

# PThI

PastoralTheologische  
Informationen

*theol*



X

Leben aus der Wahrheit  
Biographische Zugänge zur Praktischen Theologie

ISSN 0555-9308

26. Jahrgang, Heft 2006-2

Zeit



# 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](mailto: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.

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Editorial</b>  | <b>9</b>  |
| <b>Vorworte</b>   | <b>11</b> |
| Heike Schmoll<br>Der wahre Petrus   | 12        |
| Heike Schmoll<br>Judas, der Verräter  | 15        |
| Leo Karrer<br>Das „Kreuz“ mit dem Kreuz<br>Größte Gottesferne: größte Gottesnähe?   | 18        |
| <b>Erinnerung</b>   | <b>27</b> |
| Eberhard Jüngel<br>Einzig   | 28        |
| Ottmar Fuchs<br>„Transzendenz“-Entdeckung in der Pause  | 29        |
| Rainward Bastian<br>Dietrich Rössler und das Difäm –<br>Deutsches Institut für Ärztliche Mission                                      | 37        |
| Michael Sievernich<br>Josef Maria Reuß (1906-1985) als Pastoraltheologe   | 40        |
| Hartmut Heidenreich<br>Biographische Notiz:<br>Josef Maria Reuß (1906-1985) – Regens,<br>Professor für Pastoraltheologie, Weihbischof | 58        |
| <b>Geschichte in Geschichten „überholen“</b>  | <b>63</b> |
| <b>Reflexion</b>  | <b>63</b> |
| Volker Drehsen<br>Narrare necesse est<br>Eine essayistische Skizze zum Sinn des Erzählens<br>in praktisch-theologischer Sicht         | 64        |

## Zu diesem Band

Verkündigung und Opfer, das war der Hauptinhalt des Heildienstes Jesu Christi. Im Dienst am Glauben und im sakramentalen Dienst wird Jesu Heildienst 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        |
| <b>Reflektierte Religion _____</b>                               | <b>121</b> |
| Heike Schmoll  |            |
| Fels gegen den Atheismus _____                                   | 122        |
| <b>Erneuerung durch Erinnerung _____</b>                         | <b>125</b> |
| <b>Reflexion _____</b>   | <b>125</b> |
| 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        |
| <b>Reflektierte Religion _____</b>                               | <b>187</b> |
| 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<br>Predigt über Epheser 1,3-14 _____   | 193        |
| Dorothee Löhr / Andreas Flick                                  | Predigt über das Leben des Joachim Neander _____  | 200        |
| <b>Zur Erneuerungsfähigkeit bilden</b>                         |   |            |
| <b>Religionspädagogische Reflexionen _____</b>                 |   | <b>203</b> |
| <b>Reflexion _____</b>   |   | <b>203</b> |
| Martina Blasberg-Kuhnke  | Sterben und Tod in der gelebten Religion von Kindern –<br>ethische und religionspädagogische Aspekte _____                                    | 204        |
| Karl Ernst Nipkow  | Kinder und Transzendenz _____   | 211        |
| Friedrich Schweitzer   | Erziehung und Erlösung<br>Bildung zu menschlicher Erneuerungsfähigkeit? _____   | 218        |
| <b>Reformation oder Rekreation durch Reorganisation? _____</b> |   | <b>223</b> |
| <b>Reflexion _____</b>   |   | <b>223</b> |
| Uta Pohl-Patalong  | Der Pfarrberuf in einer veränderten Kirche<br>Kybernetisch-pastoraltheologische Reflexionen _____   | 224        |
| Gerd Rosenbrock  | Mit Hoffnung auf das Leben und seine Erfahrungen und<br>vor allem auf den Geist Gottes –<br>Zur gegenwärtigen Debatte um die Ordination _____ | 239        |
| Doris Nauer  | Transzendenz und Immanenz<br>Eine pastoral motivierte Skizze des jüdisch-christlichen Gottesbildes__  | 241        |
| <b>Reflektierte Religion _____</b>                             |   | <b>255</b> |
| Henry von Bose   | Predigt bei der Verabschiedung von Kirchenrat Henry von Bose<br>in den Ruhestand am 24. November 2006 _____                                   | 256        |

|  |            |
|--|------------|
| <b>Erneuerung aus Geist oder Geld?</b>   |            |
| <b>Das christliche Klima des Sozialen</b>  | <b>261</b> |
| <b>Reflexion</b>   | <b>261</b> |
| Udo F. Schmälzle   |            |
| Monetarisierung von Religion und Kirche:<br>Eine Herausforderung an die Praktische Theologie?  | 262        |
| Eberhard Hauschildt  |            |
| Zur Bedeutung der Theorie des<br>„Dritten Sektors“ für die Praktische Theologie<br>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<br>auf der Intensivstation  | 307        |
| Henry von Bose   |            |
| Armut im reichen Deutschland   | 319        |
| <b>Reflektierte Religion</b>   | <b>327</b> |
| Antonia von Bose   |            |
| „Du siehst mein Elend an<br>und nimmst dich meiner an in Not“ (Psalm 31,8)   | 328        |
| Birgit Weyel   |            |
| Neid (Genesis 37,3-11)<br>Predigt  | 332        |
| Reinhard Schmidt-Rost  |            |
| Predigt über Jesaja 50,4   | 338        |
| <b>Autorinnen und Autoren</b>  | <b>345</b> |



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 aufgeblüht 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)

...und ...

