

Pastoraltheologie als Anwältin der Anderen und des Andersseins¹

Vorbemerkungen

Die Erfahrungen der Fremdheit und des Andersseins stellen eine große Herausforderung für die Gesellschaft und im Speziellen auch für die Kirchen dar. Dies gilt für die Integration von Ausländern, für den Dialog mit anderen Religionen² oder auch für die Herausforderung durch die im innersten Kern plural gewordene Gesellschaft.

Meine Überlegungen zur Bedeutung der Anderen³ für eine Praktische Theologie schließen an eine wichtige Tradition einer diakonisch orientierten Theologie an, die vereinzelt auch bereits den Anderen in den Blick genommen hat. So wurde im Sammelband „Die Fremden“ 1988 ein wichtiges „Zeichen der Zeit“ von damals aufgegriffen: der Blick auf *ethnisch* Fremde.⁴ Fast gleichzeitig erschien ein Sammelband unter dem Titel: „Mit Außenseitern leben. Herausforderung für die Christen.“⁵ Die große Herausforderung schien den AutorInnen damals in diesem diakonischen Blick auf jene Menschen zu liegen, die im kirchlichen und auch gesellschaftspolitischen Alltagsgeschäft übersehen wurden.

In diesen vergangenen 20 Jahren hat sich viel getan im Hinblick auf eine Theologie der Diakonie – bis hin zur ersten Enzyklika, die sich ausdrücklich der *Caritas*, der Liebe als *Eros* und *Agape*, als Gottes- und Nächstenliebe widmet. Dennoch scheint mir die Bedeutung der Diakonie

-
- 1 Der Beitrag gibt die Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn am 28.5.2008 wieder. Daher ist auch der Vortragsstil des Beitrages bewusst beibehalten.
 - 2 Vgl. z.B. Mauro Velati, „Die Anderen“: Der Ökumenismus und die Religionen, in: Concilium 41 (2005), 376-388.
 - 3 Ich verwende im Text neben dem Plural zumeist die Form „der Andere“; es gilt aber, was Thomas Askani formuliert: „alle drei durch die grammatischen Genera bezeichneten Formen der Andersheit müssen bedacht werden: ‚das Andere‘, welcher Ausdruck sowohl das konkrete Andere als auch die abstrakte Andersheit selbst meinen kann; ‚der Andere‘, womit vorzüglich der andere Mensch gemeint ist, und ‚die Andere‘, worin man zunächst eine Parallel- oder Nebenform zu ‚der Andere‘ sehen wird“ (Thomas Askani, Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida, Wien 2006, 15).
 - 4 Ottmar Fuchs (Hrsg.), Die Fremden (Theologie zur Zeit 4), Düsseldorf 1988; vgl. dazu auch Rainer Isak (Hrsg.), Wir und die Fremden: Entstehung und Abbau von Ängsten, Freiburg 1993.
 - 5 Konrad Baumgartner / Michael Langer (Hrsg.), Mit Außenseitern leben: Eine Herausforderung für die Christen, Regensburg 1988.

und des Blicks auf die Anderen immer noch nicht wirklich im Zentrum der kirchlichen oder theologischen Überlegungen zu stehen – vor allem dann, wenn es aufgrund von schwindenden Ressourcen abzuwägen gilt, wofür man denn das Personal und das Geld nun vorrangig einsetzt.

Umso positiver überrascht war ich, als ich vor wenigen Monaten im *Pastoralblatt* für die Diözesen Köln, Aachen u.a. einen Artikel von Dr. Bernhard Wunder gelesen habe, der in der Gemeindeentwicklung in der Abteilung Seelsorge des Erzbistums Köln mitwirkt. Er formuliert im Hinblick auf die großen strukturellen Umbrüche der kommenden Zeit folgendermaßen:

„Die Begegnung des Anderen wird in den kommenden Jahren eine entscheidende Rolle in der pastoralen Praxis spielen und die Theologie der Gemeinde auf die vergrößerten Seelsorgeeinheiten hin transformieren.“⁶

Dem ersten Teil des Satzes kann ich dabei vollinhaltlich zustimmen: Die Begegnung des Anderen bzw. mit den Anderen spielt eine immer größere Rolle. Wie dies eine Theologie der Gemeinde und alle anderen pastoralen Felder betrifft, ist für mich noch ein offenes und zu diskutierendes Feld. Entscheidend wird dabei die Frage sein: Geht es dabei wirklich darum, die Anderen in ihren Fragen und in ihrem Selbstsein wahrzunehmen – oder verbindet sich damit nicht doch ein versteckter Rekrutierungsgedanke und die Hoffnung, Menschen in eigene Projekte oder Gemeinden zu bekommen?

Vor diesen skizzierten Hintergründen möchte ich in diesem Beitrag der Frage nach der Bedeutung der Anderen für die Pastoral und für die Pastoraltheologie nachgehen. Meine These lautet dabei: Die Sorge um den bzw. die Anderen darf nicht eine zusätzliche Aufgabe für Theologie darstellen, sondern gehört zum Kerngeschäft von Theologie und auch kirchlicher Praxis. Pastoraltheologe kann dabei die Aufgabe übernehmen, diesen Blick auf die Anderen und das Andersseins einzumahlen.

1. Wer sind die „Anderen“?

Wenn hier vom „Fremdsein“, vom „Anderssein“ und von den „Anderen“ die Rede ist, dann muss geklärt werden, was bzw. wer im Konkreten damit gemeint ist. Ein Blick in lehramtliche Schriften ist dabei wenig hilfreich. So kommt das Stichwort „anders“ bzw. „andere“ weder im Katechismus der Katholischen Kirche noch im Codex des kirchlichen Rechtes vor. Während auch der Begriff „fremd“ im Katechismus fehlt, findet er sich im Codex von 1983 an drei Stellen. Can. 100 gibt dazu als Definition an:

6 Bernhard Wunder, Die Begegnung des Anderen, in: *Pastoralblatt* für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 59 (2007/11), 331-335.

Fremder ist, wer „sich außerhalb des Wohnsitzes und Nebenwohnsitzes aufhält“ – also eine ausschließlich territoriale Bestimmung, die nur einen Aspekt des Andersseins beinhaltet, nämlich das Fremdsein in einem örtlichen Sinne.

Für eine nähere Bestimmung dieser „Anderen“ und zur Gewinnung einer Kriteriologie möchte ich daher im Folgenden in Grundzügen den Ansatz von Emmanuel Lévinas skizzieren – ein Ansatz, der gerade für eine Theologie, die sich einem diakonischen Ansatz verpflichtet weiß, sehr hilfreich ist und der es ermöglicht, den Anderen nicht zum Objekt zu machen, sondern in seiner Subjekthaftigkeit anzuerkennen.

