Damit ergibt sich ein weiteres Problem. Eingangs wurde bereits an die verschiedenen Wurzeln des Menschenwürde-Gedankens erinnert. Von diesen anthropologischen Einflüssen hat jedoch keiner Deutungsmonopol. Wenn nämlich die Achtung der Menschenwürde beansprucht, *universal*, für jeden Menschen zu gelten, dann muss er offen sein für unterschiedliche Interpretationen und Deutungen. Das besagt das Wort „*Universalität*". Das Grundgesetz gilt für Jeden, für Christen wie Nichtchristen, für Muslime und Agnostiker. Menschenrechte sind weltweit, global verbindlich, auch außerhalb des Geltungsbereichs des Grundgesetzes. Folglich ist der Umgang mit Menschenwürde begründungsoffen und interpretationsfähig für unterschiedliche philosophische und theologische Sichtweisen, auch wenn die Achtung der Menschenwürde gleichwohl jedermann verpflichtet.

Das hat Auswirkungen und Konsequenzen. Aus der Menschenwürde und der gleichen Würde aller Menschen folgt beispielsweise die Gleichheit von Mann und Frau. Der Gleichheitsgrundsatz gilt auch für Muslime. Oder: Aus der Menschenwürde ergibt sich ein Imperativ der Solidarität. Diskriminierung, aus welchen Gründen auch immer, beispielsweise Alterdiskriminierung, verstoßen gegen die Menschenwürde. Aus der Einsicht, dass die Verpflichtung zur Achtung der Menschenwürde nicht auf der Identifikation mit einer bestimmten Auslegung beruht, ergibt sich, dass Menschenwürde weder auf die aufgeklärte und idealistische Freiheitsidee noch auf das christliche Menschenbild faktisch festgelegt ist. Das führt zu einer Spannung zwischen Universalität und Partikularität.

Denn auch der christliche *Glaube* erhebt einen Universalitätsanspruch. Verwiesen sei nur auf den Missionsauftrag in Mt 28. Der Glaube sieht in jedem Menschen Gottes Geschöpf und verkündet allen Menschen Heil und Erlösung. Die Kurzformel dafür lautet *Gottebenbildlichkeit*, *imago dei*. Die Gottebenbildlichkeit ist historisch gesehen *eine* der Wurzeln des Menschenwürde-Gedankens. Dabei geht es um eine Glaubensaussage nicht um ein Postulat der Vernunft. Die Gottebenbildlichkeit findet sich im biblischen Zeugnis, sie ist kein Ergebnis rationaler Überlegungen und Einsichten. Nun hat die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte ganz unterschiedliche Vorstellungen mit der Formel *„imago dei"* verbunden. Man fand Gottebenbildlichkeit im Geist, in der Vernunft des Menschen oder in der Sprache oder in der Freiheit. Neben der Geistsseele wurde der aufrechte Gang des Menschen und seine Herrschaft über Tiere und Natur, das *dominium terrae* von 1. Mose 1,26 namhaft gemacht, aber auch das Verwiesensein auf Gott, der Transzendenzbezug oder die Mitmenschlichkeit, die Relation von Menschen, exemplarisch erkennbar in der Beziehung von Mann und Frau. Das alles ist nicht weiter zu erörtern. Von Gottes Ebenbild kann man nämlich nur sprechen, wenn man den Menschen in Beziehung zu *Gott* setzt, das heißt, wenn man an Gott glaubt. Im Zeitalter des Atheismus kann man diese Voraussetzung nicht mehr allgemein voraussetzen und unterstellen. Zwar ist jeder Mensch ohne Ansehen von Geschlecht, Rasse, ethnischer Zugehörigkeit, Alter und Weltanschauung Gottes Geschöpf und trägt darum Gottes Bild. Diesen Glauben teilt aber nicht jeder Mensch.

Gottebenbildlichkeit ist freilich nicht die einzige Aussage der Bibel und des christlichen Glaubens über den Menschen. Der Mensch ist zwar Geschöpf, aber gefallenes Geschöpf, Sünder. Das Sündersein hebt die Gottebenbildlichkeit zwar nicht auf. Aber Gottebenbildlichkeit ist keine Garantie dafür, dass der Mensch nicht dem Bösen verfallen kann und verfällt. Daher ist er auf Gnade, auf Gottes erlösendes Handeln angewiesen. Er ist ferner in seinem Leben unterwegs. Er ist nicht „fertig". Man mag dies den „Transzendenzbezug" des Menschen nennen. Der Mensch ist Wesen der Hoffnung. Zukunfts- und Transzendenzbezug lassen auf Erlösung vertrauen. Der Mensch existiert in seinem Verhältnis zu Gott in

der *Zeit*. Er kommt als Geschöpf von Gott her, er vertraut in der Gegenwart auf Gottes Gnade und hofft in der Zukunft auf Vollendung.
Das sichtbare Bild Gottes ist sogar in der Aufnahme des alttestamentlichen Begriffs nach neutestamentlichem Zeugnis Jesus Christus. Der christliche Glaube verbindet durch dieses Bekenntnis in seiner Sicht des Menschen Gott und Mensch in der Person des Erlösers. Man kann den Glauben folglich nicht reduzieren auf eine innerweltliche Orientierung an der Menschenwürde.
Inhaltlich allerdings stimmen Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde überein. Die *Differenz,* die zwischen beiden Begriffen wegen des Glaubens an Gott und an Gottes Handeln sich zeigt, sollte freilich nicht übersehen werden. Das besagt, dass einerseits die allgemeine Geltung und Verpflichtung der Menschenwürde-Idee nicht von der Anerkennung und Akzeptanz des christlichen Glaubens abhängen. Die Entsprechung von Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde begründet kein Monopol des Glaubens auf Deutung der Menschenwürde. Man sollte sich daher vor einer christlichen Vereinnahmung der Menschenwürde-Begriffs hüten. Die Verbindlichkeit, die Begründung der Menschenwürde hängt nicht vom Glauben ab. Andererseits ist der christliche Beitrag zur Herausbildung und Verwirklichung des Gedankens der Menschenwürde auch nicht zu verschweigen. Der christliche Glaube hat sehr wohl ein Recht auf Mitsprache bei der Deutung des Menschenwürde-Gedankens. Denn verfassungsrechtlich betrachtet sind Religions- und Glaubenfreiheit Folgerungen und Implikat aus der Menschenwürde. Kirchen und Christen sollten daher ihre Sicht durchaus in die öffentliche Diskussion einbringen. Eine derartige Verbindung von Universalität des ethischen Grundprinzips der Menschenwürde und partikularer Deutung aus der Perspektive des Glaubens mag man „Transpartikularisierung" (Peter Dabrock) nennen. Transpartikularisierung überschreitet eine bestimmte partikulare Auslegung hin auf das Allgemeine, auf das Universale. Voraussetzung ist dabei jedoch eine „Differenzsensibilität", d.h. Gespür für den Unterscheid zwischen Glauben einerseits, ethischen Grundsätzen und rechtlichen Normen andererseits.

(4) In der Debatte wurde ferner gelegentlich eine Antithese, eine Alternative zwischen einer *Ethik der Würde* oder einer *Ethik der Interessen* unterstellt. Die These lautet dann, eine Ethik der Würde gehe aus von der Unantastbarkeit der Person. Sie nehme in dieser Hinsicht eine absolute Position ein. In der Fachsprache nennt man diese Argumentation und Position „deontologisch", absolut verpflichtend. Eine Ethik der Interessen nehme hingegen eine Abwägung verschiedener Interessen und Güter vor. Für sie sei die Würde nicht per se unantastbar. Vielmehr könne die Würde aufgrund von Interessenabwägungen und infolge der Berücksichtigung von Präferenzen eingeschränkt werden. Repräsentativ für diese Position ist der Utilitarismus mit Folgeabschätzungen; bekannt wurde diese Sicht

durch den Präferenzutilitarismus Peter Singers. Fachterminologisch nennt man diese Argumentation „teleologisch" oder „konsequentialistisch", d.h. ziel- und ergebnisgerichtet.
Nun ist in der Tat zunächst einmal festzustellen, dass dieser Unterschied in Ansatz und Argumentation vorhanden ist. Bedeutet dies freilich einen vollständigen Gegensatz? Festzuhalten ist freilich, dass die Würde des Menschen nicht auf seinen Eigenschaften beruht und nicht durch seine eigenen Leistungen begründet wird. Würde hat der Mensch vielmehr als Person. Darum zählt die Menschenwürde auch zu den nicht verwirkbaren Grundrechten (Grundgesetz Artikel 18). Würde ist auch nicht mit Lebensqualität gleichzusetzen. Denn sonst würde eine Einbuße an Lebensqualität einen Verlust an Würde bewirken. Auch bezeichnet Würde die Person im Ganzen. Der Mensch als solcher hat Würde; Würde ist nicht bloß ein Teil des Menschen. Interessen richten sich hingegen auf Einzelnes. Menschen haben jeweils unterschiedliche Interessen, Wünsche, Bedürfnisse. Insofern kann in der Tat eine Ethik der Interessen nicht eine Ethik der Würde ersetzen. Aber die Grundorientierung an der Menschenwürde schließt doch bei der Anwendung im konkreten Einzelfall Interessenabwägung auch nicht aus. In der Lebenswirklichkeit sind sogar oftmals Abwägungen unvermeidlich, man muss klären und entscheiden, welche Maßnahmen angemessen sind, ob man eine Therapie durchführen soll, ob Rechtsgüter verletzt werden usw. Bei derartigen Abwägungen ist deren Vereinbarkeit mit der Menschenwürde zu prüfen. Die Anerkennung der Grundnorm der Menschenwürde schließt somit keineswegs Abwägungen grundsätzlich aus.

(5) Menschenwürde in der *Pflege* ist das Thema, auf das nun noch zurückzukommen ist. Staat und Gesellschaft sind hier angesprochen. Wer Staat und noch mehr wer Gesellschaft sagt, erklärt damit: Das sind wir alle, das ist jeder Bürger.
Der *Staat* hat einmal die Aufgabe, Menschenwürde- und Menschenrechtsverletzungen zu verhindern, abzuwehren und zu beseitigen. Er hat eine Schutzverantwortung und Gestaltungsaufgabe. Der Staat muss eingreifen, wenn fundamentale Rechte missachtet und verkürzt werden. Er ist zuständig für Rechtsschutz und er hat menschenunwürdige Zustände zu beseitigen. Wie schon erwähnt: Altersdiskriminierung und Menschenwürde sind unvereinbar. Diese Feststellung hindert allerdings nicht daran, zu prüfen, welche Maßnahmen sinnvoll, notwendig und kostengünstig sind. Eine besondere Hilfs- und Fürsorgepflicht hat der Staat gegenüber besonders Schutzbedürftigen, wie Kindern, Behinderten, kranken und hilflosen Menschen. Der christliche Glaube nennt diese Hilfs- und Fürsorgepflicht „Option für die Schwachen".
Die *Gesellschaft*, und das besagt: jeder Bürger ist allein schon aufgrund seiner Mitmenschlichkeit angesprochen und beansprucht. Es gilt Sensibilität für Hilfsbedürftigkeit und für die Respektierung von Menschenwürde zu

wecken und einzuüben. Sensibilität meint Achtsamkeit, meint den Blick gewinnen für Notlagen und Herausforderungen. Dafür bedarf es einer ethischen Haltung, der Wahrnehmungsfähigkeit und des Willens, hinzusehen und sich nicht abzuwenden. Erinnert sei an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in Lk 15. Hinsichtlich der anthropologischen Begründung, also des Menschenbildes, ist Voraussetzung ein kommunikatives, nicht ein individualistisches Verständnis des Menschen. Wir sind als Menschen Mitmenschen. *Mitmenschlichkeit* und *Solidarität* sind also Grundbedingungen der Achtung der Menschenwürde. In der theologischen Anthropologie wird darum ein relationales und responsives Verständnis des Menschen vertreten. Der Mensch ist ein Wesen der Beziehung, der Antwort und damit der Verantwortung. Evangelische Theologie geht aus von der Mitmenschlichkeit, davon, dass Menschen aufeinander angewiesen sind. Mitmenschlichkeit äußert sich als Zuwendung zum Anderen und vor allem im Engagement für besonders Hilfsbedürftige. In ihren diakonischen und karitativen Aktivitäten und Einrichtungen praktizieren Kirchen und Christen daher mit der Pflege pflegebedürftiger Menschen Mitmenschlichkeit – und Seelsorge. Mitmenschlichkeit besagt daher das Gleiche wie tätige *Nächstenliebe*. Damit sind letzter Grund und entscheidendes Motiv christlichen Engagements und Einsatz im Pflegebereich genannt: Nächstenliebe, christliche Nächstenliebe aus der Überzeugung und in der Kraft des Glaubens.

Ulrich Mack

Das Problem einer ethischen Entscheidung für Eltern eines Kindes auf der Intensivstation

Zusammenfassung: Dieser Beitrag will vermitteln, welches Maß an Hilflosigkeit, Ohnmacht, welche Last das Leben Eltern unvorbereitet zumutet; wie es Eltern aber doch schaffen können, diese Grenzsituation menschlicher Belastung als Aufgabe wahrzunehmen und verantwortungsvoll mit dem Konflikt einer ethischen Entscheidung umzugehen; wie wichtig und hilfreich die Auseinandersetzung mit existentiellen Fragen und dem eigenen Glauben in dieser Ausnahmesituation für sie werden kann; welche Aufgaben und Konsequenzen sich für die Seelsorge ergeben.

Im Folgenden soll die Situation von Eltern beschrieben werden, die im Rahmen des Krankheitsverlaufs ihres Kindes auf der Intensivstation einer Kinderklinik mit dem Problem einer ethischen Entscheidung konfrontiert werden und damit umgehen lernen müssen. Dann wird in einer allgemeinen Form der Prozess der Auseinandersetzung der Eltern mit der ethischen Dilemmasituation aufgezeigt. Dabei wird auf zentrale Themenfelder hingewiesen, die die Eltern darin unterstützen können, tragfähige Entscheidungen zum Wohle des Kindes und ihrer selbst zu finden. Schließlich werden einige, sich hieraus ergebenden Konsequenzen und Aufgaben für die Seelsorge benannt.

1. Gründe für den besonderen Ruf nach einer medizinischen Ethik

Im Wesentlichen gibt es zwei Entwicklungslinien in unserer Zeit, welche den Ruf nach *ethischen* Entscheidungen in medizinischen Grenzsituationen erforderlich machen. Einmal ist dies der Wegfall eines Konsenses für traditionelle, religiöse Werte und Normen in einer individualisierten und multikulturellen Gesellschaft. Und es ist vor allem die rasante medizinisch-technische Entwicklung, die die Gesellschaft und den Einzelnen vor Fragestellungen stellt, die es bislang noch nicht gegeben hat, die aber die Notwendigkeit einfordern, Entscheidungen zu treffen und Antworten zu finden.
In der Medizin-Ethik[1] kommen allgemeingültige moralische Prinzipien zur Anwendung, mit deren Hilfe versucht wird, für eine individuelle Krankheitssituation eine bestmögliche Lösung zu finden. Vier Prinzipien

1 Vgl., U. Wiesing (Hrsg.) (2004), Ethik in der Medizin: Ein Studienbuch, Stuttgart, 29-34.

bestimmen als moralische Grundlagen das ärztliche Handeln: Autonomie und Selbstbestimmung des Einzelnen respektieren; Schaden vermeiden; Gutes tun; Gerechtigkeit üben. Bei Kindern steht im Mittelpunkt der Entscheidung das Kindeswohl.