...und ...

## Vorworte



Heike Schmoll  
Leo Karrer

## Der wahre Petrus<sup>1</sup>

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 jüdischen 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

<sup>1</sup> 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.

Biblich 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.

## Judas, der Verräter<sup>1</sup>

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 kön-

nen. 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 Anerkennung, 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

<sup>1</sup> 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 angemessener 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.

# 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 schmähhlichen 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 Hirngespinnsten 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 fertig machen 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 herausgeschrien, und darum liebe ich ihn, meinen Freund, der da starb mit der Frage auf den Lippen: Mein Gott, warum hast du mich verlassen...?“<sup>1</sup> 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 verhärten und vom gekreuzigten Jesus wegführen, 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 Spannweite, 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 verachteten 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 heimge-sucht 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 wegzuworfen 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 geliebt und den er liebt 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 bekenndes 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 umfungen sind, sondern im Tod vom Leben. – Ostern bricht an.

## Transzendenz

## Erinnerung

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

Die Erinnerung ist die Wurzel der Transzendenz, die die Seele aus sich selbst heraus in die Welt hinausschleudert.

## Erinnerung



Eberhard Jüngel  
Ottmar Fuchs  
Rainward Bastian  
Michael Sievernich  
Hartmut Heidenreich

## Einzig

(not)

„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 praeventienten Praesenz des Einzigen im Augenblick. Dann ereignet sich: „Ewigsein in einem Augenblick“.

Eberhard Jüngel grüßt Dietrich Rössler  
zum 20. Januar 2007

## „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.*

**D**enn 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 dienen, 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 Zwillingbruder, 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 Warten 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 Herrschaft 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 Gespinnst, in einem Gespinnst 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).

## Dietrich Rössler und das Difäm / (( Deutsches Institut für Ärztliche Mission

**W**irklichkeit 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 beinhaltet: 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.

## 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.<sup>1</sup> 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 helllichtiger Zeitgenosse wahrnahm und überzeugender Kirchenmann mitgestaltete.<sup>2</sup>

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<sup>3</sup> zunächst nach Frankreich, dann nach Russland, wo er die Gräueltaten 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,<sup>4</sup> 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*<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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“.<sup>7</sup>

### 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.“<sup>8</sup>

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 Mythos 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,<sup>9</sup> 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 „Mythos 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.<sup>10</sup> 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 auseinandersetzt, dabei ein Zugeständnis an die Rhetorik der Zeit sein mag, dass er Christus am Kreuz den damals hoch konnotierten „Heldentod“ sterben lässt.<sup>11</sup> Seine Schriften gegen den Nationalsozialismus brachten ihm ein Veröffentlichungsverbot der Reichsschrifttumskammer 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,<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

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“.<sup>14</sup>

## 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

---

<sup>14</sup> 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.“<sup>15</sup>

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“<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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, 142000.

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 „Heildienst als Christenaufgabe“ folgt. Schließlich sei das Schiffelein Petri, die Kirche, „kein Rettungsboot, sondern ein Sturmboot und deshalb auf Eroberung ausgerichtet.“<sup>18</sup>

### 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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 conjugal*) 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.<sup>21</sup> Bei einer erneuten Beratung der Pastoralconstitution 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.<sup>22</sup> Tatsächlich stärkt die Pastoralconstitution 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 Pastoralconstitution 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, gründen sein Lehrtätigkeit als Pastoraltheologe am Priesterseminar und sein Mitwirken bei deren konzeptioneller Neubestimmung.