1.1 Lévinas und der philosophische Blick auf den „Anderen“

Der französische jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas, der 1995 90jährig starb, gilt als *der* Philosoph schlechthin, der sich mit den „Anderen“ beschäftigte.⁷ Herbert Haslinger hat in seiner Dissertation⁸ versucht, Lévinas' Aussagen für eine Theologie der Diakonie fruchtbar zu machen – etwas, was meines Erachtens in der praktischen Theologie noch viel zu wenig rezipiert worden ist. Ich beziehe mich dabei auch auf Erwin Dirscherl, der in seinem *Grundriss Theologischer Anthropologie* das Denken von Lévinas rezipiert.⁹

Haslinger fasst die wichtigsten Koordinaten dieser Lévinas'schen Aussagen zusammen mit der Formel: Es geht um die „Verantwortung des Subjekts vor dem Angesicht des Anderen in der Spur des Unendlichen“¹⁰. Lévinas stellt eine „Inhumanität des Humanismus“¹¹ fest, in welchem durch den starken Ich-Bezug der Wirklichkeit (und damit auch den Anderen) Gewalt angetan wird. Er sucht daher nach der Menschlichkeit des Menschen und will einen neuen Humanismus begründen, indem er nach dem Anderen fragt und sein Recht einklagt. Menschlichkeit ist dann für ihn dort konstituiert, wo der Andere in *seiner* Existenz – und das bedeutet eben auch, in

7 Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf drei Werke von Emmanuel Lévinas: *Der Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989; *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hrsg. u. eingel. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg-München 21987; *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Franz. übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg u.a. 1992.

8 Herbert Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 18), Würzburg 1996. Er legt darin den Ansatz von Lévinas ausführlich dar (533-618); meine folgenden Ausführungen beziehen sich zu einem guten Teil auf seine Darstellung.

9 Erwin Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.

10 Haslinger, *Diakonie*, 544.

11 „Der Humanismus verdient nur deshalb Kritik, weil er nicht human genug ist.“ Lévinas, *Jenseits des Seins*, 284; vgl. Haslinger, *Diakonie*, 546f.

seinem Anders-Sein – bewahrt ist.¹²

Der Vorwurf von Lévinas an die abendländische Philosophie lautet hier: Sie habe ein zu großes und teilweise ausschließliches Interesse am Sein. Dies aber führe dazu, diejenigen, „die ihre Interessen am *Sein* nicht gegen andere Menschen durchsetzen konnten oder wollten“¹³, als nicht existent zu betrachten – und das sind dann alle, die aus unterschiedlichsten Gründen im Abseits stehen: weil sie zu arm, zu krank, zu schwach sind, zu machtlos sind, stigmatisiert, ausgebeutet oder verfolgt.

Daher optiert Lévinas für eine geänderte Zugewandtheit auf den Anderen: Der Andere soll nicht mehr „identifiziert“ werden und damit gewissermaßen eingeordnet in die Vorstellungen, die ich schon vorab von ihm gehabt habe.¹⁴ Indem ich den Anderen nämlich zum Gegenstand meines Denkens mache, ordne ich ihn in meinen Entwurf von ihm ein – und damit ist ein herrschaftsförmiger Umgang mit dem Anderen gegeben.¹⁵

Lévinas dreht nun aber dieses Verhältnis um: Der Andere hat eine *Bedeutung* – und zwar aus sich heraus, nicht erst weil ich sie ihm zuschreibe. Es ist eine Bedeutung, die an anderer Stelle als „Menschenwürde“ dargestellt wird. Diese Würde eignet einem jeden Menschen als Menschen an, ohne Ausnahme. Die *Begegnung* mit dem Anderen beschreibt Lévinas dann als den Ort, an dem etwas Anderes geschieht als nur eine Angleichung des Anderen an mein Verständnis von ihm. Denn „mit dem ersten Augenblick der Begegnung ist der Andere das unverfügbare Gegenüber des Ich“¹⁶.

Das Angesicht bzw. Antlitz stellt die Einladung zur Annäherung an den Anderen dar, nicht zur Vereinnahmung für das Ich, sondern zur Verausgabung des Ich, zum Sich-Aussetzen des Ich an den Anderen.¹⁷ Das Angesicht ist für Lévinas schließlich auch „jene Dimension, in der das Unergreifbare und Unsichtbare des anderen Menschen aufgeht“¹⁸. Aus diesem Angesicht geht gleichzeitig die (ethische) Verpflichtung hervor: „Sein *Logos* ist: ‚Du wirst nicht töten.‘“¹⁹ Im Antlitz des Anderen begegnet

12 Vgl. Haslinger, *Diakonie*, 547. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 141 formuliert so: „Die Subjektivität ist geheiligt in ihrer Anderheit, von der ich, aus meiner Souveränität entlassen, in einer unabweisbaren Verantwortung meine ‚Position‘ finde. Paradoxe Weise ist der Mensch als *alienus* – Fremder und Anderer – nicht entfremdet.“

13 Haslinger, *Diakonie*, 551.

14 Vgl. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 189: „Die Identifikation des Ich – die wunderbare Autarkie des Ich – ist die natürliche Form für die Umschmelzung des Anderen in das Selbe.“

15 Haslinger, *Diakonie*, 552; vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 225.

16 Vgl. Haslinger, *Diakonie*, 554.

17 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 211.

18 Ludwig Wenzler / Emmanuel Lévinas, in: Julian Nida-Rümelin (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis V. Wright*, Stuttgart 1991, 323–331, hier: 326.

19 Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 198.

mir „der Elende, für den ich alles tun kann und dem ich alles verdanke“²⁰. Lévinas geht es damit auch um eine Begründung der unantastbaren Würde des Anderen.²¹

Diese ethische Verpflichtung gilt nun jedem Anderen als Anderem; sie ist nicht eingeschränkt auf bestimmte Andere. Nach Lévinas bedeutet der Mensch für den Anderen daher *Verantwortung*.²² Der Mensch ist verantwortlich für den Anderen, ob er will oder nicht.²³ Das Ich entscheidet sich nicht freiwillig für diese Verantwortung – sie wird ihm zugesprochen wie in einer Anklage. Die Verantwortung strukturiert die Beziehung zum Anderen nicht in einem „der-Andere-für-mich“, sondern in einem „ich-für-den-Anderen“.²⁴

Nun ergibt sich aber ein Problem: denn ich kann ja nicht gegenüber allen möglichen Anderen diese Verantwortung wahrnehmen; das würde die eigenen Möglichkeiten unendlich übersteigen und das Ich überfordern. Dieses Problem löst Lévinas durch das Motiv des „Dritten“²⁵; denn es gibt neben dem Anderen mir gegenüber immer noch den Anderen „meines“ Anderen. Dieser Dritte und die vielen Dritten, die es gibt, sind im Angesicht des einen Anderen präsent. Sie relativieren das Verhältnis vom Ich zum Anderen, setzen es in Beziehung zu noch vielen Anderen.