2. Eine Falldarstellung: Kind Nico

a. Die medizinische Situation

Nico kommt am 05.05.03 aus einem anderen Krankenhaus mit V.a. Shone-Komplex und hypoplastischem Linksherz zur weiteren Therapie auf die Kinderintensivstation. Am 12.06.03 wird eine Operation an der Hauptschlagader durchgeführt. Der postoperative Verlauf ist problemlos. Zum Nahrungsaufbau und in der Hoffnung, dass sich der linke Ventrikel vergrößert, wird das Kind am 25.06.03 ins Heimatkrankenhaus zurückverlegt.

Nico ist vom 15.07.03 bis zum 30.07.03 zur weiteren Diagnostik und Behandlung wieder in Tübingen. Es wird eine Herzkatheteruntersuchung durchgeführt und versucht, die Ernährung zu optimieren. Mit der Betreuung durch einen ambulanten Kinderkrankenpflegedienst wird er nach Hause entlassen.

Sechs Wochen später kommt Nico wieder auf Station. Es werden zwei Operationen mit der Hoffnung auf eine langfristige Besserung der Herzfunktion durchgeführt. Der postoperative Verlauf bleibt schwierig. Die Hoffnung auf eine Entwicklung der linken Herzkammer und der Mitralklappe erfüllt sich nicht. Es bleibt eine chronische Herz- und Ateminsuffizienz. Das Kind bleibt beatmungspflichtig.

Im Januar 2004 kommt eine Niereninsuffizienz dazu. Die Ausgangsvoraussetzungen für eine neue Operation zur Bildung einer Mitralklappe verschlechtern sich immer weiter. Zwei rasch aufeinander folgende Operationen im Mai können dem Kind nicht mehr wirklich helfen. Nico verstirbt am 23.05.04.

b. Die seelsorgerliche Situation

Bis Weihnachten 2003 ist die Stimmung der Familie eher positiv geprägt. Sogar eine Weihnachtsfeier für Nico ist möglich. Das Kind hat die bisherigen Operationen überlebt, sich immer wieder stabilisiert. Nach Weihnachten deuten sich Verschlechterungen an und die Eltern wünschen nun die Taufe. Die Taufe entlastet sie etwas von ihrer Verantwortung gegenüber Nico. Die Eltern wissen aus den Gesprächen mit den Ärzten, dass rasch wie möglich die nächste Herzoperation durchgeführt werden soll. Die Angst, er könnte nicht überleben, ist für die Eltern groß.

22.02.04. Die Eltern werden vom Arzt über den kritischen Zustand ihres Kindes informiert. Es wird ein möglicher Verzicht auf die geplante, weitere

Operation angesprochen. Im Gespräch sagt der Vater: „Wir können nicht über den Tod unseres Kindes entscheiden, wir müssen doch um sein Leben kämpfen."

Ich lade die Eltern zu einem gemeinsamen Gespräch ein, um folgende Leitfragen zu klären:

- Wie ist die medizinische Situation von Nico aus Sicht der Eltern?
- Welche medizinischen Maßnahmen wünschen sich die Eltern?
- Welche Möglichkeiten davon sind realistisch?
- Was wünschen die Eltern aus der Perspektive von Nico?
- Welcher Weg ist für Nico realistisch? Welcher Weg würde nur Leiden und Lebensverlängerung bedeuten?
- Welche Entscheidungen können die Eltern gemeinsam mitverantworten und tragen?

Der Vater fasst das Gespräch zusammen:

- Wir möchten eigentlich keine Operation, da wir Angst haben, dass Nico diese nicht überleben wird und das wäre das Schlimmste für uns. Lieber lassen wir ihn ohne OP sterben, d.h. wir würden uns lieber eine Zeit des Abschieds lassen bis Nico stirbt. Dem könnten wir am ehesten zustimmen.
- Wenn die Medizin nicht so weit wäre, wäre Nico schon längst gestorben, das wäre der natürliche Weg gewesen. Man versuchte bei Nico beide Herzkammern zu erhalten. Beide durchgeführten Operationen sind eigentlich nicht gelungen, sie haben sein Leben nur verlängert. Man versuchte ihn von der Beatmung wegzubekommen, das geht aber nicht wirklich. Es ist vielleicht nicht Gottes Wille, dass er lebt.
- Wir überlassen es Gott. Wenn Gott nicht will, dass es besser wird, dann nehmen wir das an. Die Taufe war uns sehr wichtig.
- Die ärztlichen Argumente haben jetzt für uns kein so absolutes Gewicht mehr, sie sind nicht mehr so übermächtig, wir verstehen jetzt die Situation viel besser und können aus eigener Sicht mitentscheiden.
- Für uns ist die gesamte Situation aus religiöser Sicht eine „Prüfung" – ich versuche mich in meinem Leben an die Gebote zu halten – den Sinn werden wir später erkennen.

Aus verschiedenen Gründen muss die Operation um vier Wochen verschoben werden. Für die Eltern ist dieser Zeitgewinn eine erlösende Mitteilung. Sie sind erleichtert.

30.03.04. In einer Pflegevisite wird ein medizinischer und psychosozialer Konsens erarbeitet und anschließend als Vorschlag den Eltern in einem

gemeinsamen Gespräch mitgeteilt:

Der Arzt erläutert ausführlich die medizinische Situation von Nico und stellt die Schwierigkeiten für weitere Behandlungsoptionen und die damit verbundenen prognostischen Perspektiven vor und rät von einer weiteren Operation ab.

Pflegeperson: „Wir möchten sie als Eltern darin unterstützen keine weitere Operation mehr zu wollen."

Seelsorger: „Gibt es eine medizinische Begründung, die es nahe legt, auf die Operation ganz zu verzichten; als Entscheidungskriterium für die Eltern, damit die Verantwortung und damit die Schuldfrage nicht bei den Eltern liegt, sie hätten Nico die letzte Chance nicht zugestanden?"

Arzt: „Im besten Fall übersteht Nico die Operation, er steht aber dann schon vor dem nächsten Eingriff. Die Gesamtsituation ist schwierig. Persönlich kann ich nur raten: Ich würde die OP nicht machen lassen, im Sinne von Nico, es wäre ihm gegenüber fair. Es wird nach der OP nicht viel anders sein als vorher."

Mutter: „Kommt er nach der Operation nicht von der Beatmung weg?"

Arzt: „Ich sehe da nur eine mäßige Chance. Sie möchten ihn doch so gerne unbeatmet auf den Arm nehmen."

Vater: „Je länger es geht, um so schwieriger ist die Entscheidung. Die Hoffnung ist da. Wenn er jetzt von der Beatmung wegkommt, wächst er vielleicht. Nach der zweiten Operation hat er sich gut entwickelt. Man denkt immer, es wird doch noch besser."

Arzt: „Die Gedeihstörungen sind besonders mit der Herzsituation und insbesondere mit den Nierenproblemen verbunden."

Vater: „Wenn die Bildung der Herzklappen möglich wäre, würde er dann zunehmen?"

Arzt: „Ihn von der Beatmung wegzunehmen und ein besseres Gedeihen zu erreichen ist unwahrscheinlich."

Vater: „Das Herz ist also nur durch den Druck im Herzen vergrößert?"

Mutter: „Wir möchten eigentlich die Operation. Wir haben Angst, es nicht tragen zu können, wenn wir ihm diese letzte Chance nicht geben."

Seelsorger: „Wie sähe der Alternativweg aus?"

Arzt: „Wir müssten die Intensivmaßnahmen besprechen, sehen was für Nico und die Eltern gut ist."

Vater: „Das Schlimme ist, dass alles so lange gedauert hat. Und jetzt soll die ganze Qual umsonst gewesen sein? Es ist schwer, dass das jetzt so endet. Wir hätten Nico gewünscht, dass er so zwei oder drei Jahre leben

darf. Wir hätten mit ihm dann etwas Schönes erleben können. So hat er gar nichts! Nur Qualen. Wenn es gar keine Hoffnung gibt, wenn Sie das sagen, dann würden wir das akzeptieren. Aber wenn ich ihn anschaue ist alles wieder anders, wir haben ihn ja zunehmend lieb gewonnen."

Seelsorger: „Wenn die Eltern sich für die Operation entscheiden, wie sieht da der zeitliche Rahmen aus?"

Arzt: „Man müsste die Operation ziemlich rasch durchführen, zu einem Zeitpunkt, wo Nico stabil genug ist.

Vater: „Wir sind jetzt – ich weiß auch nicht warum – eher für die OP. Wir hätten ihm sonst die letzte Chance nicht gegeben."

Mutter: „Das Vernünftigste wäre, nicht zu operieren. So zu denken ist für uns Eltern schwierig . Ein Außenstehender kann leichter sagen, ich würde mein Kind nicht operieren lassen. Als Eltern hat man sein Kind lieb, und die Hoffnung bleibt bis zum Schluss."

19.04.04. Gespräch der Eltern mit dem Seelsorger. Es gilt, das Dilemma der beiden möglichen Wege bewusst zu formulieren und abzuwägen: 1) Die Operation mit dem Risiko des Todes von Nico, aber der möglichen Chance auf eine Verbesserung der Lebenssituation; 2) Noch eine absehbare Zeit und ein paar gute Tage mit Nico zu haben, begleitet aber vom Abschiedsschmerz, weil das Sterben von Nico unausweichlich bevorstehen wird. Welcher Weg kann später eher getragen werden? Die Eltern bleiben bei dem Wunsch zur Operation.

20.04.04. Nico wird operiert. Um 18.30 Uhr ist klar, dass er die Operation zunächst überlebt hat; überall auf der Station herrscht große Erleichterung, alle waren den Tag über angespannt gewesen. Am nächsten Tag verschlechtern sich die Werte (Blutdruck, Herzfrequenz , keine Urinausscheidung), um 14.00 Uhr beginnt eine weitere Operation.
Es ist für die Eltern ein schlimmer Tag, sie bleiben wieder zu Hause, aber es ist für sie kaum aushaltbar, die erneute Ungewissheit ist zum Verzweifeln. Am Abend vorher konnten sie noch erleichtert sein: Sie hatten Nico die Chance zum Weiterleben gegeben, gegen alle ärztliche Vernunft, waren das Risiko eingegangen, und Nico hatte überlebt. Nun, einen Tag später, beginnt alles wieder von vorne, alles Hoffen und Bangen, alle Ängste. Abends um 21.00 Uhr kommt das Kind wieder aus dem OP.

22.04.04. Die Eltern sind froh, dass Nico wieder überlebt hat. Sie sind aber von der Anstrengung gezeichnet, ausgelaugt. Sie wollen die nächsten Tage nutzen, um sich zu erholen und Kraft zu schöpfen. Nicos Leben beginnt wieder neu, mit allen Unwägbarkeiten für die Zukunft.

05.05.04. Wir feiern zusammen mit den Eltern den ersten Geburtstag von

Nico.

13.05.04. Nico bekommt einen Herzschrittmacher implantiert. Die Mutter ist deprimiert. Es geht ihr alles zu schnell. Sie ist innerlich nicht darauf vorbereitet gewesen. Nico ist wieder leidlich stabil.

17.05.04. Gespräch des Seelsorgers mit den Eltern. Ihnen ist vom Arzt mitgeteilt worden, sich zu entscheiden, ob sie für Nico noch eine Bauchfelldialyse wollen oder nicht. Vom Verstand her wollen sie dies, da es wieder eine letzte Chance für ihn bedeutet. Vom Gefühl her wissen sie nicht genau, ob sie ihm dies noch zumuten sollen, da er schon so viel gelitten hat. Sie sind auch verzweifelt, weil jetzt alles Aushalten und Durchhalten, alle Operationen, auch der Herzschrittmacher, keine wirkliche Stabilisierung gebracht haben. Die Mutter hatte in der vergangenen Nacht einen Traum: Nico stand vor ihr und sagte: „Mama, ich kann und will nicht mehr." Dieses *Seelenbild* hat sie tief erschüttert und verunsichert – der Zustand von Nico ist bei der Mutter in der Seele angekommen. Die Eltern stehen vor der Frage: Sind diese Worte Auftrag für ein „Nein" zur Dialyse? Sie müssen nun gemeinsam zu einer Entscheidung finden, die sie im Sinne von Nico tragen können.
Es gilt zwei Unmöglichkeiten abzuwägen: Sich für die Dialyse entscheiden? Aus ärztlicher Sicht wäre das nur ein zeitlich begrenzter Entlastungsversuch. Wie es weitergeht ist dabei ungewiss.
Auf die Dialyse verzichten? Es wäre die Einstimmung in den Abschied, die Zustimmung zum Traum.
Die Eltern entscheiden sich für den Wunsch von Nico. Die Medikamente werden stufenweise reduziert, Nico wird ausreichend mit Nahrung und Flüssigkeit versorgt. Die Eltern wünschen, dass der Leidensweg jetzt nicht unnötig verlängert wird.

23.05.04. Nico ist verstorben. Die Eltern sind verzweifelt, können sich dennoch mit liebevoller Zuwendung von Nico verabschieden. Die Hoffnung, dass doch noch ein Wunder in letzter Minute wahr werden würde, war in den letzten Tagen immer wieder aufgelodert und hatte unendlich viel Kraft gekostet.
Es ist für die Eltern nun gut, Nico frei von Schmerzen bei Gott zu wissen. Der Traum von Nico hatte die Eltern auf diesen Abschied entscheidend vorbereitet.

3. Erfahrungsschritte der Eltern in der Krisensituation

a. Problemebenen zwischen Eltern und Medizin

Der Bruch zur Denkebene einer ethischen Visite, die es sich zur Aufgabe gestellt hat, nach ethischen Prinzipien einen Entscheidungskonsens zu

finden, besteht darin, dass Eltern nicht nach ethischen Prinzipien entscheiden. Ihre Entscheidungshilfen sind ihre Lebenserfahrung, die Liebe zu ihrem Kind, ihre Hoffnungen, ihre Angst vor Schuld. Ort der Entscheidung ist daher ihr Gewissen: Was können und dürfen wir wünschen, für uns, für unser Kind, was können wir aushalten, wie können wir die Konsequenzen später tragen?
Mit diesen inneren Kriterien stellen sie sich den Argumenten der Medizin, die mit Hilfe abstrakter Prinzipien gewonnen wurden.
Ein Grundproblem für das gegenseitige Verstehen liegt im vorhandenen Macht- und Autoritätsgefälle der Gesprächssituation. Eine Expertengruppe von professionellen Therapeuten und Begleitern legt den Eltern eine gemeinsam gewonnene Entscheidung vor, die die Eltern akzeptieren und der sie zustimmen sollen. Das nötigt den Eltern zunächst Respekt ab und sie brauchen Zeit ihre eigene Sichtweise diesen Experten entgegenzuhalten. Notwendig ist ein Dialog, der den Eltern immer wieder die Gelegenheit gibt, ihr eigenes Verständnis der ärztlichen Sichtweise in einer Atmosphäre des Vertrauens und gegenseitigen Respekts klären zu können. Mediziner sind sich nicht immer bewußt, dass Eltern ärztliche Aussagen nur durch ein Filter hören: Sie hören vordringlich das noch Hoffnung eröffnende Mögliche heraus. Zudem können sie in ihrem seelischen Ausnahmezustand viele Dinge gar nicht verstehen oder nachvollziehen und so die Konsequenz und Tragweite der vorgelegten Entscheidung nicht wirklich erfassen. Damit können sie auch nicht angemessen reagieren. Es braucht einen Prozess des gegenseitigen Verstehenlernens, der dann einen Konsens ermöglicht.
Für die Eltern muss klar werden was es heißt, aus ärztlicher Sicht zum Wohle des Kindes zu entscheiden: Dazu müssen sie genau wissen, wie die Diagnose ist und welche Prognose, welche Konsequenzen damit verbunden sind. Es ist zu klären, was noch getan werden kann, was nicht mehr und weshalb. Dazu ist von ärztlicher Seite offen zu legen, was man weiß, wie sicher man es weiß und was man möglicherweise nicht weiß. Für die Eltern ist wichtig, dass alles, was getan wird, das Leiden des Kindes nicht vergrößern wird (der *normative* Aspekt). Zu unterscheiden sind dabei mögliche Schmerzzustände von einem Leidensweg. Es gilt, mit den Eltern gemeinsam herauszuarbeiten, was man dem Kind Gutes tun kann. Sollten experimentelle Therapieansätze genutzt werden, müssen die Eltern über das leitende Interesse des ärztlichen Handelns Klarheit haben. Bei allen therapeutischen Schritten ist abzuschätzen, welches die möglichen Konsequenzen für die Zukunft des Kindes sind (*evaluativer* Aspekt).
Für diese Gespräche benötigen die Eltern fachliches Wissen von den Ärzten und Pflegekräften. Sie müssen im Vertrauen ihr häufig von anderen betroffenen Eltern oder aus dem Internet gewonnenes Wissen im Hinblick auf ihr Kind abklären können. Dafür brauchen sie das Gefühl, dass sie mit ihren Fragen und eigenen Überlegungen ernst genommen werden.