### 2.1 Lehrstuhl am Priesterseminar

Mit Brief vom 22. Mai 1946<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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<sup>25</sup> 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 vorgebracht 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.<sup>26</sup>

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-semesterigen 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.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup> Eine weitere, wohl 1946 wiederum bei der Theologischen Fakultät des Bischöflichen Priesterseminars eingereichte Habilitationsschrift trug den Titel *Untersuchungen über den Begriff des göttlichen Glaubens*<sup>29</sup> 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 offenbarende 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.<sup>30</sup> Auch die Person des Seelsorgers ist immer wieder Thema sowie das Kernstück seiner Pastoraltheologie, die Seelsorge verstanden als Heildienst, 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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

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.<sup>33</sup> 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 Pastoraltheologieausden 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.<sup>34</sup>

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 *virī probatī*.<sup>35</sup>

## 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.“<sup>36</sup> 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 beinhaltet: 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 Heildienst. 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.“<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

Im dritten Schritt reflektiert die Pastoraltheologie die konkrete Durchführung des Heildienstes, 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 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.<sup>39</sup> 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, *Aedificatio 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<sup>40</sup> 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).<sup>41</sup> Dazu kamen Vorbereitungen für ein geplantes Handbuch, an dessen systematischem Entwurf federführend der Dogmatiker Karl Rahner mitarbeitete (1961),<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> Die Frucht der damaligen Bemühungen war das ab 1964 erscheinende *Handbuch der Pastoraltheologie*,<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup>

---

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.<sup>46</sup>

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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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.

**Biographische Notiz:****Josef Maria Reuß (1906-1985) † Regens,  
Professor für Pastoraltheologie, Weihbischof**

**D**er 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<sup>1</sup> deutlich geworden – in persönlichen Berichten, in den Vorträgen<sup>2</sup> und in einem ZDF-Porträt von Reuß<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

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. Handbucharartikel: Art. Reuß, in: Hans Jürgen Brandt / Peter Häger (Hrsgg. i. A. d. Kath. Militärbischofsamt 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.), LThK<sup>3</sup>, 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.<sup>5</sup>

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 Militargeistlichen) gegen deren menschenunwürdige Behandlung protestiert, aber er konnte am Ende gar deren Ermordung durch die SS nicht verhindern.<sup>6</sup>

---

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<sup>7</sup> 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 Eucharistiefeyer 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.

---

schuldhafte 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.

Reflexion



# Geschichte in Geschichten „überholen“

---

**Reflexion**

Volker Drehsen  
Reinhard Schmidt-Rost  
Reiner Preul  
Harald Nehb  
Anja Stadler

## 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 soziokulturellen 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 Unhintergebarkeit 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 Andereggen 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 planer 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 legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist (...) immer noch die Nacherzählung“, hatte Gerhard von Rad in seiner „Theologie des Alten Testaments“ 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-*

*ciptium 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, traditionsanverwandende 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 Un austauschbarkeit 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 kommunizabel.

Geschichte und Geschichten stammen gewöhnlich – worauf Walter Benjamin hingewiesen hat – aus der Ferne des Raumes und der Zeit; sie erzählen von Fremdem und Vergangenen. 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 entzündeten 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.
- Drehse, 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 21994, 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.

## 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<sup>1</sup> von programmatischer Güte und Gerechtigkeit. Eine komplexe Gesellschaft sucht eine anspruchsvolle Religion oder – unter den Bedingungen der Pluralität –

1 Vgl. Wolfram Högbe, 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.“<sup>2</sup>

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<sup>3</sup>, 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 her austretend 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 Lebensorientierungsanspruch 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.“<sup>4</sup>

„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 geopfert 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*.“<sup>5</sup>

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 Klopfschmerzen. 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 wohlwärtig, 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<sup>6</sup>, 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<sup>7</sup> 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.

„Man zieht für die praktische Theologie gewöhnlich die engen Grenzen, daß sie die Anweisung sei für die zweckmäßigste 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 Gemeinde, 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 voraussetzen: 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.“<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup> 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 auszu-  
sehen, 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 viel-  
fältigen 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 aus-  
drückt.

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 wissen-  
schaftlichen Analyse eine angemessene Problemlösung entwickeln lie-  
ße. 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 beste-  
hen blieben. Faktisch aber resultierte aus dieser Denkweise ein kontinu-  
ierliches 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 Menschengestalt 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.<sup>10</sup> Diese „leichte“ Institution<sup>11</sup> 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,

---

<sup>10</sup> Vgl. Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin <sup>2</sup>1994, 352f; Margot Berghaus, Luhmann – leicht gemacht, Köln 2003, 116f.

<sup>11</sup> 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,<sup>12</sup> 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 (bürokratische)

---

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.<sup>13</sup> 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<sup>14</sup> 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. Ebenso wenig 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

---

<sup>14</sup> 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.“<sup>15</sup>

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<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.“<sup>18</sup> 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 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, 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...“<sup>19</sup>

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....“<sup>20</sup>), 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...“<sup>21</sup>

Es werden noch viele Schlüsselszenen der Passion aufzuschlüsseln sein, manches ist schon an anderer Stelle genannt;<sup>22</sup> 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 Schauer 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.<sup>23</sup>

### 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 Christusbefolgung 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. PThl, (21. Jg.) 2001-1, 106-115; PThl, (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?“<sup>24</sup>

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 feilt, von uns selbst überrascht zu werden. Wie langweilig wäre es doch, in solch müheloser Selbstgewißheit zu leben!“<sup>25</sup>

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?“<sup>26</sup>

---

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?<sup>27</sup>“

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.<sup>28</sup>

## ***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

---

<sup>27</sup> Ebd., 36.