An diesem Punkt führt Lévinas das Wissen um Gerechtigkeit ein, das es braucht, um zwischen den Ansprüchen der vielen Anderen an das Ich vergleichen und abwägen zu können. „Mit dem Auftauchen des Dritten muß das Subjekt überlegen, was seine Möglichkeiten der Verantwortungserfüllung sind, wer in welchem Maße seiner Verantwortung bedarf, wer Vorrang vor dem anderen Anderen hat und wie es seine Verantwortung dementsprechend verteilt wahrnehmen kann.“²⁶

20 Emmanuel Lévinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hrsg.v. Peter Engelmann, Wien ²1992, 68.

21 Vgl. Lukas Ohly, *Der reale Andere und die Realität Gottes. Sartre und Lévinas*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48 (2006), 184-199, hier: 190.

22 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 37-41.

23 Ebd., 233f: „Das Sich entspringt nicht seiner eigenen Initiative, wie es dies beansprucht in den Spielen und Gestaltungen des Bewusstseins auf dem Wege zur Einheit der *Idee* ... In der Ausgesetztheit an die Verletzungen und Beleidigungen, im Empfinden der Verantwortung ist das Sich als unersetzbar herausgerufen, als einer, der den Anderen geweiht ist, ohne sich entziehen zu können, und der so inkarniert ist zum ‚Sich-Anbieten‘ – um zu leiden und zu geben – und der so Einer und Einziger *von vornherein in der Passivität* ist, über nichts verfügend, das ihm erlaubte, dem Ruf der Pro-vokation *nicht nachzugeben*; *Einer*, auf sich zurückgedrängt und gleichsam zusammengezogen, wie in sich aus dem Sein vertrieben.“

24 Haslinger, *Diakonie*, 565; vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 203 u. 297.

25 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 53, 283-285 u. 342-351.

26 Haslinger, *Diakonie*, 611f.

1.2 Der „bedeutsame Andere“ (Carl Rogers) und die „Intersubjektive Hermeneutik“ (Hilarion Petzold) als Wahrnehmungshilfen des „Anderen“²⁷

Ein Kritikpunkt an diesem beeindruckenden Denksystem von Lévinas liegt nun darin, dass er zwar die *Tatsache* der Verantwortung für den Anderen darlegt, nicht aber die möglichen *Formen*, das „Wie“ der Wahrnehmung dieser Verantwortung. Wie der Mensch dieser Verantwortung gerecht werden kann, wird nicht ausgeführt.²⁸

Lévinas hat philosophisch das Feld dahingehend bereitet, zuerst vom Anderen her zu denken und nicht vor-urteilend den Anderen von den eigenen Erfahrungen her zu beurteilen. Ich sehe als wichtige Ergänzung hinsichtlich des „Wie“ dieser Begegnung mit dem Anderen das an, was Carl Rogers²⁹ mit der „Empathie“ vor allem in die Klientengespräche eingemahnt hat: Für die Begegnung mit dem Anderen ist die Ebene des Gefühls, des Einfühlenskönnens, eine wesentliche Voraussetzung, um den Anderen verstehen und in seinem Anderssein anerkennen zu können.

In ähnlicher Weise beschreibt Hilarion Petzold diese Begegnung mit dem Anderen mit der so genannten „Intersubjektiven Hermeneutik“. Darin geht es um den wechselseitigen Prozess zwischen den am Beziehungsgeschehen beteiligten Subjekten, der gekennzeichnet ist „von dem ständigen Bemühen um wechselseitiges Wahrnehmen, Erfassen und Verstehen der eigenen *Geschichte*, des *gegenwärtigen* Lebensvollzugs und des Ausblicks auf eine *Zukunft*“³⁰. Es soll aber nicht nur beim Wahrnehmen (und damit beim Ich) bleiben, sondern das Erkannte sollte auch mitgeteilt und das Mit-Geteilte mitgetragen werden.

Ein Handeln nach diesen Grundsätzen nimmt den Anderen in seinem Anderssein und im Subjektsein ernst und bevormundet ihn nicht. Gleichzeitig lernt man dabei sich selbst und auch den Anderen ganz neu kennen, denn wer in intersubjektiver Weise „etwas über seine Lebenszusammenhänge und -hintergründe erklärt bekommt – auf der Grundlage von Verständnis, Wertschätzung und Akzeptanz –, so dass diese Erklärungen nicht aufgezwungen sind, sondern eine Auseinandersetzung, eine Erklärung, einen eigenen Standort und damit Annahme, Abänderung oder Ablehnung

27 Diese Zugänge und Hinweise verdanke ich Karl Heinz Ladenhauf, der u.a. mit diesem Ansatz einen pastoralpsychologischen Lehrgang in Österreich aufgebaut hat, der nun schon seit über 30 Jahren besteht; vgl. Karl Heinz Ladenhauf, *Integrative Therapie und Gestalttherapie in der Seelsorge*, Paderborn 1988.

28 Vgl. ebd., 614.

29 Vgl. z.B. Carl R. Rogers, *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*, Frankfurt a. M. 1993.

30 Hilarion Petzold, *Konzepte zu einer mehrperspektivischen Hermeneutik leiblicher Erfahrung und nichtsprachlichen Ausdrucks in der ‚Integrativen Therapie‘*, in: ders., *Integrative Therapie. Modelle, Theorien und Methoden für eine schulenübergreifende Psychotherapie*, Bd. II/1: *Klinische Philosophie*, Paderborn 1993, 91-151, hier: 128.

des Erklärten ermöglichen, wird etwas Wichtiges gewinnen: Eine Klarheit trotz aller möglichen Betroffenheit – in Bezug auf sich selbst, auf andere und anderes.“³¹

In all dem gilt es aber, das „Anderssein des Anderen“, die unaufhebbare Fremdheit, die Grenzen der Empathie und des Verstehens auszuhalten. Damit aber sind wir auf der Ebene angelangt, dass es im Konkreten nicht um den fernen Fremden, den unbekannten Anderen geht, sondern um jenen, der das jeweilige Gegenüber darstellt. Carl Rogers spricht in diesem Zusammenhang vom „bedeutsamen Anderen“; sozialpsychologisch ist damit jener Andere gemeint, an dem man sein eigenes Handeln ausrichtet.³² Aber auch hier stellt sich die weitere Frage nach der Auswahl unter den vielen möglichen Anderen. Wie weiß ich, von welchen Anderen ich mich herausfordern lassen soll, auf wen ich mich (mit meinen begrenzten zeitlichen, persönlichen, finanziellen Möglichkeiten) einlassen soll, wer also dieser „bedeutsame“ Andere ist? Wir benötigen Kriterien, um diese Wahl treffen zu können.

1.3 Welcher Andere ist der „bedeutsame“? Die Notwendigkeit von Kriterien und Optionen³³

Christliche Praxis – und um diese geht es einer Pastoraltheologie vornehmlich – steht vor der sehr pragmatischen Herausforderung, dass nicht alle Menschen gleicherweise in den Blick genommen werden können. Schon in Puebla 1979, wo man sich in der Kirche Lateinamerikas für eine vorrangige Option für die Armen und für die Jugendlichen entschieden hat, wurde festgestellt, was unter Optionalität zu verstehen ist. Demnach sind pastorale Optionen „der Prozeß der Auswahl, der durch die Abwägung und Analyse der positiven und negativen Gegebenheiten im Lichte des Evangeliums erlaubt, die pastorale Antwort auf die Herausforderungen für die Evangelisierung auszuwählen und zu finden“³⁴.