Es ist hilfreich, wenn ein Kontaktarzt durchgängig als Ansprechpartner für sie zur Verfügung steht. Schwierig ist es für die Eltern, wenn sie dem Spektrum der ärztlichen Meinungen ausgesetzt sind.

b. Themen im Bereich der Seelsorge

Die Eltern brauchen Zeit und Raum für weitere Überlegungen und klärende Gespräche.

Das wiederholte Erzählen der Krankengeschichte schafft Verarbeitung, Annahme und öffnet neue Sichtweisen. Durch das meditative Reflektieren ergeben sich Öffnungen für neue, andere, der Realität angemessenere Sichtweisen. Wichtig ist für diesen Prozess die zunehmende Erzählbarkeit der dramatischen Ereignisse. Wenn das Alte erzählt werden kann und das Neue, auch Furchtbare, erzählbar wird, zeigen sich Lichtungen, es werden gehbare Wege sichtbar. Damit sind tragfähige Entscheidungen möglich. Ziel ist, dass sich die Eltern, so weit es geht, in der Gegenwart der Situation verankern.

Die Angst vor möglicher Schuld dominiert lange Zeit die Haltung der Eltern: Sie wollen, dass alles gemacht und versucht wird, um später nicht schuldig zu sein, sich nicht vorwerfen zu müssen, sie hätten nicht alles Menschenmögliche für ihr Kind getan. Es bedrängen sie die Fragen: Was hätten wir anders machen können, wo haben wir etwas versäumt? Was hätte die Medizin anders machen können oder müssen, was kann sie jetzt noch tun?

Die Eltern stehen in ihrer Situation vor dem Problem der Machbarkeit der Medizin. Bisher galt der Wissenschaftsglaube: Es gibt immer noch eine medizinische Interventionsmöglichkeit. Nun sind die Eltern damit konfrontiert, dass die Medizin an ihren eigenen Grenzen angelangt ist. Die Medizin kann das Kind nicht mehr retten, sie kann das Kind nur noch palliativ begleiten. Daraus resultiert die Frage: Welche Alternativen gibt es noch: Alternativmedizin, Esoterik, Geistheiler, Heilungsgottesdienste?

Die Angst vor möglicher Schuld tritt dann zurück, wenn die Überlegungen eher davon geleitet werden: Wie können wir unserem Kind Leid, das nicht zu neuen Lebensmöglichkeiten führt, ersparen, was können wir unserem Kind noch Gutes tun? Wie können wir für es da sein, es liebevoll begleiten?

Diese Wende ereignet sich häufig erst dann, wenn der Abschied des Kindes wirklich eindeutig geworden ist.

Eltern werden mit einer Lebenssituation und dazu mit einer medizinischen Entscheidungssituation konfrontiert, auf die sie weder das Leben noch ihr Glaube vorbereitet hat. Eltern verfügen für die Krisensituation nur über ihre bisherige Lebenserfahrung, aber über keine Bewältigungsstrategien. Sie brauchen Zeit, um überhaupt in die Situation hineinzuwachsen. (Annahme der Situation und Möglichkeiten des Umgangs zu finden). Sie stehen in einer Ausnahmesituation, in der sich ihnen vielleicht zum ersten Mal unausweichlich *existentielle* Fragen stellen: Was bedeuten Leben, Sterben

und Tod, was ist der Sinn des Lebens, warum gibt es Leid? Für die Eltern ist es wichtig, ihre Situation aus den verschiedensten Perspektiven anzuschauen, auszuleuchten, die Folgen möglicher Entscheidungen auszuloten: Wie können diese ausgehalten und getragen werden? Es müssen Möglichkeiten gefunden werden, die Ohnmacht aushalten zu können, um dennoch Hoffnung gegen alle Hoffnungslosigkeit wagen zu können.
Mit dem Seelsorger können die Eltern abklären, inwieweit religiöse Fragen für ihre Entscheidung wesentlich sind, welcher belastende oder tragende Anteil ihnen daraus zuwächst. Mit dem Erreichen der Grenzsituation steht der Glaube – wie schon zum Zeitpunkt der Diagnosestellung – wieder auf dem Prüfstand: Erneut werden Warum-Fragen, die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, Zweifel und Hoffnung durchbuchstabiert. Im Gespräch können die Eltern auf die Suche nach Bildern gehen, die über das Leben hinausgehend Tragfähigkeit, Kraft und Trost spenden. Sie müssen sich bewusst werden, wie sie die anstehenden Entscheidungen in und mit ihrem Glauben tragen können.

c. Das Problem der Gewissensentscheidung

In den Gesprächen geht es auch darum, sich die vorhandenen Moralvorstellungen und das Gewissen der Eltern zu vergegenwärtigen, um zu sehen, welche Grundlagen für eine Entscheidung vorhanden sind. Die Eltern stehen unter dem Druck gesellschaftlicher Erwartungen („man") und den Erwartungen der eigenen Familie („bei uns").
Diese Reflexionen helfen ihnen, eine eigene Position zu finden, damit sie nicht nur zu ihrem eigenen Schutz entscheiden müssen, verbunden mit der Frage, wie können wir später mit der Entscheidung leben, sondern, damit sie auch aus der Sicht ihres Kindes für dessen Wohl und gegen dessen Leid entscheiden können.
Die Eltern brauchen Unterstützung, sich diesen ungeheuren Gedanken zu stellen. Sie dürfen nicht das Gefühl bekommen, sie müssten über den Tod ihres Kindes letztendlich entscheiden und dafür die Verantwortung tragen. Eltern treffen keine ethische Entscheidung, sie entscheiden keinesfalls über Leben und Tod ihres Kindes; sie entscheiden mit über die bestmöglichen medizinischen und pflegerischen Maßnahmen, die zum Wohl des Kindes, zur Vermeidung von sinnlosem Leid beitragen sollen. Sie stimmen dem nicht vermeidbaren Sterben ihres Kindes zu. Es gilt den Eltern die Zeit zu geben, bis sie vom Verstand und der Seele her einer gemeinsamen Entscheidung zustimmen können, die sie später tragen können. Das ist ungeheuer wichtig: Eltern müssen gemeinsam entscheiden können, denn sie müssen mit der Entscheidung gemeinsam leben lernen.
Unterschiedliche Sichtweisen können den Zusammenhalt einer Ehe sprengen. Ehepaare können sich meist in dieser Situation nicht gegenseitig stützen, da jeder zu sehr mit sich selbst beschäftigt ist, was für die Paare irritierend und verletzend ist. Die Eltern sollen bei der gefundenen

Lösung zusammen mit dem medizinischen und psychosozialen Team, der Seelsorge, das Gefühl haben, sie sind gemeinsam Fürsprecher für das Kind. Die Meinung der Eltern ist mitentscheidend, denn sie vertreten zuerst das Wohl ihres Kindes.
Bei größeren Kindern und besonders bei Jugendlichen sind deren Willen und Meinung sehr wichtig und zu respektieren. Die Entscheidung wird aber letztendlich von allen, die in der Mitverantwortung stehen, gefunden und getragen.

d. Hinweis auf das Problem Organtransplantation/ Organspende

Eine Anmerkung sei hier nur als Hinweis gedacht. Erschwerend für die Entscheidungssituation für die Eltern kann dazu kommen, dass mit der schlechten Prognose des Kindes die Frage nach einer Organtransplantation ansteht oder beim bevorstehenden Sterben des Kindes eventuell die Frage nach einer Organspende im Raum steht, mit der sie sich dann auch noch verantwortungsvoll auseinandersetzen müssen. Diese Situation bricht einen weiteren Fragehorizont auf, auf den die Eltern nicht vorbereitet sind und bei dem es keine wirklich richtigen oder falschen Antworten gibt, nur Entscheidungsmöglichkeiten und die Hoffnung, die oft innerhalb weniger Stunden gefundene Entscheidung in Zukunft tragen zu können.

e. Wenn sich das Sterben immer wieder verzögert

Ein besonderes Problem tritt ein, wenn der Tod mehrfach durch ärztliche Aussagen angekündigt wird, sich das Kind aber immer wieder erholt. Dann wird der Tod des Kindes unwirklich. Es kostet unendlich viel Kraft, sich immer wieder auf die Sterbesituation einzulassen. Es keimt dann die Hoffnung, dass das Kind auch die nächste Krise wieder überstehen wird und dann doch wirklich leben darf. Die Hoffnung auf ein Wunder im letzten Augenblick bleibt.

f. Gemeinsamer Abschied ist ein Stück Versöhnung

Für die Abschiedssituation ist auf der Intensivstation besonders erschwerend, dass die Kinder intubiert und mit Schmerzmitteln versorgt und damit nicht mehr ansprechbar sind. Es kann keine Kommunikation mit dem Kind mehr stattfinden. Eine Möglichkeit ist für die Eltern ihr kleines Kind noch auf den Arm zu nehmen oder sich zu den größeren Kindern mit ins Bett zu legen, um ihnen so nahe zu sein und zu ihnen zu sprechen. (Ethisches Thema: Die Würde des Abschieds)
Zuletzt ist es für die Eltern gut und bedeutet auch ein Stück Versöhnung mit allen, die ihr Kind und sie während der ganzen Zeit begleitet haben, wenn bei der Aussegnung des verstorbenen Kindes einige Vertreter aus dem Stationsteam, Ärzte, Schwestern und Pfleger teilnehmen und sich gemeinsam verabschieden.

Die Erfahrung tiefen Friedens – der Ausdruck des Friedens im Gesicht des verstorbenen Kindes – als Erfahrung der Gegenwart Gottes ist das wirklich versöhnende Moment, wenn das Kind verstorben ist und schafft die Grundlage für die Zeit der Trauer.

4. Konsequenzen und Aufgaben für die Seelsorge

Für die Seelsorge ist es wichtig, dass sie möglichst frühzeitig in die Begleitung der Eltern auf der Kinderintensivstation einbezogen wird und dass sie strukturell im ethischen Diskurs[2] mit Ärzten und Pflegekräften verankert ist und bei ethischen Visiten oder einem einberufenen Ethikkonzil beteiligt ist. Hier kann der Seelsorger die Rolle des Fürsprechers für die Eltern und für das Kind übernehmen. Umgekehrt kann er in den Gesprächen mit den Eltern eine Mediationsfunktion für medizinische Entscheidungen übernehmen.

Die seelsorgerliche Arbeit findet damit in zwei parallel verlaufenden Gesprächssituationen statt: In Gesprächen mit Ärzten und Pflegekräften werden Informationen aus medizinischer und pflegerischer Sicht erfahren und im Gespräch mit den Eltern wird die Sichtweise der Eltern deutlich. Damit können die Eltern vorsichtig frühzeitig auf sich abzeichnende ethische Fragestellungen hingeführt werden, es kann das mögliche Zeitfenster zur Konfliktbewältigung im Sinne der oben angeführten Fragestellungen genützt werden.

Im Sinne einer Prävention stellt sich die Frage, wie ein zeitgemäßes Seelsorgekonzept aussehen kann, das Grenzsituationen des Lebens mit im Blick hat, Menschen damit auf diese Ausnahmesituationen schon im normalen Alltag anspricht, das Bewusstsein dafür schafft, dass der Tod ein Teil des Lebens ist und damit zu einer Auseinandersetzung mit existentiellen und religiösen Fragen Anstöße gibt.
Ein Ziel könnte sein, die Hoffnung auf „Lebensgewissheit" so darzustellen, dass transparent wird, dass auch in einer Situation der ausweglosen Ohnmacht die Grundgewissheit der Gegenwart Gottes, der Grundgeborgenheit in Gott im Leben wie im Tod geglaubt und erfahren werden kann.
Damit nehmen die hier ausgeführten Gedanken den Begriff der

2 Aus den Erfahrungen in der Begleitung von Eltern der Intensivstation der Klinik für Kinder- und Jugendmedizin der Universität Tübingen, wurde gemeinsam mit Oberarzt Dr. Kumpf, Dr. Marckmann vom Institut für Ethik und Geschichte der Medizin, Pflegekräften und der Seelsorge für die Station eine *ethische Pflegevisite* als verbindliches Instrument zur Klärung für ethische Fragestellungen installiert. Damit wird das Ethikkonzil entlastet und es können ethische Fragestellungen zeit- und ortsnah für die Station geklärt werden. Nur in Ausnahmefällen muss das Ethikkonzil zu Rate gezogen werden.

„Lebensgewissheit" von Dietrich Rössler wieder auf: „Seelsorge ist Hilfe zur Lebensgewißheit, sie soll die Lebensgewißheit stärken, fördern, erneuern oder begründen."[3]

Das sich verändernde Gesundheitswesen, verbunden mit dem medizinischen Fortschritt und der ihn begleitenden Kostenexplosion, wird es erforderlich machen, zunehmend die Gesellschaft für den Umgang mit ethischen Fragen schon im Vorfeld einer schweren Erkrankung vorzubereiten.
Die bisherige ethische Frage: „Was können wir noch für das Wohl des Kindes tun", wird immer häufiger mit der Frage verknüpft werden: „Was können wir uns für dieses Kind aus ökonomischen Gründen, d.h. aus Gründen der gerechten Ressourcenverteilung noch leisten?" Damit kommt eine *fragwürdige* Dimension auf die Eltern und die Medizin zu. Auch die Seelsorge wird gezwungen sein, sich dieser erschreckenden Problematik zu stellen. Wir benötigen eine theologisch vertretbare Antwort. Es müssen aus christlicher Sicht erneut Antworten auf die anthropologischen Grundfragen gefunden werden: Was ist der Mensch? Welcher Wert, welche Würde kommen ihm zu?