<sup>28</sup> 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 abzurechen,  
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.

## Die Wirkung der Predigt ✓

### 10 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.<sup>1</sup> 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<sup>2</sup>, 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<sup>3</sup> 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, <sup>5</sup>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).<sup>4</sup> 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<sup>5</sup>; 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.“<sup>6</sup> 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 sozialetischen 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.<sup>7</sup> 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 feliciter excolendam observationes / Betrachtungen zu einer erfolgreicherer 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.<sup>8</sup>

### 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<sup>9</sup>, 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 Ingrimme 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.<sup>10</sup> 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<sup>11</sup>, 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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.

## 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“ Bennis. Seine Sprache fasziniert und besticht, kristallklar ist Bennis 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 verhöhten 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.“

Bennis „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 erlösungs-offene Dimension. Seine Pfarrhausprägung haftete tief.

Eine politische wie kirchliche Restauration missverstand den Avantgardisten und zieht 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. Juli 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“)

## „Die ganze Wartburg im Kopf durch Rom tragen“

|| Friedrich Christian Delius' Erzählung  
„Bildnis der Mutter als junge Frau“<sup>1</sup>

Die Literatur ist immer verdächtig. Nicht nur den Theologen. Sie wohnt an der Einbruchsstelle der Phantasie, im Grenzland von Realität und Imagination, steht in buchstabensatter unauflösllicher 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 einreicht 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 Kavaliertour 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 weihvollen 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 Insel springerin, 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 verlangsamten, 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 Erwidern 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

## Fels gegen den Atheismus<sup>1</sup>

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.

<sup>1</sup> 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 sei-

ner 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 Kreuzeschrei 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 kündigt 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

## 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 jahrhundertalten 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.<sup>1</sup>

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 gedrunge[n] 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.“<sup>2</sup> 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.“<sup>3</sup> Schon drei Jahre früher, in der *Vorrede* zur *Deutschen Messe* (1526) hatte Luther darauf gedrunge[n], 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> Predigt und Gemeindelied gehören wie Rede und Gegenrede zusammen.<sup>6</sup>

Von sich selbst meint Luther, so in einem Brief an Spalatin<sup>7</sup>, 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.<sup>8</sup> 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<sup>2</sup> 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.<sup>9</sup>

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 Unverständene, 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.<sup>10</sup> 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*

---

<sup>10</sup> 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 abzuschneiden 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).<sup>11</sup> 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.“<sup>12</sup>

---

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 anderes 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.“<sup>13</sup> 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 sorgsamsten 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-

merkt 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<sup>14</sup> 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).<sup>15</sup> Jahrzehnte später nimmt Luther diese Gedanken wieder auf in der Auslegung des 3. und 4. Kapitels des Johannesevangeliums 1538-40.<sup>16</sup> „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.<sup>17</sup> 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 saeculum 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 Böses 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 spät / nach großem Gut getrachtet! / Er wird fürwahr gar schlecht bestehn / und mit dem Satan müssen gehn / von Christus in die Hölle.“<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Man erinnere sich an Michelangelos Fresko an der Stirnwand der Sixtinischen Kapelle.

<sup>18</sup> 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 findest, 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.“<sup>19</sup>

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 wahren 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)<sup>20</sup>

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

---

<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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 ebensowohl der Sittlichkeit. (...) Nicht lange nach der Mitte des Jahrhunderts ist die Vorherrschaft des Glückseligkeitsgedankens auf beiden Gebieten innerhalb der Theologie entschieden.“<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup>

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 Rächter 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 ein-  
zurichten:

„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 ver-  
söhnt 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 zusam-  
menfällt, löst dann einen Gottesdienst aus, der als Pflichterfüllung aufge-  
fasst 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<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

---

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.

---

<sup>25</sup> 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“).<sup>26</sup> 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 künftigen 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.“<sup>27</sup>

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 anderer 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 erhebe 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 verachtet / 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*.“<sup>28</sup>

---

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.

## 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“.<sup>1</sup> 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 Aufzählen 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.“<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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 hinwegzutrusten? 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.<sup>5</sup> 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<sup>3</sup> 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 einen 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.<sup>6</sup> 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“<sup>7</sup>; 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“<sup>8</sup>, das Kriterium dafür abgibt, dass in der Situation der Wahl Gott am Werke ist.<sup>9</sup>

---

6 Einzelstudien verzeichnen Günter Stemberger / Eike Kohler, a.a.O., 152f.

7 Martin Luther, Deutscher Katechismus, in: BSLK<sup>12</sup>, 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?<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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*<sup>12</sup> 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.“<sup>13</sup>

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 1995, 101-139.