Die Optionalität für jene, die zu kurz kommen, unterdrückt werden oder zu Verlierern eines Systems gemacht werden, stellt einen zentralen Aspekt des Volkes Gottes dar, weil Jesus selbst sich auf deren Seite gestellt hat. Das Volk Gottes hat zeichenhaft, sakramental, dieses Handeln Jesu in

31 Petzold, Konzepte zur einer mehrperspektivischen Hermeneutik, 133.

32 Vgl. AG Soziologie, Denkweisen und Grundbegriffe der Soziologie. Eine Einführung, 10., rev. u. erw. Aufl., Frankfurt a. M. 1992, 67.

33 Leo Karrer, Zu Optionen finden? Kriterien für Optionen, in: Ottmar Fuchs (Hrsg.), Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft, Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 11), Münster u.a. 2001, 69-96; Peter Eicher, Option für die Armen, in: ders. (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4, München 1991, 128-151; Helmut Heidenreich, Option – die Gretchenfrage evangelisatorischer Pastoral, in: Diakonia 19 (1988), 118-121.

34 Puebla, 1299.

der Welt darzustellen Diese Darstellung muss zeichenhaft in Taten geschehen „an den Orten und in den Lebenszusammenhängen, in denen das Leben der Menschen bedroht, erniedrigt, der Würde beraubt ist und es sich nicht selbst aus der Zone des Elends befreien kann, in erniedrigender Armut und struktureller Ungerechtigkeit.“³⁵ Diese Optionalität gilt es auf allen Ebenen pastoralen Handelns durchzuhalten: in den Gemeinden, Pfarrverbänden und auf diözesaner Ebene.

Der Anspruch von „Optionalität“ liegt darin, dass sich Kirche bzw. auch wissenschaftliche Theologie nicht auf innere Probleme und Sorgen zurückziehen darf, sondern sich von konkreten Sorgen vor Ort (und dahinter stehen ja auch konkrete Menschen) herausfordern lassen muss. Das aber bedeutet einen Standortwechsel: Die Geschichte (und damit ist auch die je aktuelle gemeint) ist aus dem Lebenskontext der Opfer und Leidtragenden zu interpretieren, nicht aus dem Blickpunkt der Mächtigen, der Doktrin oder des Systems.

2. Gott in den Anderen entdecken – eine biblische Spurensuche

Kriterien für die zu treffenden Wahl, wem nun im Konkreten geholfen werden soll bzw. welche Optionen zu treffen sind, findet man in den biblischen Vorgaben und hier in Wort und Handeln Jesu. Fremdsein und Anderssein ist etwas, was im Alten und Neuen Testament eine zentrale Rolle spielt.³⁶ So ist im Alten Testament bei aller Betonung der Besonderheit des Gottesvolkes die Forderung nach Solidarität mit dem Fremden wesentlich. Der Grund liegt darin, dass das Volk sich der Gnade und dem Erbarmen seines Gottes verdankt. Das geforderte solidarische Handeln stellt dabei eine Nachahmung des Handelns Gottes dar bzw. ist Antwort auf das vorgängige, gnadenhafte und kompromisslose solidarische Handeln Gottes an den Menschen.

Die Verkündigung Jesu ist von dieser Einstellung geprägt, und in seinem Tun wird antizipierend Gottes Heilshandeln erlebbar. So zeigt vor allem das Gleichnis des Barmherzigen Samariters (Lk 10,29-37) paradigmatisch diesen Blick auf den Anderen auf. Es erfolgt hier eine Umkehrung im Verhältnis von Ich und Anderem. Nächstenliebe ist „kein Geschehen am Anderen, sondern *mit* dem anderen, da er, obschon hilflos, darüber entscheidet, ob das Tun das eines Nächsten ist. Die gewünschte Sicherheit ist damit dahin, da jedes Handeln unter dem Vorbehalt des anderen steht. Dieser ist damit aus seiner objekthaften Situation heraus zum eigentlichen

35 Stefan Knobloch, Kirche, 164.

36 Vgl. dazu Josef Schreiner / Rainer Kampling, Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter Bibel. Themen 3), Würzburg 2000.

Subjekt geworden. Er bestimmt, ob das von ihm erfahrene Handeln, für den, der ihm hilft, wirklich Handeln unter der Perspektive des ewigen Lebens ist.³⁷ Man kann den Nächsten nicht mehr definieren – denn er ist nicht mehr Objekt. Nächster „ist man nicht, sondern kann es nur im Tun werden“³⁸.

Vor allem in der Weltgerichtsrede³⁹ (Mt 25) sind es dann die Anderen, an denen sich (eschatologisch) *alles* entscheidet – nämlich das ewige Heil; und es sind qualifizierte, ganz bestimmte Andere: die Hungernden und Durstigen, Fremden und Obdachlosen, Nackten, Kranken und Gefangenen. Die Beziehung zum Menschensohn ist hier nicht ohne die Beziehung zum bedürftigen, notleidenden Nächsten zu haben. Jesu Antlitz ist auf ihrem Antlitz zu finden; Gott selbst ist in ihnen zu begegnen. Die in unterschiedlichster Weise beeinträchtigten Anderen sind es, denen sich Jesus selbst in seinem Handeln bewusst zuwendet. Auch er muss in seinem Heilshandeln wählen: Und so wendet er sich der Blutflüssigen Frau zu und den Aussätzigen; er berührt Unberührbare und durchbricht damit die geltenden Normen des Reinheitsgebotes.

Plötzlich sind jene, die draußen waren, im Zentrum; und sie sind es nicht nur als stumme Empfänger des Gnadenhandelns Gottes – sondern sie sind es als Personen, deren Eigeninteressen Jesus ernst nimmt.⁴⁰ Jesus hält es auch aus, wenn Menschen seinen Ansprüchen nicht folgen können – wie z.B. der reiche Jüngling, der zwar mit dem Verstand Jesu Ansprüche versteht, sich aber in der Praxis nicht von seinem Besitz trennen kann (Mt 19,16-26).

Das nötige Verhalten gegenüber den Anderen ist schließlich zusammengefasst im Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28-34): Alle Gebote, die das Zusammenleben der vielen (und damit das Zusammenleben Anderer) sowie ihren Gottesbezug regeln sollen, sind aufgehoben (und d.h. nicht ersetzt, sondern bewahrt) in der Liebe zu Gott und in der Liebe zum Nächsten.

Wer aber ist dieser Nächste für Jesus? Gerade am Beispiel des Barmherzigen Samariters (Lk 10,29-37) wird deutlich, dass Nächster werden und als Nächster handeln nur im Vollzug möglich sind. Wer in

37 Schreiner / Kampling, Der Nächste – der Fremde – der Feind, 90.

38 Rainer Kampling, Nächster (N.) / Nächstenliebe, in: Angelika Berlejung / Christian Frevel (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 323-325, hier: 324.