3 D. Rössler (1986), Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin / New York; 182.

Henry von Bose

Armut im reichen Deutschland

> „Unsere Gesellschaft verfügt über ein in der Geschichte der Menschheit nach nie da gewesenes Ausmaß an Ressourcen: deswegen gibt es keine Entschuldigung, unzureichende Teilhabe und Armut nicht entschieden überwinden zu wollen."
> Gerechte Teilhabe, Befähigung zur Eigenverantwortung und Solidarität, Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, 2006.

„Deutschland ist reich."
„Deutschland ist im weltweiten Vergleich ein außerordentlich reiches Land."
„Ungeachtet aller Herausforderungen ist Deutschland ein reiches Land."

Diese korrespondierenden Feststellungen entstammen Quellen, die nicht alle drei darauf angelegt sind, einander zu entsprechen und in grundsätzlichen Beurteilungen übereinzustimmen.

Der erste Satz steht in dem kirchlichen Diskussionsbeitrag „*Um der Gerechtigkeit willen: öffentliche Armut verhindern, Reichtum nutzen*", dem ersten Teil des *Jahrbuchs Gerechtigkeit I: Armes, reiches Deutschland*, das von 27 kirchlichen Herausgebern aus der deutschen Ökumene, darunter Landeskirche und Diakonie in Württemberg, im Herbst 2005 veröffentlicht worden ist (19). Der zweite Satz ist in der neuen *Denkschrift der EKD zur Armut in Deutschland* zu lesen (16).
Der dritte Satz findet sich in dem am 09.08.2006 vom Bundeskabinett in Berlin beschlossenen *Nationalen Strategiebericht Sozialschutz und soziale Eingliederung* (5).

Arm und Reich miteinander versöhnen

Für unseren kirchlichen Diskussionsbeitrag im *Jahrbuch Gerechtigkeit* war allen Mitarbeitenden wichtig zu betonen, dass das verbreitete Schlechtreden Deutschland unserem Land und seinen Menschen schade. Wir haben formuliert und dabei gar nicht in dem Maß erwartet, wie stark die gesamtwirtschaftliche Erfolgsbilanz im ersten Halbjahr 2006 dem Recht gab: „Deutschland hat ausreichende Ressourcen, um die unbestreitbaren wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen zu

meistern. Die deutsche Wirtschaft ist grundsätzlich erfolgreich, und die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen sind günstiger, als es oft behauptet wird." Wir heben darauf ab, dass der Markt die finanziellen Ressourcen immer ungleichgewichtiger verteilt, die Konzentration privaten Reichtums zunimmt, aber immer weniger Menschen in unserem Land ihren Lebensunterhalt am Markt verdienen können. Dabei machen Sozialhilfe Empfangende den Staat keineswegs arm. Es ist vielmehr zu fragen, warum die Steuereinnahmen rückläufig sind. Weil soziale Gerechtigkeit unaufgebbar ist, haben wir drei Leitlinien für den Umbau des Sozialstaats in Zeiten öffentlicher Armut benannt:

(1) Nach den biblischen Leitbildern darf der Wert des Menschen nicht an seiner wirtschaftlichen Nützlichkeit gemessen werden.

(2) Zur sozialen Gerechtigkeit gehört Verteilungsgerechtigkeit. Ohne sie gibt es keine Chancengleichheit, Befähigungs- oder Beteiligungsgerechtigkeit.

(3) Der Sozialstaat muss die Wahrnehmung der Grundrechte ermöglichen. Dies ist seine verfassungsrechtliche Verpflichtung; sie kann nicht zur Disposition stehen.

Das verfassungsrechtlich verankerte Sozialstaatsprinzip besteht aus den zwei Komponenten der wohlfahrtstaatlichen und der gesellschaftsstrukturierenden Verfassungsnorm. Die Gewährleistung sozialer Sicherheit mit einem nicht zu unterschreitenden Existenzminimum ist aus dem Solidarprinzip heraus rechtsverbindlich normierte Staatsaufgabe. Die ebenso verfassungsrechtlich verbindliche Staatsaufgabe, die Gesellschaft aktiv zu gestalten, besteht darin, den Bürgerinnen und Bürgern die Wahrnehmung ihrer Grundrechte zu ermöglichen. Dazu gehören Bildung, Ausbildung, Beruf und Familie, Religion, Koalition und Information sowie der Schutz der Persönlichkeit am Arbeitsplatz. Vor diesem Hintergrund lag uns für das *Jahrbuch Gerechtigkeit* daran zu unterstreichen, dass öffentlicher Armut nur gewehrt werden kann, indem soziale Gerechtigkeit verwirklicht wird. Dazu ist die Steuerpolitik auf den Prüfstand zu stellen. „Eine Politik der Steuersenkungen, die die Wirtschaft nicht belebt, keine Arbeitsplätze schafft und öffentliche Armut verursacht, gefährdet den Sozialstaat."

Hier gilt es, Irrtümer auszuräumen: Deutschland ist kein Hochsteuerland, im Gegenteil – kaum ein anderes Industrieland hat eine so niedrige tatsächliche Steuerbelastung wie Deutschland. Die Politik der Steuersenkungen hat ihre Ziele verfehlt, deshalb ist die Steuerpolitik neu auszurichten.
Grundsätzlich sind wir im Herausgeberkreis und seinen Ausschüssen für die neue Reihe *Jahrbuch Gerechtigkeit* davon überzeugt, dass es Alternativen zur Ökonomisierung des Politischen gibt. Die beteiligten Kirchen und ihre Werke können und wollen dazu beitragen, dass ein offener gesellschaftlicher Diskurs über das angemessene Verhältnis von

Politik und Ökonomie aufgenommen wird.

Zur Überwindung skandalöser Armut: Gerechte Teilhabe

In dieser Perspektive ist die im Juni 2006 veröffentlichte *Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland* zu sehen. Die von Bischof Huber bei ihrer Vorstellung in Berlin pointierte Beurteilung gibt dem gut lesbaren, 80 Seiten umfassenden Text, seine nachhaltige Intensität: „Armut in einem reichen Land ist mehr als nur eine Herausforderung, sie ist ein Skandal."

Grundsätzlich geht die Kammer der EKD für soziale Ordnung in der Denkschrift davon aus, dass unfreiwillige Armut ein Symptom für unzureichende Teilhabe am gesellschaftlichen Leben in vielen Dimensionen ist. Die Autorinnen und Autoren geben Anstöße zu einer engeren Verzahnung von Sozial-, Bildungs- und Arbeitsmarktpolitik, aber auch zur Umgestaltung des Verhältnisses von Sozial- und Wirtschaftspolitik. Ebenso geben sie Hinweise zu Handlungsmöglichkeiten diakonischer Dienste und Einrichtungen wie auch der Kirchengemeinden.

Mit der Denkschrift löst die EKD ihre Selbstverpflichtung ein, die sie 1997 im Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen *„Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit"* eingegangen ist: die Selbstverpflichtung auf die Orientierung an der vorrangigen Option für die Armen als Leitmotiv des gesellschaftlichen Handelns. Das Ziel von 1997, „Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen", wird jetzt insoweit konkret, als die Denkschrift ein Beitrag dazu sein soll, „dass in den Reformbemühungen unserer Zeit die Eingrenzung, die Überwindung und die Verhinderung von Armut mit der nötigen Priorität versehen werden." (Huber)

Nach einer vorausgeschickten Zusammenfassung mit Empfehlungen gilt das 1. Kapitel der Herausforderung der Armut in einem reichen Land. Materielle Verelendung müsste in Deutschland vermeidbar sein. Aber nicht nur mit ihr geht Armut einher, sondern auch mit mangelnder Teilhabe an der Gesellschaft, nicht selten sogar mit dem Ausschluss aus ihr. Hier wird das biblische Leitbild einer gerechten Teilhabe aller an der Gesellschaft eingeführt. Die Beeinträchtigung dieser Teilhabe wird zur Erfahrung von Ausgrenzung, als Ausschluss von Lebenschancen, als Armut erlitten.

Das Leitbild der gerechten Teilhabe ist mit dem sozialethischen Kriterium verbunden, dass es jeder Person möglich sein muss, die Erfahrung zu machen, für sich selbst und gegebenenfalls für die eigene Familie sorgen zu können. Deshalb wird die Armutsdefinition des *2. Nationalen Armuts- und Reichtumsberichts* übernommen: „Armut i.S. sozialer Ausgrenzung und nicht mehr gewährleisteter Teilhabe liegt dann vor, wenn die Handlungsspielräume für Personen in gravierender Weise eingeschränkt und gleichberechtigte Teilhabechancen an den Aktivitäten und

Lebensbedingungen der Gesellschaft ausgeschlossen sind" (Nr. 6). Es wir auf die Problematik hingewiesen, wenn zunehmend Menschen die Erfahrung gerechter Teilhabe überhaupt nicht mehr machen und ihr Potential in der Gesellschaft nicht zur Geltung bringen können.

Hier kommt eine enge sachliche Übereinstimmung der Denkschrift mit dem *Jahrbuch Gerechtigkeit* zum Tragen, wenn die grundgesetzlich festgeschriebene Sozialpflichtigkeit des Eigentums nachdrücklich unterstrichen wird: Das Thema Armut ist von dem des Reichtums nicht zu trennen. „Dass die teilhabefreundliche Erneuerung des Sozialstaats in Deutschland gelingt, hängt auch davon ab, ob der vorhandene und wachsende Reichtum in Deutschland angemessen an der Finanzierung der damit verbundenen Lasten beteiligt wird." (Nr. 8)

Der entscheidende Risikofaktor für entstehende Armut ist die Arbeitslosigkeit.

Das 2. Kapitel „*Einkommensverteilung und Armut in Deutschland*" bringt eine Fülle von Fakten, um das Phänomen Armut in Deutschland präzise verstehen und sich damit auseinandersetzten zu können. Wie die Höhe der staatlichen Regelsätze zu berechnen ist, was mit extremer Armut gemeint ist, wie die Armutsrisikogrenze eingeschätzt wird – wird hier ebenso thematisiert wie die Problemlagen verschiedener Gruppen von Hilfebeziehenden und der Arbeitsmarkt in Deutschland unter den Bedingungen der Globalisierung.

Die theologisch-sozialethische Orientierung im 3. Kapitel stellt heraus, dass Teilhabe-, Befähigungs- und Verteilungsgerechtigkeit das Fundament eines theologisch-sozialethisch begründeten Verständnisses von Gerechtigkeit markiert.

Die Option für die Armen wird dreifach präzisiert (Nr. 67):

(1) Sie spielt Arme nicht gegen Reiche aus, sie ruft Reiche in ihre Verantwortung und zielt auf „Inklusion aller in die wirtschaftlichen und sozialen Prozesse".

(2) Sie ist keine paternalistische Option. Arme Menschen sollen vielmehr befähigt werden, die Gefahren, marginalisiert zu werden, selbst zu überwinden.

(3) Sie gilt bei allen Phänomenen fehlender Teilhabe. Zu ihr gehört deshalb auch ein aktivierender Sozialstaat, der die Chancen der Armen verbessert, die Gesellschaft mitzugestalten.

Die im 4. Kapitel skizzierten Wege aus der Armut sind aus der Perspektive des Sozialstaats und der Wirtschaft, mit dem Blick auf ein armutsverringerndes Bildungssystem, auf die Familie, die Diakonie und die Kirchengemeinden als beteiligte Akteure beschrieben.

In Verbindung mit den Berichten aus den Abteilungen unseres Vorstandsbereichs, ist die Grundposition festzuhalten, dass Bildung, mit allen Aspekten auch der Fort- und Weiterbildung, als der zentrale Ausweg aus der Armut definiert wird. Der Rat der EKD ist davon überzeugt, dass ein weiterer Abbau von Sozialleistungen keine Akzeptanz in der Bevölkerung finden wird. Für nötig hält er „die Verständigung auf ein sozial- und wirtschaftliches Leitbild, das deutlich am Ziel der Teilhabe aller durch eine sinnvolle Komplementarität von Verteilungs- und Befähigungsgerechtigkeit ausgerichtet ist." Hier wird über „die Umstellung sozialer Sicherungssysteme auf Steuerfinanzierung" nachzudenken sein, fügt der Rat hinzu: Mehr Steuerfinanzierung scheint ein gangbarer Weg zu sein, den Faktor Arbeit zu entlasten. Da es jedoch hierzulande noch keine die Nachhaltigkeit einer Steuerfinanzierung garantierende Tradition gibt, muss das Vertrauen in ein überwiegend steuerfinanziertes Sozialsystem erst gebildet werden (Nr. 89).

Maßnahmen zur Vermeidung von Armut haben sich vorrangig an der Schaffung von Arbeitsplätzen und der Integration von Erwerbslosen in den Arbeitsmarkt zu orientieren. Im Blick auf die Langzeitarbeitslosen wird neben dem „zweiten" Arbeitsmarkt auch der „dritte" gemeinwohlorientierte mit öffentlich geförderten und nötigenfalls öffentlich bereitgestellten Arbeitsplätzen nicht als Tabu angesehen
(Nr. 90).

Unter dem Aspekt der Bildung wird festgestellt, dass das so große Stärken aufweisende Bildungssystem in Deutschland an der Vermittlung von Bildung an von Armut betroffenen Gruppen der Bevölkerung scheitert. Unter den Industrieländern der Welt bildet Deutschland bei der Integration und Förderung von Arbeiter- und Migrantenkindern das Schlusslicht. Armut wird in unserer Gesellschaft sozial vererbt.
Unser deutsches Bildungssystem versagt gegenüber den sozial und kulturell schlechter Gestellten – ja noch schlimmer: Es trägt zu ihrer Schlechterstellung bei, indem es deren Kinder individuell ungenügend fördert und fordert. Ein neuer Geist der Wertschätzung und der Beteiligung allein hilft die im Bildungssystem vorhandenen Tendenzen zur Ausgrenzung und Entsolidarisierung zu überwinden. Breitenförderung muss neben der Eliteförderung weit stärker betrieben werden (Nr. 108-110).

Die der Diakonie zugedachten Zielbestimmungen für die Orientierung diakonischer Arbeit am Leitbild der Teilhabegerechtigkeit bei der Bekämpfung von Armut sind für Insider nicht eben verblüffend, aber für die interessierte kirchliche und die weitere Öffentlichkeit doch sinnvoll zusammengestellt. Diakonische Arbeit für die gerechte Teilhabe armer Menschen geschieht

(1) im Zusammenspiel der diakonisch Engagierten der Kirchengemeinden mit den diakonischen Trägern,

(2) in Vernetzung mit anderen Akteuren der Zivilgesellschaft und

(3) ist stets auch öffentliches, anwaltschaftliches Eintreten für die Anliegen der armen Menschen und für die Korrektur sozialer Ungerechtigkeit (Nr. 130).

Vom Sanierungsfall zum reichen Land

Dass die Beurteilung zur Lage ganz gleich welcher Institutionen oder gesellschaftlicher Größen vom Blickwinkel des Betrachtenden abhängen, kommt im viel zitierten Bild vom halb vollen oder halb leeren Glas zum Ausdruck. Sie hängt auch davon ab, mit welchem Maßstab gemessen, welche Methode der Betrachtung und Bearbeitung angewendet wird.