13 Ebd., 120.

blicher 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;<sup>14</sup> 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 Trostpotalential, 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 ...“.<sup>15</sup> 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?“<sup>16</sup> 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*.<sup>17</sup> 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,<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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 192002, 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 erhalten, 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 *Übergangsobjekt* ist, denn es geht ja um die Ablösung von der Mutter, so ist nun das Symbol für Winnicott ein *Beziehungsbegriff*. 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.“<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

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.“<sup>23</sup>

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 *Hilfeversprechen* 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-

---

<sup>23</sup> 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<sup>24</sup> – 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“;<sup>25</sup> und wiewohl Ignatius eine „erlaubter- und verdienstlicher Weise“ geschehende Einwirkung auf Menschen durchaus konzidiert, ist es für ihn dennoch „beim Suchen des göttlichen Willens angebrachter und besser, daß der Schöpfer und Herr selbst sich seiner frommen Seele mitteilt“.<sup>26</sup>

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 *a/s* 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) *Sinnangebot* 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.

## 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“<sup>1</sup>. 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.“<sup>2</sup> 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“<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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“<sup>5</sup> 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.“<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

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.“<sup>8</sup>

Zugleich werden *Leuchttfeuer* 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“<sup>9</sup> 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<sup>10</sup>, 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 *Leuchttfeuer 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 *Leuchttfeuer* 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.“<sup>11</sup> 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.“<sup>12</sup> 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 Agenda 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 verschiedenen 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.“<sup>13</sup> 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,

<sup>13</sup> 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 Einzelhandelsverbandes. 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 Bereichsliturgien 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<sup>14</sup> 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 Tafterminen.

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!<sup>15</sup>, 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 Betttag als Fest der Umkehr, in: C. Bizer u.a. (Hgg.), Theologisches Geschenk (FS M. Josuttis), Bovenden

freie Selbstzurücknahme und Grenzziehung zugunsten der Natur.<sup>16</sup>

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,<sup>17</sup> 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 gleichzeitigen 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.<sup>18</sup>

### **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.<sup>19</sup>

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.“<sup>20</sup>

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 Taufferinnerung 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.

# 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 Umgangs 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 passenden 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 traditionellen 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

*Incidenzpunkt 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 persönlichkeitspezifischen 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 berufsbegleitenden 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 *persönlichkeits-spezifische* 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 letzten 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 persönlichkeitspezifische Bibelkunde, sondern auch so etwas wie persönlichkeitspezifische 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 <sup>3</sup>1911.
- Bukowski, Peter, *Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1996 [1994].
- Jung, Carl Gustav, *Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*, in: ders., *Psychologie und Religion*, München <sup>2</sup>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 <sup>3</sup>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. Ernspteter 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 <sup>3</sup>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

## „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, verträste 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.

# Über die Prädestination zum Heil, zur Freiheit und zum Gotteslob

## Predigt über Epheser 1,3-14<sup>1</sup>

*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, Rocailles, 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 anfangen, 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 erbt,

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.

## Predigt über das Leben des Joachim Neander<sup>1</sup>

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 indirekteinem 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 Verwandtschaft 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

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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

# 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> „Entsprechendes gilt für Suizidwünsche und -vollzüge, die ab dem Grundschulalter vorkommen“<sup>4</sup>, wie Werner Thiede<sup>5</sup> zu zeigen vermochte.<sup>6</sup>

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“<sup>7</sup> im Horizont der jüdisch-christlichen Tradition, mithin um eine produktive Auseinandersetzung mit dem Wissen: „Mitten im Leben sind wir vom Tod umfängen“, 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.“<sup>8</sup>

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 2002, 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. 1993.

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. Sprech (Hrsg.), *Selbstmordhandlungen bei Kindern und Jugendlichen*, Regensburg 1986, passim.

7 W. Lienemann, *Mitten im Leben vom Tod umfängen. 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.“<sup>9</sup> 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.“<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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.“<sup>12</sup>

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.“<sup>13</sup> 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...“.<sup>14</sup>

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.“<sup>15</sup>

Ich greife zwei Strukturstufen heraus und versuche zu verdeutlichen, wie „Fundamente des Hoffens“<sup>16</sup> 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.“<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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“.<sup>19</sup> 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 wärest, wenn deine Eltern dich gelassen hätten.“ Die „Trennung ohne Abschied“<sup>20</sup> 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“.<sup>21</sup> In beiden Situationen ist etwas davon aufgeschieden, was der von mir sehr verehrte verstorbene evangelische Religionspädagoge Ernst Lange einmal so ausgedrückt hat: „Der Tod ist kein Argument gegen das Leben.“<sup>22</sup>

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 Kalendernbuch, München 1993, 193.