39 Vgl. dazu vor allem Ottmar Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007: „Es geht also nicht um ein menschliches Richten ‚über‘ die anderen, sondern um die angemessene Beziehung derer zueinander, die alle wissen, dass sie unter dem Gericht Gottes stehen“ (ebd., 253).

40 Vgl. die Frage an den Blinden: „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Lk 18,41) Oder die Tatsache, dass Jesus gegenüber Judas nicht einschreitet, obwohl er dessen Pläne kennt.

welcher Situation für wen der Nächste werden kann, ist nicht vorhersehbar: Der Anspruch des Nächsten an mich erfolgt plötzlich, mitten auf dem Weg, und unterbricht die Alltagsroutine. Nächstenliebe wird dort zur Tat, wo die innere Haltung es möglich macht, weil das Geschick des Anderen einen berührt.

In diesen Anderen und Nächsten ist nun Gott selbst zu finden – er, der selber immer wieder als der „ganz Andere“ beschrieben wird. Klaus Hemmerle hat dies in eindrücklicher Weise dargelegt, wenn er davon spricht, dass Gott wie der Andere ist – und darin eine ständige Aufforderung sieht, im vielgestaltigen Anderen die Spuren Gottes zu suchen und weiters meint, dass Wertschätzung des Anderen und Suche nach Gott zusammenfallen, ohne dass dabei das je Eigene aufgegeben werden müsste.⁴¹

Damit wird aber auch deutlich, dass in diesem biblisch-theologischen Verständnis die Sorge um den Nächsten nicht von Gott oder vom Gottesdienst wegführt, vielmehr genau dort hinführt: Nächstenliebe und Gottesliebe sind untrennbar miteinander verbunden.

3. Die Absichtslosigkeit der Liebe als theologische Grundlage für die Art der Hinwendung zum Anderen

Lehramtlichen Rückenwind erhält dieser Ansatz bei den Anderen durch die Antrittsenzyklika von Papst Benedikt XVI. Er betont darin die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, und er sagt sogar, „dass die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder gar ihn hasst“ (DCE 16). Gott ist in einem jeden anderen Menschen potentiell erfahrbar. Leider beschränkt sich die Enzyklika in ihren konkreten Ausführungen dann auf den Auftrag der Kirche zum diakonischen Handeln und bringt nicht mehr die Konkretion des Auftrags an jeden einzelnen, sich dem Nächsten zuzuwenden.

Der für den zuvor entfalteten Gedankengang entscheidende Punkt liegt dann darin, dass die Enzyklika für die grundsätzliche *Absichtslosigkeit* der praktizierten Nächstenliebe eintritt: Sie darf niemals Mittel zum Proselytismus werden. „Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen.“ (DCE 31,c) D.h. dass diakonisches Handeln vom Anderen her zu denken hat; es darf nicht von möglichen Eigeninteressen geleitet werden.

Gleichzeitig ist darauf zu schauen, dass bei Hilfesuchenden die entsprechende Vorstellung abgebaut wird, die viele von der Kirche haben:

41 Vgl. dazu den Artikel von Bernhard Körner, Gott – der ganz Andere? Überlegungen im Gespräch mit Klaus Hemmerle, in: Christian Wessely (Hrsg.), Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst: der Blick auf das „unverfügbare Andere“ (FS Larcher), Regensburg 2006, 166-182.

Nämlich das Vorurteil, dass mit der kirchlichen Hilfe gleichzeitig missioniert werden soll; dass Hilfe vom Glauben abhängig gemacht werde. Die christliche diakonische Spiritualität liegt dann nicht in der *Art* der Handlung oder in den sie begleitenden Worten, sondern in der *Motivation* dessen, der sich dem Nächsten in Liebe zuwendet.

4. Pastorale Praxisfelder vor der Herausforderung der Anderen

Dass die Anderen und das Anderssein in den Blick genommen werden, reicht noch nicht. Es geht auch um die Option, welchen Anderen man sich im Konkreten zuwendet – und vor allem, in welcher Weise und mit welcher Absicht auf diese Anderen zugegangen wird. Damit wenden wir uns der pastoral-praktischen Ebene zu, von der exemplarisch an zwei Bereichen diese Herausforderungen von den Anderen her dargestellt werden sollen.

4.1 Gemeindeentwicklung und der Blick auf die Anderen

Gemeinden stehen in großen Ver-änder-ungsprozessen.⁴² Ausgehend vom erhobenen Kriterium, dass aus theologischen und auch philosophischen Gründen vom „Anderen“ her zu denken ist, soll im Blick auf Gemeindeentwicklung konkretisiert werden, was damit gemeint sein könnte.

Gemeindeentwicklung hat wesentlich mit Veränderungen zu tun bzw. mit dem Reagieren auf gewollte oder soziologisch, strategisch, strukturell induzierte Veränderungsprozesse. Die „Anderen“ in solchen Prozessen im Blick zu haben bedeutet, sie von Beginn an nicht nur als Objekte der gemeindlichen Handlungen anzusehen, sondern sie möglichst früh beratend und entscheidend an den Veränderungsprozessen zu beteiligen. Die Frage ist daher: Wie wird sichergestellt, dass auch jene eine Stimme haben, die sich aus unterschiedlichen Gründen aus den üblichen Gemeindevollzügen verabschiedet haben? Sind hier nicht die „treuen Kirchenfernen“, die so genannte „unbekannte Mehrheit“, wie sie in einer Studie von Joachim Kügler und Johannes Först bezeichnet werden⁴³, auch bewusst um ihre Erfahrungen und um ihre Visionen und Hoffnungen anzufragen?

42 Veränderungen machen vielleicht gerade deshalb so große Angst, weil das „Andere“ zum Eigenen gemacht werden soll; weil es dabei darum geht, selbst anders zu werden.

43 Johannes Först / Joachim Kügler (Hrsg.), Die unbekannte Mehrheit: mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6), Berlin 2006.

Es geht für mich weiter mit der Frage, in welcher Form in diesen Umstrukturierungen auch der Kontakt mit anderen Organisationen und Verbänden gesucht wird. Beispielhaft geschieht dies für mich in Projekten wie z.B. der lebensraumorientierten Seelsorge in Mainz⁴⁴ – oder auch im Kölner Vorzeigeprojekt von Höhenberg-Vingst⁴⁵. Bei diesen Projekten werden bewusst zuerst die Menschen (und zwar nicht nur die treuen Kirchgänger und auch nicht nur die KatholikInnen) befragt, was sie brauchen – und dementsprechend wird dann die Struktur geschaffen, z.B. in Form von befristeten Projekten. Und je nach dem, was die Menschen benötigen, wird nach möglichen Kooperationspartnern Ausschau gehalten; teilweise sind diese sogar schon in der Konzeption von Projekten mit einbezogen.

Die Gemeinden selbst stehen vor der Herausforderung, ihre *Identität* in geänderten Strukturen zu erhalten bzw. neu zu finden. Die Gefahr dabei liegt darin, die eigene Identität durch Abgrenzung von den Anderen bzw. durch Ausgrenzung der Anderen zu finden. Damit aber würden die Gemeinden die Anschlussfähigkeit verlieren für die Vielzahl der Menschen, die auf der Suche sind, aber keine enge Bindung an eine konkrete Gemeinde suchen, vielmehr Andockstellen für ihre individuelle Frömmigkeit.