In der EU ist seit dem Nizza-Gipfel 2000 die *„Offene Methode der Koordinierung (OMK)"* in Geltung. Zunächst auf das Strategiefeld „Kampf gegen Armut und soziale Ausgrenzung" bezogen, wurden die Mitgliedsstaaten angehalten, nationale Aktionspläne im Rhythmus von Zwei-Jahres-Zeiträumen aufzustellen und über die Ergebnisse zu berichten. Die Berichterstattung ist Teil des *Lissabon-Prozesses*. Hiermit ist das ernsthafte Bestreben einer Renationalisierung verbunden und zugleich der Zwang der Mitgliedsstaaten, im Rahmen der EU-Beschäftigungsstrategie ihre nationalen Arbeitsmarktpolitiken zu vergleichen und zu reflektieren. Die einzelnen Staaten sollen die verbindlichen europäischen Ziele in eigenen Maßnahmeprogrammen umsetzen. Offene Koordinierung meint dabei, dass die Mitgliedsstaaten wechselseitig aus den Erfahrungen der anderen lernen und ihre Ergebnisse anhand einheitlicher Indikatoren überprüfen sollen.
Das den meisten Bürgerinnen und Bürgern dabei noch viel zu wenig nahe gebrachte Moment an dieser Methode ist die Absicht, das Herunterbrechen der abstrakt formulierten europäischen Gesamtziele in nationale und regionale Ziele mit einem bottom-up-Prozess zu verbinden. Es geht hier also insofern um eine offene Koordinierung, als sie offen ist für die Beteiligung aller relevanten Akteure in der Zivilgesellschaft.
Am Beispiel der evangelischen Kirchen und ihrer Diakonie in Deutschland lässt sich das daran deutlich machen, dass sie über die Mitwirkung des DW EKD in der Bundesarbeitsgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege oder Nationalen Armutskonferenz die Möglichkeit wahrnehmen, Stellungnahmen und Positionsbeschreibungen in die Erstellung der nationalen Berichte einzubringen. Wenn die Bundesregierung nach Brüssel und Straßburg berichtet, wie sie die auf EU-Ebene vereinbarten strategischen Ziele erreichen will, ist sie auf die Mitwirkung der Zivilgesellschaft angewiesen – muss sie offen sein für ihre Beteiligung.

Am 09.08.2006 hat das Bundeskabinett den *Strategiebericht zu Sozialschutz und sozialer Eingliederung 2006* beschlossen. Dieser Bericht zeigt auf, wie Deutschland die EU-Ziele in den Bereichen soziale

Integration, Alterssicherung sowie Gesundheitsschutz und Langzeitpflege erreichen will. Neu ist in diesem Jahr, dass für den Zeitraum 2006-2008 aus diesen verschiedenen Bereichen in einem Bericht die erzielten Erfolge, die weiterhin bestehenden Herausforderungen und die politischen Prioritäten zusammengefasst werden. Bisher wurden drei verschiedene Aktionspläne und Berichte verfasst.

Das Bundesministerium für Arbeit und Soziales kommentiert den Bericht mit dem Hinweis, er sei Ausdruck eines stärker werdenden sozialen Europas. Auf europäischer und nationaler Ebene müssen die Ziele der Wirtschafts-. Beschäftigungs- und Sozialpolitik gleichrangig verfolgt werden. Nur so ist heutigen und künftigen Generationen, heißt es im Bericht, „Teilhabemöglichkeiten und ein Leben im Wohlstand" zu sichern.

Interessant ist nun, wie weitgehend übereinstimmend dieser Bericht zum Bereich der sozialen Integration mit den jüngsten kirchlichen Verlautbarungen *Jahrbuch* und Denkschrift argumentiert. Natürlich besteht ein erheblicher Unterschied, ob die Kanzlerin sich an die Bürgerinnen und Bürger oder an die Organe der EU wendet. Das ist eben die Frage des anzulegenden Maßstabs. In der Adresse an die EU ist das Glas gut gefüllt, Deutschland ein reiches Land.
Auch in diesem Strategiebericht der Bundesregierung wird geurteilt: Das Armutsrisiko hierzulande korrespondiert in erheblichem Umfang mit der Arbeitslosigkeit, und Kinder sind überdurchschnittlich von Armut betroffen. Ihre soziale Herkunft darf aber nicht über ihre Bildungs- und Lebenschancen entscheiden.
Die Integration von Migrantinnen und Migranten bleibt Schwerpunkt der deutschen Sozialpolitik. Wirtschaftswachstum und mehr Beschäftigung reichen nicht aus, um Armut und soziale Ausgrenzung zu vermeiden. Soziale Integration ist in unserem Land zur Querschnittaufgabe geworden: Das hat die offene Methode der Koordinierung ergeben, nachdem dicht vernetzt zivilgesellschaftliche Akteure wie die Diakonie an der Berichterstattung beteiligt waren.
Ein Schwerpunkt der nationalen Sozialpolitik wird so ausgerichtet, dass der Bildung als entscheidendem Zukunftsfaktor für den Zusammenhalt und die soziale Entwicklung der Gesellschaft ein höherer Stellenwert beigemessen wird. Die Verbesserung der Arbeitsmarktchancen von Jugendlichen, älteren Menschen, Langzeitarbeitslosen, Menschen mit Behinderungen und Migrantinnen und Migranten soll dementsprechend ein Schwerpunkt bleiben.

Bei der Darstellung, welches Augenmerk den von Armut betroffenen Personengruppen gelten soll, besonders denen mit multiplen Problemlagen, können Lesende leicht irritiert sein und zum Titelblatt zurückblättern: In der Tat, die Bundesregierung hat das Wort, nicht die freie Wohlfahrtspflege. Sie wird aber ausdrücklich gewürdigt in diesem

Zusammenhang. Beide Positionen nähern sich einander deutlich an.

Um das gesamte Feld der Freiwilligenarbeit, der Selbsthilfe und des bürgerschaftlichen Engagements „als zentrale Säule des Systems sozialer Sicherung" auszubauen, will die Bundesregierung das *Gemeinnützigkeitsrecht* reformieren: So soll die Rolle der Zivilgesellschaft in Deutschland gestärkt werden.

Ein weiteres Ziel ist eine verbesserte Governance. Verschiedene Bundesländer geben gute Beispiele mit ihrer Sozialberichterstattung, die laufend weiterentwickelt wird und durch die Einbeziehung der Kommunen Bürgernähe schafft, also die Koordinierung weiter öffnet. Hier werden Argumente angeführt, die den kirchlichen Wunsch an unser Bundesland Baden-Württemberg unterstützen, einen Armuts- und Reichtumsbericht zu erstellen.

Die Kirchlichen Texte, *Jahrbuch Gerechtigkeit I* und die *Denkschrift zur Armut in Deutschland*, ziehen vielfach Vergleiche mit den europäischen Nachbarländern heran.
Die Methode der offenen Koordinierung dient ohnehin dieser Vergleichsmöglichkeit: Wir wollen wissen, wie es die anderen machen und die sollen sich dafür interessieren, welche Wege wir einschlagen.
Die ursprüngliche Verständigung in unserer Landeskirche auf das diakonische Grundprinzip der Zusammenarbeit mit den Betroffenen und mit anderen Institutionen um zur Behebung der Ursachen von Notständen beizutragen, bleibt in Geltung (Präambel Diakoniegesetz und Satzung DWW). Vielfältige Beispiele dafür nennen die Jahresberichte der Abteilungen. Dieses Prinzip bildet die legitime Basis dafür, die Ansätze im aktuellen Strategiebericht der Bundesregierung vor dem Hintergrund guter Vernetzung im eigenen Haus, dem Verband und der Liga lokal und regional aufzunehmen und ins Gespräch mit den sozialen Partnerinnen und Partnern zu bringen. Nicht nur die Bundesregierung ist beim Wort zu nehmen, auch die Sozialpartner auf allen Ebenen in unserem Bundesland: Denn ihre Sicht ist mit Hilfe der offenen Methode der Koordinierung in den Sozialstrategiebericht eingegangen.

Seit Hegels „*Phänomenologie des Geistes*" bildet das Modell der wechselseitigen Anerkennung das Zentrum aller Überlegungen um den Status der bürgerlichen Teilhabemöglichkeiten. Die europäische Geistesgeschichte ist seitdem davon inspiriert, ohne dass der Diskurs zum Abschluss gekommen wäre.
Wenn sowohl Kirchen und Diakonie als auch der Staat mit seiner eigenen zivilgesellschaftlichen Vielfalt sich zum Ziel setzen, Teilhabe zu verbessern, gerechter zu machen, wird das in der Tat ein wertvoller Beitrag zum Schutz und zur Förderung der Menschen sein.

Erneuerung aus Geist oder Geld? – Das christliche Klima des Sozialen

Reflektierte Religion

Antonia von Bose
Birgit Weyel
Reinhard Schmidt-Rost

Antonia von Bose

„Du siehst mein Elend an und nimmst dich meiner an in Not“ (Psalm 31,8)

Schlummert ein, ihr matten Augen;
Fallet sanft und selig zu.
Welt, ich bleibe nicht mehr hier
hab ich doch kein Teil an dir,
das der Seele könnte taugen.
Hier muß ich das Elend bauen,
aber dort, dort werd ich schauen
süßen Friede, stille Ruh.

Johann Sebastian Bach, Kantate: „Ich habe genug“ BWV 82

Liebe Mütter und Väter, liebe Familien, liebe Trauergemeinde,[1]

Wie von einem Wiegenlied sind wir gerade eingestimmt worden in eine tiefe und verlockende Sehnsucht, dass alles, was uns Menschen hier auf der Welt geschieht, ein Ende hat und wir eines Tages aufgenommen werden in eine andere Welt. In der warten Ruhe und Frieden. Großes Ausruhen von aller Anstrengung. Das Elend ist vorbei. Schmerzen auch. Auch Trauer und Tränen. Feindschaft und Krieg.

„Schlummert ein, ihr matten Augen, fallet sanft und selig zu“ – ja sanft hinüberträumen, wäre es das, was Ihnen jetzt gut täte? Sanft hinüberträumen und damit hier erst einmal ruhen lassen, was schwer auf der Seele liegt und was ihr weh tut, was „nicht taugt für sie“, ja einfach ausruhen – könnte das eine Wohltat sein?
Das Träumen von einer anderen Welt – wie oft ist uns Christen dies vorgehalten worden, als hätten wir nichts Besseres zu tun als zu träumen. Als wollten wir uns drücken um unsere Verantwortung – ja als ob uns dieses Leben hier auf der Welt gar nicht wichtig wäre.
Aber: Wer solch eine Musik komponiert wie Johann Sebastian Bach, der

1 Seit Mai 2000 werden im Institut für Pathologie der Universität Tübingen die Kinder gesammelt, die in der Universitäts-Frauenklinik mit einem Geburtsgewicht von unter 500 Gramm tot zur Welt gekommen sind. Laut Gesetz sind sie nicht bestattungspflichtig.
Einmal im Jahr werden sie gemeinsam eingeäschert und in einer Urne beigesetzt. Dazu werden die Familien zu einem ökumenischen Gottesdienst eingeladen.

so liebevoll-wiegend Schwere in Sehnsucht verwandeln kann, der wendet sich gar nicht an die Tatendurstigen dieser Welt. Sondern diese Musik ist für die anderen geschrieben: für solche, die jetzt still sind. Fassungslos vielleicht. Verwundet.
Für Menschen, deren Seele weiß, wie Elend gebaut wird, aus welch schweren Steinen es zusammengetragen ist.
Für solche Menschen ist diese Musik geschrieben worden.
Also auch für Sie – für Sie alle, die Sie heute von Ihrem Kind Abschied nehmen. Sie soll Ihnen wohl tun, diese Musik, soll sie hineinnehmen in dieses liebevolle Wiegen.
Denn das ist gemeint: Trost soll jetzt sein! Dazu sind wir hier, um nach Trost zu suchen für jede und jeden von Ihnen – ganz unabhängig davon, wann Sie Ihr Kind verloren haben und warum es nicht ins Leben hineinwachsen konnte.

Aber für diese Suche nach Trost brauchen wir noch etwas anderes. Nicht nur das Hinausträumen, das dieser Welt den Rücken kehren will und alles hinter sich lassen, was hier geschehen ist. Sondern wir brauchen zugleich auch das Zuwenden: dass wir ansehen, was gewesen ist und hineinschauen ins eigene Herz mit liebevollem Blick. Auch dazu sind wir hier und dafür brauchen wir Hilfe.

Ich möchte unseren Blick noch einmal auf den Psalm lenken, den wir vorhin gebetet haben. Mit großer poetischer Kraft wird in seiner Mitte Trauer beschrieben. Es ist bewegend, wie die Sprache eines Gebets, das ungefähr 2.500 Jahre alt ist, so in die Nähe unserer Empfindungen kommen kann, dass wir sie ganz unmittelbar verstehen. Ich lese aus dem 31. Psalm:

Ich freue mich und bin fröhlich über deine Güte, dass du mein Elend ansiehst und nimmst dich meiner an in Not.
Herr, sei mir gnädig, denn mir ist angst! Mein Auge ist trübe geworden vor Gram, matt meine Seele und mein Leib.
Denn mein Leben ist hingeschwunden in Kummer und meine Jahre in Seufzen…
Die mich sehen auf der Gasse fliehen vor mir.
Ich bin vergessen in ihren Herzen wie ein Toter; ich bin geworden wie ein zerbrochenes Gefäß.
Ich aber, Herr, hoffe auf dich und spreche: du bist mein Gott!
Meine Zeit steht in deinen Händen.

Freude am Anfang und Hoffnung am Ende – anders wäre diese Klage kaum zu ertragen. Denn sie ist gesammelte Trauerarbeit. Viele ungezählte Schicksale sind in dieses Stück beschriebener Passion hineinverwoben wie in einen Teppich, der aus verschiedenen Schattierungen grauer

und schwarzer Fäden vor uns liegt. Ihn können wir nun ansehen und auch unseren eigenen Faden mit hineindenken. Aber vergessen dürfen wir nicht beim Hinschauen, dass es umrahmt ist, dieses Muster aus grauen Fäden, von den warmen und hellen Tönen der Zuversicht und des Vertrauens, der Liebe und der wunderbaren Hilfe.

Wie Trauer sich anfühlt und verlorene Hoffnung – das wissen Sie, die Sie hier sind und den viel zu frühen Tod Ihres Kindes beweinen. Sie haben es erlebt, wie Kummer matt macht und abgeschlagen, wie die Schultern schmerzen, weil die Seele sich verloren fühlt und nicht weiß, wo sie Halt suchen soll.
Sie kennen auch das Gefühl, wie das Leben an Ihnen vorüberzuziehen scheint und Sie kaum inneren Anteil daran haben. Und viele von Ihnen haben wohl die Erfahrung gemacht, wie schwer es ist, Trauer mitzuteilen, wie schwer sich auch die anderen tun, Ihnen zu begegnen, ein gutes Wort zu sagen: „Die mich sehen auf der Gasse fliehen vor mir" – offenbar eine uralte Weise des Verhaltens: Wer trauert, wird gemieden (Was soll ich bloß sagen?). „Ich bin vergessen in ihren Herzen wie ein Toter. Ich bin geworden wie ein zerbrochenes Gefäß."
Da muss Hilfe von außen kommen.
Und das ist die Hilfe, die unser Psalmist besingt: In seiner großen Einsamkeit vertraut er darauf, dass Gott auf ihn sieht. Dass er sich nicht auch abwendet wie die Nachbarn auf der Gasse. Nein – er vertraut darauf, dass Gott keinen vergisst, der eine schwere Bürde trägt.
„Ich freue mich über deine Güte, dass du mein Elend ansiehst."
Ich kann etwas nicht mitansehen – in der Verneinung kennen wir diese Redewendung gut. Aber Gott sieht mit an und es liegt für viele ein großer Trost darin, dass er es tut. Denn mit solchem Ansehen geht noch etwas anderes einher, das in unserem Psalm mit „sich (eines Menschen) annehmen" übersetzt wird: „du nimmst dich meiner an in Not". Du siehst mein Elend an und wendest dich zugleich mir zu. Du lässt mich nicht allein damit. Du durchbrichst meine Einsamkeit und holst mich heraus. Du umsorgst mich und linderst meine Traurigkeit. An anderer Stelle heißt es: „Du stellst meine Füße auf weiten Raum."
Also heraus aus der Enge, dem Gefangensein der Seele – hinaus in die Weite, in der das Atmen wieder möglich ist und der freie Blick.