## Kinder und Transzendenz

**B**ringt 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.“<sup>1</sup> 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 Voraussetzung, die kulturell distinkten Ausformungen „vorgegeben“ ist.<sup>2</sup>

Dietrich Rössler hat in seinem Buch *Die Vernunft der Religion*<sup>3</sup> in diesem Sinne nach dem nicht weiter hintergehbaren Ursprung gefragt. Er hält nach den Bedingungen der Möglichkeit von Religion Ausschau. Seine transzendente Analyse geht allerdings nicht apriorisch deduktiv vor, sondern will empirisch plausibel die „Anfänge der Religion“<sup>4</sup> als ein Grundphänomen erkunden, primär durch eine Identifizierung von Religion „im fundamental-sozialen Bereich“, als eine Weise menschlicher Vergesellschaftung überhaupt.<sup>5</sup> 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“<sup>6</sup>, 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 voraussetzende, vorgegebene „Abhängigkeit selbst, (...) die als Grund und Ursache aller verschiedenen Abhängigkeitserfahrungen zur Gewissheit wird.“<sup>7</sup>

1 F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsgg. v. R. Otto, Göttingen 61967 (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.<sup>8</sup> 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<sup>9</sup>. 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,<sup>10</sup> sondern nur eingedenk seiner „geistigen“ Seite („‘psychic’ or mental side“<sup>11</sup>) 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.<sup>12</sup> 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.“<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

Das nächste Stadium nach dieser Initialphase, die zur Einrichtung einer Forschungsstelle zur Erforschung „religiöser Erfahrung“ in Oxford durch Alister Hardy als Gründer führte,<sup>15</sup> ist an den Arbeiten von Edward Robinson aus den siebziger Jahren als Direktor der Forschungsstelle abzulesen.<sup>16</sup> 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“.<sup>17</sup> 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“).<sup>18</sup> 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“.<sup>19</sup> 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 unreal“.<sup>20</sup> 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“.<sup>21</sup> In seiner Merkmalsbündelung spricht er von „Verstehen“, „Unmittelbarkeit“, der „Empfindung von Bedeutung“ und dem „Gefühl einer Einheit“.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.“<sup>24</sup>

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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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“.<sup>27</sup> „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.”<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> „Kindertheologie“ ist hierzulande ein breiter Untersuchungsgegenstand geworden.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

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.<sup>32</sup> 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.“<sup>33</sup> 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.“<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup>

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.<sup>36</sup> Der Leitbegriff ist jetzt der der „*Spiritualität*“ des Kindes. Die Linie zurück zu Alistair Hardys Pionierarbeit wird ausdrücklich ausgezogen.<sup>37</sup> Gegenüber Robinson hat sich der empirische Ansatz verändert: Jetzt sind direkt Kinder zwischen sechs und sieben sowie zehn und elf befragt worden, wengleich nur in einem begrenzten Sample (N 38). Genealogisch ist Hay die noch weiter zurückreichende Linie zu Schleiermacher bewusst,<sup>38</sup> 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“<sup>39</sup>). 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*“).<sup>40</sup> „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*“)<sup>41</sup>. „Eine andere Weise, in der die alltägliche Erfahrung transzendiert wird, vollzieht sich in der Einbildungskraft“ („*imagination*“).<sup>42</sup> 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?“<sup>43</sup>

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.<sup>44</sup>

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“).<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> Der Kern der Spiritualität der Kinder äußerte sich durchgehend als Wissen von einem *Leben in Beziehungen*, als „Beziehungsbewusstsein“ („relational consciousness“).<sup>47</sup> Es waren Beziehungen mit „anderen Menschen“, mit der „Umgebung“, mit sich „selbst“ und mit „Gott“, wobei dies Wissen eine spezielle, außeralltägliche, „intime“ Bedeutung hatte.<sup>48</sup>

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.

## 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 eigene 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“.<sup>1</sup> 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.“<sup>2</sup> 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.“<sup>3</sup>

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“.<sup>4</sup> 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 <sup>3</sup>1978, 29-31.

2 F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsgg. v. R. Otto, Göttingen <sup>6</sup>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.