Gerade weil Identitätsbildung über das Setzen von Differenz geschieht, hat „der ausgeschlossene andere, der außerhalb des Territoriums, der außerhalb meiner Identität, der außerhalb der lebendigen Gemeinde, der Differente, der Verdrängte“⁴⁶ eine wichtige Funktion: denn durch sein Anderssein ermöglicht er erst die Grenzziehung und damit die Identitätsbildung. Bernhard Wunder meint sogar: „Das große Leitbild der Gemeindepastoral sah eine Produktion des (ausgeschlossenen) anderen vor, nicht aber seine Integration.“⁴⁷ Hier läge also die Chance der neuen größeren Einheiten: dass hier auch jene verstärkt in den Blick kommen und in den Blick genommen werden, von denen man sich bisher abgegrenzt hat – bzw. die sich selber von den herkömmlichen Formen der Pastoral abgegrenzt haben.

Eine Hinwendung zu diesen Anderen, die nicht im Zentrum der Gemeinde sind, bedeutet daher eine geänderte pastorale Haltung: Es bedeutet, dass manch anderes nun liegen bleibt und nicht getan wird; es bedeutet, dass man erfolgreiche Gemeindepastoral nicht mehr nach den üblichen Zahlen messen kann wie z.B. an der Zahl der gespendeten Kommunionen, an der Anzahl von Taufen und Trauungen und an der

44 Michael N. Ebertz / Ottmar Fuchs / Dorothea Sattler (Hgg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005.

45 Vgl. z.B. Franz Meurer / Peter Otten / Silvana Becker (Hgg.), Ort Macht Heil. Eine Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst) (KirchenZukunft konkret Band 3), Münster ²2007.

46 Wunder, Die Begegnung des Anderen, 334.

47 Ebd.

Menge der Spendengelder.

Dass auch eine *Communio*-Ekklesiologie, die weniger das Unterwegssein des Gottesvolkes als vielmehr das Versammeltsein der gläubigen Gemeinschaft im Blick hat, die Kategorie des Anderen bzw. Fremden nicht ausschließt, betont Bernd J. Hilberath unter Verweis auf den Bericht der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung: „Als einzelne wie als Gemeinschaften werden wir mit den anderen in ihrem Anderssein konfrontiert (...). *Koinonia* erfordert Achtung vor dem anderen (...). In diesem Dialogprozess, bei dem jeder in der Begegnung verändert wird (...)“.⁴⁸

Wer sich als Gemeinde ernsthaft den Anderen aussetzt, braucht die Bereitschaft, sich selbst von den Anderen her verändern zu lassen – diese Bereitschaft kann aber nicht verordnet werden. Eine solche Bereitschaft, sich von sich weg Anderen zuzuwenden, kann nur wachsen aus der grundsätzlichen Erfahrung, selbst „geliebt“ und angenommen zu sein: Nur aus der Erfahrung der vorgängigen und zuvorkommenden Liebe Gottes ist Altruismus, Nächstenliebe, Hinwendung vom Ich zum Anderen möglich.

Für viele Gemeinden sind die unmittelbaren Anderen derzeit die anderen Gemeinden, mit denen man teilweise notgedrungen nun in neuen Pfarrverbänden zusammenarbeiten muss. Wie die Milieustudien zeigen, ist man damit aber noch immer ziemlich nahe beisammen in den wichtigsten Lebenseinstellungen. Noch spannender wird es dort, wo der Schritt gewagt wird, Menschen anderer Milieus anzusprechen; die eigenen Räume zu öffnen für Andere, die nicht zum üblichen Kern der Gemeinde gehören. Aber auch hier ist das Moment der Optionalität nötig: Denn es wäre eine heillose Überforderung der meisten Gemeinden, würde man ihnen jetzt zusätzlich zu dem, was sie schon bisher getan haben, auch noch auftragen, auf mögliche Wünsche von Fremden und Kirchenfernen einzugehen.

Gerade deshalb aber braucht es in den Gemeinden vor Ort Klärungsprozesse, was nun wirklich in Hinkunft wichtig ist; wofür die vorhandenen Ressourcen eingesetzt werden sollen. In diesen Diskussionen sollte auch die Diakonie eine zentrale Rolle spielen und nicht nur die mögliche Zahl oder Uhrzeit der Messen. Für christliche Gemeinschaft ist die Verbindung von Herrenmahl und Diakonie von den ersten Gemeinden an zentral und unaufhebbar!

Die heilsrelevanten Fragen von Mt 25 sind unmittelbare Fragen an die christliche Identität unserer Gemeinden: sich um Obdach- und Heimatlose zu kümmern; Besuchsdienste einzurichten; die eigenen Mittel mit den Anderen zu teilen. Eine Gemeindepastoral nicht zuerst nur von

⁴⁸ Santiago de Compostela 1993, Sektion I, 20 = ÖR.B 67, 220, zitiert in: Bernd Jochen Hilberath, *Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?*, in: ThQ 177 (1997), 202-219, hier: Anm. 3.

den Notwendigkeiten der Sakramentenspendungen und Gottesdienste her aufzuziehen, sondern von den diakonischen Erfordernissen einer Gemeinde bzw. einer Region – dies würde wohl manches in unserer pastoralen Landschaft in Bewegung bringen.

4.2 Das Pilgern als Erfahrung des Andersseins⁴⁹

Nicht erst seit Hape Kerkelings Bestseller erlebt das Pilgern in unterschiedlichsten Formen einen Boom. Menschen aller Altersstufen und aller Nationen machen sich auf den Weg mit Motivationen, die so unterschiedlich sind wie die Menschen, die unterwegs sind – oder wie die Menschen, auf welche die Pilger unterwegs treffen. Das Pilgern stellt gewissermaßen einen Gegenpart dar zum Territorialprinzip.

Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger⁵⁰ sieht im Pilger einen *neuen Typus kirchlicher Existenz*. Die Pilger-Praxis ist freiwillig, an die Person gebunden. „Sie setzt zuerst eine individuelle Wahl voraus, selbst in dem Fall, dass die Pilgerschaft eine kollektive Form annimmt.“⁵¹ Auch hier erfolgt Gemeinschaftsbildung – aber in offener Form, nicht automatisch an eine bestehende, territoriale Gemeinde gebunden, vielleicht auch nur auf Zeit, vor allem aber offener für andere, fremde Personen.