Ganz unversehens fällt ein feiner Glanz auf die dunklen Fäden des Gewebes, ein Schimmer, der alles verändert. Wie ein fein gesponnener Goldfaden läuft dieses Wissen mit hinein in das Lebensmuster des Beters: das Wissen, dass Gott so ins Verborgene schaut, dass er die Not dort sieht und sie mit trägt, sie lindert und allmählich sanft von den Schultern streift.
So kann er eines Tages wieder sagen: „Ich aber, Herr, hoffe auf dich und spreche: du bist mein Gott. Meine Zeit steht in Deinen Händen."

Alles – die Lebenszeit und was in ihr geschieht! Nichts davon geht verloren. Alle Zeit findet bei Gott Beachtung. Und bleibt geborgen in seinen Händen. Meine Zeit. Und deine. Und die unserer Kinder. Unserer Eltern und der Freunde. Und die Zeit all der ganz kleinen Kinder, denen wir heute das letzte Geleit geben. Weil Gott unsere Zeit nicht nach Jahren misst und unsere Existenz nicht nach Gewicht.
Darin liegt Trost, der stärken kann und Weite vor unsere Füße legt. Damit wir uns nicht hinausträumen müssen aus unserem Leben, sondern mit Herz und Sinnen hier bleiben, weil wir darauf vertrauen, dass Gott hier an unserer Seite ist. Mitten in unserem Leben.

Unsere Osterkerze, die wir aus dem Andachtsraum der Frauenklinik hierher mitgebracht haben, ist Zeichen unseres Glaubens, dass er in seinem Sohn bei uns ist. An allen Tagen. Auch an den schweren. Er kennt die Dunkelheit, weil er sie selbst durchschritten hat. Und er weiß den Weg hinaus in die Weite. In die Zuversicht und das Vertrauen.

Behütet, gestärkt und getröstet – ja geradezu wie von Engeln auf Händen getragen – so sollen Sie Ihre Wege geführt werden, liebe trauernde Familien: jetzt, wenn wir Ihren Kindern das Geleit geben und dann, wenn Sie in Ihr je eigenes Leben zurückkehren. Immer wieder sollen Sie die Erfahrung der Hilfe erleben, so, wie sie in unserem Psalm zum Ausdruck gebracht wird: Gott lässt uns nicht allein in schwerer Zeit, sondern er stellt unsere Füße auf weiten Raum.
Amen.

Birgit Weyel

Neid (Genesis 37,3-11)[1]

Predigt

Schön, ist er nicht. Der Neid. Da wundert es nicht, dass eigentlich niemand möchte, dass ihm der Neid zu Gesichte stehe. Im günstigsten Falle noch wird man nur blass vor Neid, im ungünstigeren gelb oder sogar grün um die Nase. Die Augen können nicht mehr geradeaus blicken, man beginnt zu schielen. „Was schaust Du so scheel", fragt in der Übersetzung Martin Luthers der Vater den älteren Sohn, der sich nicht darüber freuen kann, dass der verloren geglaubte Bruder vom Vater in Liebe wieder aufgenommen wurde.

Ovid beschreibt in seinen *Metamorphosen* anschaulich die Missgunst: Das Dach ihres Hauses ist umdunkelt von schwarzem Gifthauch. Das Haus liegt verborgen in einem Tal, ohne Sonne, ohne Wind, düster, erfüllt von lähmender Kälte, „entbehrt immer des Feuers und hat des Nebels immer die Fülle (...) Bleiche haust ihr im Antlitz, am ganzen Leibe ihr Dürre, nie ein gerader Blick, es faulen greulich die Zähne, gallengrün die Brust, die Zunge giftunterlaufen. Lachen ist ihr fremd, es sei denn gelockt durch den Anblick von Schmerzen, Schlafes genießt sie nicht, von wachen Sorgen gestachelt; aber zum Ärger sich sieht sie Erfolge den Menschen beschieden, siecht im Sehen dahin, zernagt und zernagend in einem, ist ihre Marter sich selbst."

Ohne Zweifel: Die Scheelsucht lässt einen ganz und gar unvorteilhaft aussehen. Es ist darum kein Wunder, dass der Neid in der Reihe der Laster, was sein soziales Prestige angeht, an allerletzter Stelle steht. Mag der eine oder andere noch mit seiner Trägheit kokettieren und selbst die Unkeuschheit dann und wann salonfähig sein, so ist der Neid etwas, was man sich und anderen wohl kaum eingestehen möchte. Sich selbst vielleicht am allerwenigsten.

Die Tabuisierung des Neids verhindert allerdings nicht seine Allgegenwart. Auch wo er nicht beim Namen genannt wird, ist der Neid präsent. Helmut Schoeck hat eine umfassende Gesellschaftstheorie entworfen, die dem Neid die Rolle des großen Regulators für alle zwischenmenschlichen Beziehungen zuschreibt. Der Neid bestimmt demnach nicht nur das soziale Miteinander, wo ein Mensch auf einen anderen trifft und sich mit diesem zu vergleichen beginnt. Der Neid, so Schoeck, dominiert auch die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse, er setzt Wettbewerbsdenken in Gang und verhindert allzu große soziale Ungleichheit. Seine Wurzel

1 Gehalten im Rahmen der Münchner Universitätsgottesdienste in der Reihe „Sündenregister" am 19. November 2006 in St. Markus.

aber hat er im Zwischenmenschlichen. „Daß der Mitmensch, je näher um so intensiver und wahrscheinlicher, potentiell immer ein Neider ist, gehört zu den unheimlichsten, manchmal bestverborgenen, aber entscheidenden Grundgegebenheiten der menschlichen Existenz auf allen kulturellen Entwicklungsstufen."[2] Unheimlicher, bedrohlicher noch als das eigene Neidgefühl, das vielleicht dann und wann aufzubrechen droht, wäre demnach das Neidgefühl anderer, das man um jeden Preis zu vermeiden suchen muss. Nicht nur, aber doch zuerst in der Intimität, da lauert das Neidgefühl bedrohlich, „je näher desto intensiver".

Aus diesem Grunde tut man vieles, um den Neid anderer nicht zu provozieren. Früher brachte man sogenannte „Neidköpfe" an den Dachgiebeln an, die Unheil und Böses vom eigenen Haus fernhalten sollten. Heute versucht man den Neid auf andere, aufgeklärtere Weise abzuwehren. Man spielt das eigene Glück herunter. Auch wenn man die ganze Welt vor Freude umarmen möchte, so lässt man es lieber mit einem schlichten „danke, gut" bewenden, wenn man nach seinem Befinden gefragt wird. Nicht zu schlecht, aber auch nicht zu gut – das ist die soziale Maßgabe der Mittelmäßigkeit, an die wir uns halten. Wer sich zu laut seines familiären Glücks, seiner strotzenden Gesundheit und erst recht seiner beruflichen Erfolge freut, muss mit sozialer Exklusion rechnen. Und dafür zahlen wir einen hohen Preis: Lebendigkeit, unverstellte Mitteilungsfreude und Spontaneität. Wem es nicht gelingt, das eigene Glück und die eigene Leistung so herunterzuspielen, dass es glaubhaft nach außen wirkt, um den kann es einsam werden.

Einsam wird es auch um Josef, weil er den Neid seiner Brüder auf sich zieht. Mehr noch, man trachtet ihm nach dem Leben. Am Beginn der Josefserzählung steht die ungebremste Mitteilungsfreude von Josef und der Neid der Brüder. Dieser Neid setzt eine Erzählung in Gang, die das Zeug zu einer furchtbaren Familientragödie hat. Und vieles, was geschieht, ist tatsächlich tragisch. Dass die Geschichte, die so anfängt, am Ende dann aber gut ausgeht, lässt den Neid noch einmal in einem ganz anderen Licht erscheinen, als wir ihn gewohnt sind zu sehen.

Israel aber hatte Josef lieber als alle seine Söhne, weil er der Sohn seines Alters war, und machte ihm einen bunten Rock. Als nun seine Brüder sahen, dass ihn ihr Vater lieber hatte als alle seine Brüder, wurden sie ihm Feind und konnten ihm kein freundliches Wort sagen. Dazu hatte Josef einmal einen Traum und sagte seinen Brüdern davon; da wurden sie ihm noch mehr Feind. Denn er sprach zu ihnen: Hört doch, was mir geträumt hat. Siehe, wir banden Garben auf dem Felde, und meine Garbe richtete sich auf und stand, aber eure Garben stellten sich ringsumher und neigten sich vor meiner Garbe. Da sprachen seine Brüder zu ihm: Willst du unser König werden und über uns herrschen? Und sie wurden ihm

2 Helmut Schoeck, Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft (1966).

noch mehr Feind um seines Traumes und seiner Worte willen.
Und er hatte noch einen zweiten Traum, den erzählte er seinen Brüdern und sprach: Ich habe noch einen Traum gehabt; siehe, die Sonne und der Mond und elf Sterne neigten sich vor mir. Und als er das seinem Vater und seinen Brüdern erzählte, schalt ihn sein Vater und sprach zu ihm: Was ist das für ein Traum, den du geträumt hast? Soll ich und deine Mutter und deine Brüder kommen und vor dir niederfallen? Und seine Brüder wurden neidisch auf ihn. Aber sein Vater behielt diese Worte.

Genesis 37,3-11

Josef macht so ziemlich alles falsch, was man nur falsch machen kann, um nicht den Neid der Brüder zu provozieren. Er trägt den bunten Rock, den ihm der Vater geschenkt hat. Kein Wunder, dass er die scheelen Blicke der Brüder auf sich zieht. Dieser bekommt so ein schickes Outfit, und wir? Thomas von Aquin hat treffend den Neid als die „Traurigkeit über das Gut anderer" bezeichnet. Der schielende Blick des Neiders kommt dadurch zustande, dass man sowohl auf sich selbst als auch auf den Anderen blickt, er liegt in der Gleichzeitigkeit zweier unterschiedlicher Blickrichtungen. Und wir? Die Brüder werden an sich heruntergesehen haben, noch während Josef strahlend auf sie zukam.
Man kann ihnen ihren Neid nicht verdenken. Zum einen, wer möchte nicht eine gute Figur machen und möglichst vorteilhaft aussehen? Zum anderen aber, ist der bunte Rock ja mehr als eine Äußerlichkeit. Er ist das leuchtende Symbol für die besondere Liebe des Vaters. Mit der Schönheit und Kostbarkeit dieses Gewands, das dem Bruder auf den Leib geschneidert ist, wird ihnen mit jedem einzelnen Faden des Textils demonstrativ vor Augen geführt, dass der Vater Josef lieber hat. Was für eine Kränkung! Da hilft auch keine Ratgeberweisheit wie „Die Herausforderung durch unangenehme Gefühle"[3] oder „Wie man dem Neid ein Schnippchen schlägt"[4] weiter, selbst wenn sie noch so einfühlsam verfasst ist. Die Geschwisterkonstellation ist, wie sie ist. Jakob der Vater, liebt Josef nun einmal mehr, so wie er auch Rahel mehr liebte als Lea. Wo es um Gefühle geht, hat es keinen Sinn, Gerechtigkeit oder gar Gleichheit einzufordern. Das ist der Stoff aus dem Familiendramen gestrickt sind: der sinnlose lebenslange Kampf um die Anerkennung und Liebe durch den Vater, der die Gemeinschaft der Geschwister nachhaltig zerstört.
Offensichtlich beherrscht Josef nicht die ungeschriebenen sozialen Gesetze des Verschweigens oder er hält sich nicht daran. Mitteilsam und ahnungslos zugleich erzählt er seinen Brüdern und dem Vater von seinen Träumen. Die Reaktion der Brüder folgt auf dem Fuß. Sobald der Vater weg ist, beschließen sie, Josef zu töten. Dass der geplante Brudermord in unmittelbarem Zusammenhang mit den Träumen steht, daran lässt die

3 Verena Kast, Neid und Eifersucht, München 2002.
4 Wolfgang Krüger, Der alltägliche Neid und wie man ihm ein Schnippchen schlägt, München 1992.

Erzählung keinen Zweifel. „Seht der Träumer kommt daher. So kommt nun und lasst uns ihn töten und in eine Grube werfen." (V. 20) Die Dramatik nimmt ihren Lauf. Was aber bedeutet der Traum? Wie ist er zu verstehen? Der Vater spricht einen Deutungsversuch aus, der angesichts der Familienkonstellation auf der Hand zu liegen scheint: „Soll denn die ganze Familie vor dir niederfallen?" Man hört das Erschrecken des Patriarchen über die offene Gefährdung des familiären Zusammenhalts mit. Er „schalt ihn", weniger wegen seines Traumes als vielmehr dafür, dass Josef so unbedarft die sozialen Regeln missachtet und den Neid der Brüder schürt. Das Schimpfen des Vaters ist aber nicht mehr als eine verbale Unentschlossenheit. Er kritisiert Josef, nimmt die Traumerzählung aber nicht zum Anlass, in den schwelenden Konflikt einzugreifen. Er schenkt Josef den Rock, er bevorzugt ihn, mit den Folgen seiner Bevorzugung will er aber doch nicht wirklich konfrontiert sein.

Die Deutung des Vaters scheint auf der Hand zu liegen, denn sie liefert zugleich ein Psychogramm des Jüngsten. Offensichtlich ist er jetzt vollends größenwahnsinnig geworden. Narzistisch und hybrid nimmt er die Bevorzugung durch den Vater zum Anlass, sich in kindliche Allmachtsvorstellungen hineinzuphantasieren: Alle sollen ihn anbeten! Er träumt sich an die Spitze der familiären Hierarchie. Sigmund Freud hätte zur Deutung des Vaters zustimmend genickt. Und doch: Diese Interpretation mag vielleicht auf der Hand liegen, aber eben darin liegt auch ihre Grenze. Die Tiefenschicht der Erzählung weist in eine andere Richtung. Erst ganz am Ende, nachdem der Vater längst gestorben sein wird, wird sich zeigen, worin ihre Bedeutung liegt. Hier finden wir schon einen Hinweis darauf, denn der Vater „behielt diese Worte". Erst die Erzählung als Ganze enthüllt also, was es mit Josef und dem Geschwisterneid der Brüder wirklich auf sich hat. Die Dechiffrierung der scheinbar offenbaren Symbolik eines Traumes mag zwar eine via regia zum Unbewussten sein, aber sie fördert keine göttlich-offenbaren Einsichten zu Tage. Hier deutet der Vater und spricht aus, was alle denken. Die von Josef in Ägypten sachgemäße Auslegung der Träume des Pharaos, des Mundschenks und des Bäckers dagegen, verdankt sich göttlicher Inspiration. Nicht die Träume wohlgemerkt, sondern ihre Interpretation.