## 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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“<sup>8</sup>. 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 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.“<sup>9</sup>

## **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

# Der Pfarrberuf in einer veränderten Kirche

## Kybernetisch-pastoraltheologische Reflexionen<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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“<sup>3</sup>. 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.“<sup>7</sup>

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 Pfarochie 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 Pfarochie 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 Pfarochien 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 Pfarochie 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.<sup>8</sup>

---

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 Gemeindegliederung*, Berlin / New York 1997. Zusammenfassend stellt Roosen fest, „daß die zweite Säule der Gemeindegliederung, das Gemeindehausleben, im Bewußtsein des weit überwiegenden Teils der Gemeindeglieder 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.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> 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,<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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“<sup>13</sup> (so Michael Klessmann), sondern die Person muss das Amt tragen.<sup>14</sup> Zudem werden viele Funktionen, die das Pfarramt in früheren Jahrhunderten innehatte, mittlerweile von anderen Berufsgruppen wahrgenommen: Von Psychotherapeutinnen, Pädagogen, Politikerinnen, Ärzten usw.<sup>15</sup>

Gegenüber dieser Diagnose des Funktionsverlustes mag die zweite Krise der *Überlastung* zunächst erstaunen,<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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“<sup>19</sup>. 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

Insofern verwundert es nicht, dass als drittes eine „*Identitätskrise*“ des Pfarramts zu konstatieren ist.<sup>22</sup> „Der Pfarrberuf scheint sich nicht mehr von selbst zu verstehen,“<sup>23</sup> 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,“<sup>24</sup> aber auch Werbestrategin, Publizist, Kommunikationswirtin, Systemtheoretiker, Manager oder Künstlerin.<sup>25</sup> 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 Plagantz / 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 Plagantz / 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

### 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.<sup>28</sup>

#### *Inhaltliche Differenzierung*

Innerhalb dieser größeren Räume zeichnet sich sowohl faktisch als auch konzeptionell eine stärkere inhaltliche Differenzierung zwischen den einzelnen „kirchlichen Orten“<sup>29</sup> 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 Gemeindeftheorie (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,<sup>30</sup> 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 –,<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup>

### *Missionarische Ausrichtung*

Praktisch-theologisch unter dem Stichwort „Mission“ neu virulent,<sup>33</sup> 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 entgegenged 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.<sup>34</sup> Insbesondere aber gilt kirchlich, dass Pfarrerinnen und Pfarrer „Identifikationsfiguren bleiben für das, was Kirche ist“<sup>35</sup> (Reinhard Kähler) und „Schlüsselfiguren.“<sup>36</sup> Angesichts der Finanzkrise müsse daher der Pfarrberuf von weitgehenden Kürzungen verschont bleiben.<sup>37</sup> 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<sup>38</sup> und im Modell von Manfred Josuttis, in dem Pfarrerinnen und Pfarrer „spirituelle Führer“ sind, die in die „Zone des Heiligen“ führen.<sup>39</sup>

Die Bedeutung Ehrenamtlicher für die kirchliche Arbeit wird demgegenüber weniger herausgearbeitet.<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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<sup>43</sup> oder stärker missionarisch im Kontakt mit der Kirche Fernstehenden.<sup>44</sup>

### *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 Rabinat als intellektuelles Amt zu begreifen, das vorrangig Tradition deutet.<sup>45</sup> Auch der von Wilhelm Gräb eingebrachte Begriff des „Religionshermeneuten“<sup>46</sup> 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 Rabinat 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 „Sonderpfarrämtern“ 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. Pfarrfrauen 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 Pfarrfrauen und Pfarrern muss darauf gerichtet sein, die Relevanz der christlichen Botschaft für die Individuen, aber auch für die Gesellschaft zu kommunizieren.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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,<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> 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. Gräß, 17.

## 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 ehemals 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 ge-

genwärtige 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.

# 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 Kirchendokumente 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<sup>1</sup> 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“<sup>2</sup> 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.“<sup>3</sup> Ebenso wie Leonardo Boff und Reinhard Wunderlich erkenne auch ich in der Rede vom dreieinen Gott das Herz bzw. das Proprium christlicher Gotteserfahrung.<sup>4</sup>

- 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.“<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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“<sup>7</sup>, 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<sup>8</sup> aller Menschen, als personaler und beziehungsfähiger Gott in seiner Schöpfung und damit in die Lebensgeschichten seiner Geschöpfe hinein offenbart hat.<sup>9</sup> Eine Erfahrung, die sich im Alten Testament in unzähligen Texten widerspiegelt.<sup>10</sup> 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<sup>11</sup> – 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.“<sup>12</sup> Eine Glaubenserfahrung, die für Hermann Stenger gerade für pastorales Handeln von maßgeblicher Bedeutung ist: „Gott hat sich als der Bundesgott geoffenbart, d.h. als beziehungsweise williger 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.“<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

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.<sup>15</sup> Unter Verweis auf den Schöpfergott wird daher in *Ps 82,3* von allen Geschöpfen eingefordert: *Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhilft 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.“<sup>16</sup>

## 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.<sup>17</sup> 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.“<sup>18</sup> 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,<sup>19</sup> 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...“<sup>20</sup>