Alte und neue „Wahlfahrtsstätten“ werden heute zu neuen Kristallisationspunkten für suchende Menschen und auch für religiöse Praxis. Diese Orte gilt es nun nicht als Konkurrenz, sondern als Ergänzung und auch als Anfrage an territorial-gemeindliche Praxis zu sehen. Hervieu-Léger warnt diesbezüglich zu Recht davor, diese Formen wiederum zu schnell in die herkömmlichen Formen zu integrieren – und damit das Anderssein der Anderen zu uniformieren.⁵²

Dabei hat das Gehen bei Wallfahrten aber nichts mit der modernen Mobilität zu tun, zu der viele auch beruflich gezwungen sind. Vielmehr ermöglicht der Auszug aus den Orten der Heimat zum Teil auch den Auszug aus eingefahrenen Verflechtungen.⁵³ Pastoraltheologisch wichtig sind dabei nicht nur die Hoffnungen, Sehnsüchte und Erwartungen, welche Menschen

49 Vgl. dazu Johann Pock, Das pilgernde Gottesvolk – eine Metapher in der Krise?, in: ThPQ 155 (2007/3), 256-264.

50 Danièle Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion in der Gesellschaft 17), Würzburg 2004.

51 Ebd., 73.

52 Ebd., 77: „Die offizielle Aneignung dieser zerbrechlichen Form der Gemeinschaftsbildung durch den Katholizismus und die dadurch entstandenen neuen Modalitäten der Verwaltung religiöser Teilnahme stellen insoweit ein ausgezeichnetes Beobachtungsfeld für die Transformationen der institutionellen religiösen Szene dar.“

53 Rudolf Häselhoff, Sinn unterwegs. Grundlegendes und Praktisches zur Wallfahrt, Thaur 1999, 122.

in dieses Unterwegssein stecken. Auch die diakonische Dimension von Wallfahrten ist ein wichtiger Punkt: Der Verzicht auf Annehmlichkeiten, die Zuwendung zu Armen, das Spenden und Darbringen von Opfergaben an den Wallfahrtsorten selbst oder auch schon unterwegs: Hierbei wird für viele Menschen eine andere Seite von Kirche erlebbar, die sich wesentlich unterscheidet von dem, wie sie Kirche im Alltag erleben.

Das Phänomen des „Pilgerns“ ist daher m.E. nicht als begrenzter, zeitbedingter Boom anzusehen (und damit von vornherein als unwichtig abzuqualifizieren), oder als nette Verbindung von Spiritualität, Natur- und Leiberfahrung gewissermaßen als nebensächlicher Sektor auf dem religiösen Markt einzustufen. Vielmehr zeigt sich mir darin eine wichtige Haltung für das Christsein heute: Sich nicht zu sehr einzurichten in dem, was man hat, sondern sich gewissermaßen als „*homo viator*“ (vgl. Phil 3,20) der Vorläufigkeit des gegenwärtigen Lebens bewusst zu sein. Vor allem lernt eine Kirche, die sich selbst als viatorische versteht, die Bedeutung des Fremdseins zu schätzen; Fremdsein und Anderssein sind in dieser Hinsicht wesentliche Aussagen über das Kirchesein selbst.

5. Pastoraltheologie als Anwältin der Anderen⁵⁴

Mein Anspruch an das eigene Fach lautet, dass Pastoraltheologie Anwältin sein könnte für die Anderen bzw. für das Anderssein. Die vorangegangenen Überlegungen zeigten einerseits die Bedeutung dieses Blickes auf die Anderen (und von den Anderen her auf das Eigene), dass es zugleich aber nicht möglich ist, sich für alle möglichen und denkbaren Anderen und alles mögliche Anderssein einzusetzen. Vielmehr braucht es eine Optionalität, für welche konkreten Anderen es gilt, die eigenen Kräfte einzusetzen und gegebenenfalls auch Lobbyarbeit zu machen. Im Folgenden möchte ich daher einige Konsequenzen dieses Ansatzes für die Pastoraltheologie benennen.

54 Im Zuge der Asyldebatte der 1990er-Jahre war die Anwaltschaft der Kirche ein wichtiges Thema; vgl. Hermann Uihlein, Die Kirche als Anwältin. Anspruch und Praxis kirchlicher Arbeit mit Fremden, in: Rainer Isak (Hrsg.), Wir und die Fremden. Entstehung und Abbau von Ängsten (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg/Br. 1993, 106-122. Ich möchte hier diesen Auftrag der Anwaltschaft auf die Theologie hin verstanden wissen – und die Pastoraltheologie als jene, die durch den ihr methodisch eingeschriebenen Praxisbezug nicht bei sich selbst bleiben darf, sondern das Andere, Fremde, vor allem auch das unterdrückte Andere zur Sprache bringen und damit zur „Anerkennung der Anderen“ beitragen kann; vgl. dazu Edmund Arens (Hrsg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (QD 156), Freiburg/Br.-Basel-Wien 1995.

5.1 Erkundung der Anderen als Begegnung mit den Anderen

Will man sich nicht doch wieder besserwisserisch der Anderen bemächtigen (und sei es nur durch Denkkonzepte, die man über sie anstellt), dann ist es nötig, zuerst zu diesen Anderen zu gehen und sie zu befragen – und sich damit selbst gleichzeitig anfragen und hinterfragen zu lassen. Die Theologie hat ja den Auftrag, sich den Menschen in ihrer Gesamtheit bzw. auch in ihrer Ganzheit (mit Freuden, Sorgen und Nöten) zuzuwenden – im Sinne von der Ausführungen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, wo „der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen“ explizit in den Mittelpunkt gestellt wird.

Der Beitrag der Pastoraltheologie kann hier sein, sich aller ihr zur Verfügung stehenden Mittel zu bedienen, um die Lebenssituationen, Fragen und Sorgen der Menschen zu erkunden und jeweils neu zu schauen, wer diese „bedeutsamen Anderen“ sind, denen vorrangig die Aufmerksamkeit zu schenken ist: sei es durch empirische Erforschung dieser Lebenswelten mittels quantitativer oder qualitativer soziologischer Methoden; sei es auch durch die Reflexion konkreter pastoraler Praxis von Haupt- und Ehrenamtlichen.

Diesem „Anderen“ kommt man nämlich mit einer Statistik nur sehr schwer nahe. Als Ergänzung zur empirischen Erforschung bedarf es m.E. der Begegnung – und das bedeutet einen unmittelbaren, persönlichen Kontakt. Mein Verständnis von Pastoraltheologie ist es, solche Begegnungen zu fördern, in denen nicht machtförmig miteinander umgegangen wird, sondern in der Offenheit, den je Anderen nicht zu vereinnahmen. Es geht um eine „ebenbürtige Begegnung“, die aber gleichzeitig den Auftrag hat, „zu Gunsten der benachteiligten Anderen solidarisch zu sein“⁵⁵. Und im Sinne der intersubjektiven Hermeneutik gehen aus solchen Begegnungen beide Seiten verändert, als Andere hervor.

5.2 Anwaltschaft als (diakonales) Sprachgeschehen⁵⁶

Lévinas spricht angesichts des Anderen von der Verantwortung, die jeder und jede Andere darstellt. Haslinger sieht darin zu Recht bei Lévinas das umschrieben, was Diakonie meint. Dieser hat explizit ein Kapitel über „Die Diakonie“ in seinem Werk „Die Spur des Anderen“⁵⁷, wo er sagt, dass „die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein

55 Ottmar Fuchs, Wege zur Kraft der Toleranz, in: Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Spiegel. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg.v. Heinrich Schmidinger, Innsbruck-Wien 2003, 52-114, hier: 85.