Die Erzählung spielt mit der Erwartung der Traumerfüllung. Im weiteren Verlauf der langen, wechselvollen Geschichte, die Josef nach Ägypten bringt, wo er trotz mehrfach lebensbedrohlicher Gefährdungen zum wirtschaftlich ersten Mann des Landes aufsteigt und das ganze Volk vor der Hungersnot bewahren kann, schließlich sogar seine Familie, den Vater, die Brüder retten kann, wird die Traumerfüllung der väterlichen Interpretation szenisch zwar angedeutet, aber nicht wirklich realisiert. Zwar verneigen sich die Brüder vor dem noch unerkannten Bruder, aber sie beten ihn nicht an. Zwar neigt der Vater auf dem Sterbebett das Haupt in Richtung seines Sohnes, aber er betet ihn nicht an. Sein Verneigen ist eine Geste der Dankbarkeit für den letztlich guten Ausgang seines Lebens, und somit

eine Geste der Anbetung des Sterbenden vor Gott, der ihm das Leben geschenkt und bewahrt hat. Der Autor der Josephsnovelle verweigert eben jene Erfüllungsnotizen, die die Traumdeutung Jakobs ins Recht setzen und verweist uns auf den weiteren Fortgang der Erzählung, deren Bedeutung erst ganz am Schluss aufgeschlossen wird.[5] Und hier, ganz zum Schluss, zeigt sich nun, dass Jakob falsch lag. Sollen wir denn vor dir niederfallen? Was wie eine selbstverliebte Allmachtsphantasie aussah, erweist sich am Ende als Hinweis auf tatsächlich erlebbare Rettung, aber nicht durch Josef, auch wenn er an Weisheit und Lebenserfahrung gewonnen hat, sondern die Rettung des Hauses Israel geschieht durch Gott. Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, Gott aber gedachte es gut zu machen (Gen 50,20). Darin liegt die Pointe der Erzählung. Nicht die anfänglich in der Familienkonstellation angelegte Tragik obsiegt, nicht Böses wird durch moralisches Heldentum eines Einzelnen mit Gutem vergolten, sondern Gott denkt die Tragik zum Guten um, was den praktischen Vollzug einschließt, es gut zu machen.

Diese Erzählung rückt den Neid noch einmal in eine neue Perspektive. Zum einen zeigt sie mit harter Deutlichkeit, dass Neid keine Bagatelle ist. Der Neid der Brüder setzt eine Familientragödie in Gang. Und – so sehr wir geneigt sein mögen – für Kränkungen durch Ungleichbehandlung und erst recht für enttäuschte Liebe, Verständnis zu zeigen, es bleibt kein Zweifel daran, dass die Brüder schwere Schuld auf sich laden. Blutschuld, genauer gesagt, die eigentlich, wenn die Zisterne nicht leer gewesen wäre, wenn Josef nicht nach Ägypten gekommen wäre, kurzum, wenn Gott hier nicht kontinuierlich und mit unendlicher Nachdrücklichkeit in rettender Zuwendung wirksam gewesen wäre, Josef umgebracht und die Familie, Israel, für immer zerstört hätte. Harmlos ist der Neid nicht. Aber es wird auch deutlich, dass der Mensch nicht von sich aus den Neid überwinden kann. Man kann ihn tabuisieren, man mag sich virtuos in Neidvermeidungsstrategien üben, aber man wird den Neid so nicht los, weder das Aufkeimen des eigenen Neids, noch wird man auf Dauer vermeiden, dass andere ihren Neid als Angriff auf unser Glück richten.

Die Sünde wird man nicht etwa dadurch los, dass man sich schlicht vornimmt, nicht mehr zu sündigen und künftig ein besserer Mensch zu werden. Der Neid, die Sünde der Menschen wird vielmehr überwunden durch die unbeirrbare und unnachgiebige Liebe Gottes, der in allen finsteren Verstrickungen es gut zu machen gedenkt. Der Defiziterfahrung und dem Mangel an Liebe, der alle Brüder unterschiedslos einschließt, steht die unerschöpfliche Fülle der Liebe des himmlischen Vaters entgegen. Dass Gott keine Verlängerung des irdischen weltlichen Vaters ist, der fehlbar ist, der den einen bevorzugt und andere zurücksetzt, so wie Jakob, wird erzählerisch eindrucksvoll ins Bild gesetzt. Der Gott Israels und der Vater

5 Die Exegese schließt maßgeblich an an Jörg Lanckau, Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josephsgeschichte der Hebräischen Bibel (AThANT 85), Zürich 2006.

Jesu Christi ist ein Gott des Überflusses, der uns mehr anerkennt, mehr bejaht, mehr liebt, als wir uns vorstellen können.
Das Scheele, das Verdrehte des Neids liegt darin, dass wir nur starr auf den Anderen und auf uns blicken. Und dabei denken wir das knapp, was Gott im Überfluss für uns bereit hält. Wenn wir aber unsere Augen auf den unendlichen Reichtum der Liebe Gottes richten, dann verwandeln sich Neid und Missgunst in Dankbarkeit und Freude für das, was uns allen reich geschenkt wird. Allein durch den Blickwechsel! Und wir brauchen alle Phantasie, auch nur einen Bruchteil von dem erahnen zu können, was uns gegeben wird.
Deshalb ist es wichtig, dass wir einander Anteil geben, an dem was uns glückt. Und wir können eigentlich nicht mehr anders, als uns mitfreuen mit anderen: dem Nachbarn, der ein zufriedenes Leben führt, der Kommilitonin, die so klug ihre Gedanken in klare Worte fassen kann und dem Kollegen, dem ein erfolgreiches Buch gelungen ist. Nicht der Neid anderer wäre der Gradmesser unseres Glücks, sondern allein unsere Dankbarkeit und Freude.
Amen.

Reinhard Schmidt-Rost

Predigt über Jesaja 50,4

Liebe Gemeinde,
schlagfertig heißen Menschen mit flotter Zunge, seit die Herren keine Säbel mehr tragen und sich damit nicht mehr um ihre Ehre schlagen, – was selbst die schlagenden Verbindungen nur als (möglicherweise apotropäischen) Ritus gegen die Gewalt noch vollziehen, – seit den Tagen des blutigen Duells also, um schöne Frauen oder nur um die Ehre, seitdem ist die Schlagfertigkeit auf die Zunge gerutscht, der subtilsten unserer Waffen anheim gestellt oder anheim gefallen.

Schlagfertig ist nicht mehr der Kombattant, sondern der Debattant, der sich weltmeisterliche Wortgefechte zu liefern vermag, der mit seiner spitzen Zunge die Argumente seiner Gegner zerlegt wie mit einem Seziermesser, der die durchsichtigen Angriffe seiner Gegner wortgewandt ins Leere laufen lässt, schlagfertig ist auch, wer seinem Gegner keine Luft zum Atmen, geschweige denn zum Sprechen lässt.

Solche zungenfertige Schlagfertigkeit wird in den Hallen der Wissenschaften durchaus bewundert und auch gepflegt, gelegentlich sogar prämiert,[1] denn die Lehrer der Wissenschaften schließen nicht ganz zu unrecht von der blitzenden Sprache auf blitzsaubere Gedanken.

Indessen meint der zweite Jesaja nicht vor allem Schlagfertigkeit und blitzende Gedanken, wenn er von sich selbst sagt:

„Der Herr Herr hat mir eine gelehrte Zunge gegeben, dass ich wisse, mit den Müden zur rechten Zeit zu reden. Er weckt mich alle Morgen; er weckt mir das Ohr, dass ich höre, wie ein Jünger hört."

Nicht den blitzenden Geist meint der Prophet, der zu seinem Volk im Exil redet, aber durchaus einen beweglichen Geist, der sein überaus anspruchsvolles Instrument, die Zunge, wirkungsvoll, angemessen zu spielen versteht.

Denn das ist sie wahrhaftig, die Zunge, ein hochsensibles Instrument des Geistes, ja sein ausdrucksstärkstes, nach außen wirksamstes Instrument. Nächst den Augenlidern ist sie sicher das meistbewegte Körperteil, unwillkürlich und willkürlich – und wir merken an ihr auch physische Probleme und Krankheiten sofort und sehr schmerzhaft, und sei es, wir hätten

1 Zwei Bonner Studenten wurden soeben Debattier-Europameister.

uns nur auf die Zunge gebissen, von der schrecklichen Krankheit des Zungenkrebses nicht zu reden.

Die Zunge ist ein mächtiges Instrument, man kann seiner Zunge regelrecht ausgeliefert sein, manche haben sich schon um Kopf und Kragen geredet, ihre Position verspielt, Freundschaften vergeben und vergiftet mit einem falschen Zungenschlag.
Die Zunge ist ein gefährliches Instrument – es kann Beziehungen zerstören – in einem Augenblick…
Wir brauchen Schutz für unsere Zunge und Übung, dieses Instrument zu spielen. Dies zu bedenken, ist sie auch ein beliebtes Bild der Alltagssprache, die scharfe Zunge oder die Zunge, auf die man sich beißt, um nichts Falsches zu sagen.

Wir bewegen sie im Mund hin und her – und merken es kaum. Zum Glück nicht – wenn wir es merken, ist schon ein Unglück geschehen, verletzt oder verletzend spürbar geworden.

Liebe Gemeinde,
anders als in der Instrumentalmusik spielen alle Menschen dieses Instrument, die Zunge, manche bringen es zu einer wunderbaren Meisterschaft, ihre Rede fließt zu aller Freude, sie sind die Mittelpunkte der Künstlerkreise, die Stars der Vortragsabende oder auch die Magneten der kirchlichen Redekunst, – nicht von ungefähr heben wir in dieser Kirche in jedem Jahr hervorragende Prediger hervor; aber es gibt natürlich auch Menschen, die es zu einer geradezu schrecklichen, unmenschlichen Meisterschaft im Zungenspiel gebracht haben, „Demagogie" sagen wir dazu vornehm philosophisch – obwohl die politischen Folgen im Allgemeinen alles andere als vornehm sind.

Weil wir aber alle das Instrument der Zunge spielen, ist es keineswegs gleichgültig, wie Menschen zum Gebrauch dieses Instruments angeleitet werden. Ob sie lernen, die Modulationsfähigkeit der Zunge zu nutzen oder eher wie ein Soloinstrument zu spielen, ob sie ihren eigenen Stil entwickeln oder mit den anderen brüllen, wie die Menge an Karfreitag.

Liebe Gemeinde,
wir sind, so wie wir hier zusammen sind und reden, singen und hören, *Begabte* – mit einer gelehrten Zunge, aber nicht nur beruflich gelehrt oder durch das Leben belehrt, sondern so, wie wir hier sitzen und hören und singen und dann auch wieder reden werden, sind wir Begabte und Beanspruchte, – natürlich auch vom Leben Beanspruchte, auch Belastete und Gebeutelte, aber vor allem sind wir beansprucht durch das Wort der Bibel, von Gott beansprucht und beauftragt, aufgerufen, herausgerufen,

ausgezeichnet!! Ausgewählt!! Ob wir wollen oder nicht, wir haben es gehört und wir können es nicht mehr abschütteln: Es hat etwas mit uns gemacht, es hat unser Herz mit Beschlag belegt; und es ist nicht zum wenigsten das Gefühl, dass wir mit den Müden reden sollten zur rechten Zeit, und dass wir dazu die passende Zunge schon längst haben und gut belehrt worden sind...
Dieses Gefühl hat sich, da bin ich sehr sicher, bei vielen von uns schon lange in den Herzen festgesetzt und breitet sich immer weiter aus, setzt sich unwiderstehlich durch – hat uns ganz mit Beschlag belegt. Manchmal packt uns dieses Gefühl so fest, dass wir des Guten fast zu viel tun wollen und die Müden nicht auch einmal in ihrer Müdigkeit allein lassen können, dass wir am liebsten die ganze Welt mit unserem Engagement beglücken wollen. Aber das sind Ausnahmen, viel bestimmender ist der Eindruck, dass Sie, die Sie hier sitzen, sich haben ansprechen lassen, sich als Jünger haben rufen lassen, dass Sie solche Worte gehört haben – und etwas darauf geben – auch wenn es Ihnen alles andere als leicht fallen sollte, dazu zu stehen: Wir sind belehrte Jünger, wir haben nicht nur eine Zunge, die wir so oder so einsetzen, sondern eine Zunge wie solche, die als Jünger ihres Meisters belehrt worden sind.

Liebe Gemeinde!
Es geht also nicht um die durchaus interessante Frage, wer in diesem Bibeltext redet, wer sich als Jünger versteht, als Knecht Gottes vielleicht, als der, der seinen Rücken den Schlägen und Schlägern hinhielt, ob der zweite Jesaja, ein Prophet der Exilzeit, oder ob er das ganze Volk Israel meint oder auf einen kommenden Heiland hofft; es geht, wenn wir dieses Bibelwort hören, um uns, um uns, die wir beansprucht sind, durch unsere Zunge und dadurch, dass wir belehrt sind wie Jünger, zum rechten Reden zur rechten Zeit instruiert, belehrt nicht nur durch diesen einen Satz, sondern durch die vielen Sätze, mit denen uns die Bibel in Gottes Welt hineingeführt hat.

Denn dies ist die Art der Herrschaft, die auch mich hierher gebracht hat, für die ich mich einsetze, natürlich mit allen Schwestern und Brüdern im Glauben in einer eigenartigen, weltweiten Gemeinschaft, für die ich mich in meinem Beruf einsetze; sie besteht in Worten, diese Herrschaft, in Worten, die es zu hören, zu lesen, zu finden – und zu behalten gilt, Worte, die diese ganz bestimmte Art der Herrschaft über die Wirklichkeit abbilden, dieses „mit den Müden zur rechten Zeit zu reden" wirksam werden lassen.

Wenn wir solche Worte finden und die rechte Zeit, sie auszusprechen, dann spüren wir Gott ganz nahe, den Gott, der sich in Christus den Müden und Beladenen zugewandt, der sich uns in Christus gezeigt hat.

Liebe Gemeinde,
ich habe vom vorgeschlagenen Text absichtlich nur den Anfang genommen, ich wollte nicht vom todesmutigen Gehorsam des Jüngers reden, das führt die Gedanken auf Abwege: Es wirkt nicht nur aufgesetzt bekennerhaft, als seien wir alle meisterhafte Jünger, die die Weisung Gottes gut verstanden haben und tapfer Gottes Welt in dieser Welt zur Geltung bringen. Es ist auch gar nicht unsere Situation:

Wir sind nicht der Gottesknecht persönlich und wir sind natürlich nicht Jesus Christus, obwohl manche Predigt über die „Nachfolge der Christen" so klingt – und wie es ja wohl auch in den Ohren mancher Märtyrer geklungen hat, als sollten wir Christus im Leiden gleich werden.