56 Vgl. dazu Näheres bei Erwin Dirscherl, Inspiration angesichts des Anderen, in: Diakonia 36 (2005/2), 103-109.

57 Vgl. Lévinas, Die Spur des Anderen, 222-226.

Gebot“⁵⁸ darstellt, dem man sich nicht entziehen kann. Diese diakonale Verantwortung, die aus der Menschenwürde bzw. (schöpfungstheologisch) aus der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen abzuleiten ist, kann nun Pastoraltheologie nicht in den Praxisfeldern selber wahrnehmen.

Anwaltschaft ist vielmehr ein Sprachgeschehen. Lévinas spricht (in Rezeption des Denkens von Franz Rosenzweig) davon, dass Sprache im ursprünglichen Sinn „Nähe und Berührung des Anderen und zwar in absoluter Unmittelbarkeit“⁵⁹ bedeutet. Für Lévinas geschieht in der Sprache der Übergang des Ich zum Anderen. „In der Sprache geschieht das Anerkennen oder Verweigern des Blickes des Fremden, der Witwe und des Waisen, denn ich bin frei zu geben oder zu verweigern.“⁶⁰ Lévinas versteht Sprache (ähnlich wie Rahner) als Selbstmitteilung: es ist nicht nur Weitergabe von Information, sondern zugleich Nähe, Berührung und Beziehung.⁶¹

Sprache ist für die Kirche etwas Wesentliches: Das Wort, der Logos, steht am Anfang ihrer Existenz – wie überhaupt am Beginn aller Existenz (vgl. Joh 1,1-18); der Auftrag zur Verkündigung gehört zu den zentralen Diensten der Kirche. Diese Verkündigung hat Maß zu nehmen an dem, der sich selbst erniedrigt hat, um aus dieser Perspektive des Mit-Leidens, der Ohn-Macht uns Menschen zu er-mächtigen. Er hat jene zu Wort kommen lassen, die aus unterschiedlichsten Gründen verstummt waren.

Daraus aber ergibt sich der Auftrag, dass die Menschen sprachfähig zu machen sind; dass sie auch zu Wort kommen dürfen. Es ist die Forderung nach einem Dialog auf Augenhöhe. Das aber bedeutet, dass Pastoraltheologie die wahrgenommenen Erfahrungen des Andersseins und von konkreten Anderen versprachlichen muss, um diese Erfahrungen in einen theologischen Diskurs einbringen zu können. Erlebte und erfahrene Praxis sind ins Wort zu bringen.

In der Geschichte der Pastoraltheologie waren vornehmlich die pastoral handelnden Personen im Blick; mit diesem diakonalen Ansatz wird der Blick ausgeweitet: Denn Pastoral, das Handeln der Kirche in der Welt, kann sich nicht nur mit dem „Kerngeschäft“ und mit dem innersten Kreis von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern beschäftigen, sondern hat auch eine Verantwortung darüber hinaus: Für die Außenseiter und Fremden; für die Benachteiligten und die Verlierer der Mechanismen unserer Gesellschaft. Diese Anderen sind dann in der konkreten pastoralen Praxis aber auch die anderen Konfessionen und Religionen; denn gerade in der Praxis vor Ort

58 Ebd., 223.

59 Dirscherl, *Inspiration angesichts des Anderen*, 107.

60 Ebd.

61 Ebd., 108: „In der Sprache werde ich vom Anderen in meiner innersten Mitte, in meiner Innerlichkeit getroffen und setze mich ihm aus.“ Meine „Inkarniertheit“, meine Leibhaftigkeit, ermöglicht es, „angesichts des Anderen anders zu werden ohne zu entfremden“.

wird es immer häufiger sein, dass katholische und evangelische Christen gemeinsam Räume nutzen, Kindergärten betreiben oder ein Altenheim versorgen – oder dass mit den muslimischen Schwestern und Brüdern diakonale Projekte für Jugendliche gestartet werden. Aus dieser geteilten Praxis entstehen dann aber Fragen übereinander und aneinander – und diese Erfahrungen gilt es in den theologischen und wissenschaftlichen Dialog einzubringen.⁶²

5.3 Pastoraltheologie im Kontext theologischer Disziplinen

Die praktisch-theologischen Fächer und hiervor allem die Pastoraltheologie haben eine doppelte Zielrichtung: Einerseits im Blick auf die konkrete Praxis der Kirche bzw. der Christen; andererseits aber auch im Blick auf den Dialog der theologischen Fächer untereinander. Wenn es stimmt, was Lévinas mit der unbedingten Verantwortung für den Anderen sagt, dann ist es notwendig, die konkreten Fragen, Sorgen und Anliegen dieser Anderen einzuholen, um dann ver-antwort-lich handeln zu können. Diese Fragen und Sorgen gilt es in den theologischen Diskurs einzubringen.

Die Haltung einer solchen Theologie könnte dann jene sein, wie sie am Vorabend des II. Vatikanums der französische Theologe Yves Congar für die Konzilsväter formuliert hat: „Alle, die für das Konzil und auf dem Konzil arbeiten, müssen den Willen haben, ihre Aufgabe so zu erfüllen, als ob sie moralisch gesehen unter den Blicken der ‚Anderen‘ arbeiten würden. Dann, ja dann kann das Konzil ein Moment der echten Wiederannäherung werden.“⁶³

Umgemünzt auf eine Theologie im Angesicht der Anderen (und durch sie auch im Angesicht Gottes) bedeutet dies, nicht nur im Eigenen zu bleiben, sondern sich auszusetzen und in Dialog zu treten: Wissenschaftlich bedeutet dies, interdisziplinär zu arbeiten sowohl innerhalb der theologischen Disziplinen wie auch mit anderen Fakultäten. Für die Praktische Theologie bedeutet es, sich auf den Weg zu machen zu den Anderen, zuerst wahrzunehmen und zu hören und dann optional die Stimme zu erheben für jene, die aus unterschiedlichsten Gründen keine oder eine zu leise Stimme haben.

Veränderungen bieten die Chance, neue Sichtweisen zu entdecken. Eine Pastoraltheologie „auf der Spur des Anderen“ wird eine Pastoraltheologie sein, die sich aus den eigenen vier Wänden der Fakultät, aber auch der Kirche hinauswagt – und damit jene Erfahrungen machen kann, wie sie viele Pilger im Laufe der Jahrhunderte gemacht haben und auch heute verstärkt machen: dass mit dem Verlassen von Gewohntem und Vertrautem,

62 Zur Bedeutung dieses interreligiösen Dialogs vgl. Fuchs, Wege zur Kraft der Toleranz.

63 Yves Congar, *Le Concile, l'Eglise et ... 'les Autres'*, in: *Lumière et vie* 45 (1959), 89.

mit dem Gang ins Unbekannte und Fremde man sich selbst ändert und Gewohntes neu zu sehen lernt.