Unser Zeugenauftrag – unser Martyrium – ist von anderer Art, eben von dieser: Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden; die Worte Gottes, die Worte des Evangeliums zu finden, die den Müden gut tun, das ist unser Auftrag, vielleicht sollte man sagen, ein Teil unseres Auftrags, der diakonische Teil, neben dem „Lehren, Taufen" (Mt 28,19) und dem „Erinnern" („solches tut, so oft ihr's trinket, zu meinem Gedächtnis"): Worte zu finden, die uns gegeben sind, die vorliegen, die wir aufgreifen können. Es ist keine Überforderung der Helfer im Amt oder Ehrenamt, wenn wir uns den Worten öffnen, die uns immer schon gegeben sind, um mit den Müden zur rechten Zeit zu reden. Wir brauchen auch nicht eigentlich tiefere psychologische oder psychotherapeutische Kenntnisse, wiewohl sie nicht unbedingt stören, wir müssen uns in die Worte einleben, die uns im Evangelium gegeben sind, das prägt unsere Person, dann werden wir auch die richtigen Worte zur rechten Zeit finden – und zur rechten Zeit zu schweigen wissen.

Ich lasse uns heute, gerade damit wir uns als Jünger nicht überfordern, das thematisch passende Lied von Jochen Klepper nicht singen, das diesen Bibelvers so treffend verdichtet: „Er weckt mich alle morgen".
Ich habe es auf zu vielen Pfarrkonventen gehört und mitgesungen und immer wieder die Überforderung der versammelten Pfarrer herausgehört, deshalb meide ich diese schöne Dichtung mit der Vertonung, die man wie einen Walzer singen könnte, ein klassischer Dreivierteltakt – wenn man sich nicht selbst zu müde fühlte, um noch gute Worte zu finden.

Denn das ist eines der Merkmale, an denen wir die Müden erkennen oder uns selbst als müde: Wenn uns die guten Worte Gottes keine Hoffnung mehr geben, wenn wir nicht mehr darauf hoffen, dass Gott unser Hirte ist und uns jenseits aller unserer Verdienste zu seinem Volk, zur Herde seiner Weide rechnet; wenn wir nicht mehr daran zu glauben vermögen, dass Christus die Welt überwunden hat – und damit auch unsere Angst, wenn wir jenes „ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende" nicht mehr in

unserem Leben finden, weil es von so viel Geschäftigkeit verschüttet ist, müde, weil uns die Erzählung von der Nähe Gottes nicht mehr herausführt aus der Verzweiflung über die unendlichen Leistungsforderungen, die unser Leben bestimmen, wenn wir uns nicht mehr als die im Leben Verlorenen und doch bei Gott Geborgenen empfinden können.

Liebe Gemeinde,
Sie werden denken: Nun sag' uns doch endlich, wie das geht, mit den Müden zur rechten Zeit zu reden, drück Dich nicht darum herum! Um was geht es? Hast Du uns kein Seelsorge-Handbuch? Das ist doch Deine Aufgabe! Oder wenigstens ein paar Ratschläge?

Also gut, vier Hinweise – oder fünf, wenn Sie nicht vergessen, dass es wirklich vor allem um das Leben im Geist des Evangeliums geht, der aus Worten der Bibel quillt, ehe man sich versieht; wenn sie das nicht voraussetzen, dann nützen Ihnen auch die Ratschläge nichts; es ist wie bei jeder Kunst oder jedem professionell betriebenen Sport: Man muss es wie im Schlaf können, es muss in Fleisch und Blut übergehen.

Nun also fünf Beobachtungen für das Reden mit den Müden:

1. Mit den Müden redet man nicht laut – und von sich selbst nur ganz vorsichtig – und keinesfalls mit der Selbstgewissheit, die den Gesunden manchmal zu Gebote steht, aber die Sache der Müden nicht ist. Müde Menschen sind selten laut, allenfalls wenn sie sind wie übermüdete Kinder… Müde Menschen haben empfindliche Ohren, denen gute Ratschläge einfach weh tun.
2. Mit den Müden redet man nicht grundsätzlich, das ist ja auch nur eine andere Weise, laut zu reden; man hört mehr, als dass man redet, aber man weiß viel, man hofft viel und bittet viel für den Müden, aber die gelehrte Zunge behält es für sich, dass sie weiß, dass das Leben beschwerlich werden kann – und dennoch getragen ist. Und die Müden spüren diese Gewissheit – und lassen sich durch die Gegenwart oder die geschriebene Nähe trösten, so Gott will.
3. Nach Gottes Willen rechnet man mit der Kraft auch der Müden, schiebt sie nicht von vornherein diagnostisch ins Abseits; der kann nicht mehr, der ist fertig, der muss froh sein, wenn er sich an seinem Glauben noch halten kann. Man kann die Müden auch vom Platz stellen – im Gespräch.
4. Ob man mit einem Müden zur rechten Zeit geredet hat, dass erfährt man allenfalls hinterher; es ist ein Reden, das sich vom Gedanken des Erfolgs und der Wirkung völlig befreit hat – und trotzdem weiß, dass es seine Sache besser oder schlechter machen kann.

5. Und ein Letztes: Das rechte Reden mit den Müden zur rechten Zeit erschöpft gerade nicht, sondern es führt an die Quelle und in die Fülle der guten Worte Gottes, die auch ein beschwertes, ein leidvolles Leben stärken können; das Leben des Müden, aber erst recht das Leben dessen, der wie ein Jünger zu reden versucht und dazu aus der Quelle der Worte Gottes schöpft, wird, so Gott will, letztlich doch auch wieder ein wenig gestärkt.

Liebe Gemeinde,
wer nie müde gewesen ist, so dass er am Sinn seiner Arbeit und seiner Tage und an der quälenden Nähe seiner Nächsten schier verzweifelte, weil sie ihn drückte, und an der heilsamen Nähe verzweifelte, weil er diese Nähe des lieben Nächsten nicht finden konnte, für den kommen die Worte des Evangeliums, mit denen Christus unter uns ist, vielleicht zur Unzeit, noch zu früh – und die Ratschläge nützen ihm überhaupt nichts, denn der kann sich nicht vorstellen, wie die tröstenden Worte der Bibel eine heilsame Meisterschaft über menschliches Leben gewinnen können; darum ist der Glaube schon eine Sache vor allem älterer Menschen. Aber die Schatten, die die sportlichen Ereignisse vorauswerfen, zeigen, dass auch jüngere, auch sehr junge Menschen unter die Müden fallen können – und es gibt durchaus auch junge Menschen, die sich an die Trostworte halten:
„Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben …", wem dieses Wort zu Herzen geht, der hadert vielleicht nicht mehr so sehr, wenn er fühlt, wie wenig er durch seinen Einsatz bewegen kann, und freut sich an der belebenden Wirkung, die er oder sie im Leben Anderer ausüben kann, und sei es nur wie belebende – nicht betäubende – Früchte des Weinstocks: Es ist die Frage, ob uns als Menschen mehr gegeben ist als dies, dass wir Anderen zur Stärkung werden wie ein mäßiger Schluck Wein, wie im Abendmahl, – und so doch in der Nachfolge Christi.

Es ist gut, sich im Gegenüber zur Meisterschaft menschlicher Kraft immer wieder auf diese andere – keineswegs bescheidene, aber den Menschen beschiedene – Sicht der Wirklichkeit zu besinnen, die Gottes Wort in unser Leben hineinbringt, das Wort, das sich um die Müden kümmert, aber nicht wie um kranke Kinder, die wieder gesund werden müssen und meist auch können, sondern sehr allgemein als Zeuge der Verletzlichkeit, die zum menschlichen Wesen gehört, das nur in Gottes Wissen um unsere Schwäche rechten Schutz findet.
Amen.

Autorinnen und Autoren

Dr. Rainward Bastian

Direktor des Deutschen Instituts für ärztliche Mission
Paul-Lechler-Straße 24
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 206-512
Fax: +49 (0) 7071 206-510
eMail: bastian@difaem.de

Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke

Universität Osnabrück, Institut für Kath. Theologie
Praktische Theologie (Pastoraltheologie und Religionspädagogik)
Schloßstr. 4
D-49074 Osnabrück
Fon: +49 (0) 541 969-4288
Fax: +49 (0) 541 969-4376
eMail: mblasber@uos.de

Antonia von Bose

Pfarrerin an der Universitätsfrauenklinik Tübingen
Calwerstr. 7
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 640 760
eMail: Antonia.bose@med.uni-tuebingen.de

Henry von Bose

Kirchenrat, Vorstand im Diakonischen Werk Württemberg
Klopstockweg 13
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 68422
eMail: vonBose.H@diakonie-wuertemberg.de

Dr. Jochen Cornelius-Bundschuh

Direktor des Predigerseminars der EKKW
Gesundbrunnen 10
D-34369 Hofgeismar
Fon: +49 (0) 5671 881-271
Fax: +49 (0) 5671 881-250
eMail: cornelius-bundschuh@ekkw.de

Prof. Dr. Volker Drehsen

Universität Tübingen
Evang.-Theol. Fakultät
Abt. für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Homiletik
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 29-73315
eMail: volker.drehsen@uni-tuebingen.de

Pfarrerin Gerlinde Feine

Rohrgasse 4
D-72131 Ofterdingen
Fon: +49 (0) 7473 6334
Fax: +49 (0) 7473 270266
eMail: gerlinde.feine@t-online.de

Prof. Dr. Reinhard Feiter
Universität Münster,
Kath.-Theol. Fakultät,
Seminar für Pastoraltheologie &
Religionspädagogik
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 8328382
Fax: +49 (0) 251 8330037
eMail: feiterr@uni-muenster.de

Dr. Andreas Flick
Präsident der Deutschen Hugenotten-
Gesellschaft e.V.
Hannoversche Str. 61
D-29221 Celle
Fon: +49 (0) 5141 25540
eMail: refce(at)t-online.de

Prof. Dr. Ottmar Fuchs
Universität Tübingen,
Kath.-Theol. Fakultät,
Abt. für Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 2972863
Fax: +49 (0) 7071 295844
eMail: ottmar.fuchs@uni-tuebingen.de

Pfarrerin z .A. Dr. Dörte Gebhard
Oberaustr. 2a
D-53179 Bonn
Fon: +49 (0) 228 3240562
Fax: +49 (0) 228 3240109
eMail: doerte.gebhard@web.de

Prof. Dr. Eberhardt Hauschildt
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Evang.-Theol. Fakultät
Seminar für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7607
Fax: +49 (0) 228 73-9081
eMail: ehauschildt@uni-bonn.de

Dr. phil. Lic. theol. Hartmut Heidenreich
Direktor des Bildungswerks der Diözese
Mainz
Grebenstraße 24-26
D-55116 Mainz
Fon: +49 (0) 6131 253 280
Fax: +49 (0) 6131 253 528
eMail: Hartmut.Heidenreich@bistum-mainz.
de

Prof. Dr. Martin Honecker

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Evang.-Theol. Fakultät
Abt. für Systematische Theologie und
Sozialethik
Auf dem Weiler 31
D-53125 Bonn
Fon: +49 (0) 228 251311
eMail: honecker@gmx.de

Prof. Dr. Eberhard Jüngel

Universität Tübingen
Evang.-Theol. Fakultät
Abt. für Systematische Theologie
Liebermeisterstraße 12
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 29-78026
Fax: +49 (0) 7071 29-5029
eMail: eberhard.juengel@uni-tuebingen.de

Prof. Dr. Leo Karrer

Universität Freiburg/Schweiz
Theologische Fakultät,
Departement für Praktische Theologie
MIS 3110
CH-1700 Freiburg
Fon: +41 (0) 26 3007424
eMail: leo.karrer@unifr.ch

Pfarrerin Dorothee Löhr

Pfarrerin der evang.-reformierten Kirche
Ferdinandstraße 21
D-20095 Hamburg
Fon: +49 (0) 40 301004-0
Fax: +49 (0) 40 301004-10
eMail: loehr@erk-hamburg.de

Pfarrer Dr. Ulrich Mack

Eduard-Spranger-Str. 48
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 964483
EMail: uhmack@med.uni-tuebingen.de

Prof. Dr. Hans Martin Müller

Universität Tübingen
Evang.-Theol. Fakultät
Abt. für Praktische Theologie
Depenauer Weg 38
D-31303 Burgdorf
Fon: +49 (0) 5136 6885
EMail: muellerhm@gmx.de

Prof. Dr. Dr. Doris Nauer
Universität Tilburg
Fakultät für Theologie und
Religionswissenschaft
Abt. für Praktische Theologie
Kamer D 109
Postbus 90153
NL-5000 LE Tilburg
Fon: +31 (0) 13 466 2581
Fax: +31 (0) 13 466 2892
eMail: Nauer@uvt.nl

Pfarrer Harald Nehb
Tegernseestr. 1
D-70378 Stuttgart
Fon: +49 (0) 711 533203
Fax: +49 (0) 711 538394
eMail: pfarramt@christuskirche-hofen.de

Prof. Dr. phil.
Dr. theol. h. c. Karl Ernst Nipkow
Universität Tübingen
Evang.-Theol. Fakultät
Abt. Praktische Theologie mit Schwerpunkt
Religionspädagogik
Weiherstr. 49
D-72074 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 81826
eMail: Karlernst.nipkow@t-online.de

PD Dr. Uta Pohl-Patalong
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Evang.-Theol. Fakultät
Seminar für Praktische Theologie
Farnstr. 46
D-22339 Hamburg
Fon: +49 (0) 40 504811
eMail: Uta.Pohl-Patalong@hamburg.de

Prof. Dr. Reiner Preul
Universität Kiel
Theologische Fakultät
Praktische Theologie mit Schwerpunkt
Reliogionspädagogik und Kirchentheorie
Leibnizstraße 4
D-24118 Kiel
Fon: +49 (0) 431 880-2354
Fax: +49 (0) 431 880-4714
eMail: praktheol@email.uni-kiel.de

Pfarrer Dr. Gerd Rosenbrock
Lerchenweg 121
D-52223 Stolberg
Fon: +49 (0) 2402 81113
eMail: gerd.rosenbrock@ekir.de

Prof. Dr. Udo Schmälzle ofm

Universität Münster,
Kath.-Theol. Fakultät,
Seminar für Pastoraltheologie &
Religionspädagogik
Hüfferstraße 27
D-48149 Münster
Fon: +49 (0) 251 8330027
Fax: +49 (0) 251 8330037
eMail: udoschm@uni-muenster.de

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Evang. Theol. Fakultät
Seminar für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7604
Fax: +49 (0) 228 73-4080
eMail: r.schmidt-rost@uni-bonn.de

Dr. Heike Schmoll

Redaktion Frankfurter Allgemeine Zeitung
Postfach
D-60267 Frankfurt
Fon: +49 (0) 69 75 911456

Prof. Dr. Friedrich Schweitzer

Universität Tübingen
Evang.-Theol. Fakultät
Praktische Theologie mit Schwerpunkt
Religionspädagogik
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0) 7071 29-73316
Fax: +49 (0) 7071 29-5399
eMail: friedrich.schweitzer@uni-tuebingen.de

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ

Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Fachbereich 01 - Katholisch-Theologische
Fakultät
Seminar für Praktische Theologie
Abt. Pastoraltheologie
D-55 099 Mainz
Fon: +49 (0) 6131 39-20251
Fax: +49 (0) 6131 39-22743
eMail: sievernich@uni-mainz.de

Anja Stadler

Literaturredakteurin und Publizistin
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn
Evang.-Theol. Fakultät
Seminar für Praktische Theologie
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7510
eMail: anja-stadler@gmx.de

PD Dr. Birgit Weyel,

Universität München
Evang.-Theol. Fakultät
Praktische Theologie
Schellingstr. 3/III VG
D-80799 München
Fon: +49 (0) 89 2180-5418
Fax: +49 (0) 89 2180-3823
eMail: bweyel@t-online.de