Obleich 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<sup>21</sup> 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).“<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.“<sup>24</sup> 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 Realitätserüchtigung, 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.“<sup>25</sup> 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*).<sup>26</sup> 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.“<sup>27</sup> Alexandre Ganoczy umschreibt Jesus Christus deshalb als den lebendigen Ort „wo Schöpfungsgeschichte in Erlösungs- und Vollendungsgeschichte ein für alle Mal übergeht.“<sup>28</sup> Das Kreuz aber wird dadurch im Erleben der ChristInnen von einem Symbol passiver „Schicksals- und Leidensergebenheit zu einem Symbol der Befreiung“.<sup>29</sup>

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.“<sup>30</sup>

---

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 Ganoczy, Schöpfung. Theologisch, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, hrsg. 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.“<sup>31</sup> 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.“<sup>32</sup> 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.“<sup>33</sup>

## 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.<sup>34</sup> Erfahrungen, die im Gegenzug v.a. in den für viele Menschen auf der ganzen Welt stets attraktiver werdenden evangelikal und charismatischen Bewegungen immer mehr und ausschließlicher an Bedeutung gewinnen.<sup>35</sup>

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 Geschöpf 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.“<sup>36</sup> 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,<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

(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.<sup>39</sup>

## 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“.<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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 Annäherungen 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.<sup>42</sup> 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, Sinnggeber, 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 Pfarrerrinnen 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 innerwerden: 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 anwalt-schaftlich: 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.

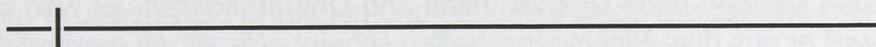
Die uns gegebene Diakonie der Versöhnung hat den schönsten Grund: das Wunder, dass Gott sich durch Christus mit uns versöhnt hat. Er ist

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. Schmäzle  
Eberhard Hauschildt  
Martin Honecker  
Ulrich Mack  
Henry von Bose

# 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“.<sup>1</sup> 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.“<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> Im Mittelpunkt steht der theologisch begründete Protest gegen einen „Geldpantheismus“, der mittels Geld „alles zum unselbständigen Mittel seiner Verwertbarkeit“ und damit käuflich macht.<sup>4</sup> 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.“<sup>5</sup> 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.“<sup>6</sup> 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.“<sup>7</sup> 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, theo-

---

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“<sup>8</sup> 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 (...)“<sup>9</sup> 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.“<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

---

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.“<sup>12</sup> 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<sup>13</sup> und schlagen sich zudem in entsprechenden geldmetaphorischen Sprachspielen nieder.<sup>14</sup>

Ich unterscheide zwischen einer fundamentaltheologischen, einer praktisch-theologischen und betriebswirtschaftlichen Rationalitätstypologie.<sup>15</sup>

---

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 sozialetische 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.<sup>16</sup>

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 and 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.“<sup>17</sup> 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 ausgliedern 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.<sup>18</sup> 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.“<sup>19</sup> 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.“<sup>20</sup> Im großer Katechismus wird er noch deutlicher: „Es ist mancher der meint 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.“<sup>21</sup>

Gerhard Ebeling<sup>22</sup> und Friedrich-Wilhelm Marquardt<sup>23</sup> 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 Bedürfnissen 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 *Bekennnisschriften 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“.<sup>24</sup> 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<sup>25</sup> – 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“<sup>26</sup>, 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.“<sup>27</sup>

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“<sup>28</sup> werden. Dieses Streben nach Sicherheit kann sowohl einen einzelnen Menschen so besetzen oder zum alles bestimmenden Prinzip – im Foucault’schen Sinne zum Dispositiv<sup>29</sup> – eines ganzen Kultur- oder Gesellschaftssystems werden, dass es sich verselbstständigt 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.“<sup>30</sup> 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 absurdum.

---

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.“<sup>31</sup> 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.“<sup>32</sup>

### **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 auseinandersetzt, 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.<sup>33</sup>

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“<sup>34</sup> – zu durchbrechen. Die Leistung der fundamentaltheologischen Denkform besteht darin, dass es ihr gelingt, die religiösen 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.“<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> Niklas Luhmann spricht eine solche praxisvergessene Grundhaltung als harmlose „Appellitis“ an.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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‘“. <sup>39</sup> 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 Krieteriologie 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.<sup>40</sup> 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 Gestrinch, 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“<sup>41</sup> (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.“<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup> 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-Spangenberg (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, dass die „bona temporalia“ für den Kult, d.h. einen würdigen liturgischen Dienst eingesetzt werden (z.B. Gottesdienst, Kirchenraum, Sakramentspendung usw.). Bereits über die zweite Zweckbestimmung „Unterhalt der Kleriker“ lohnt es sich nachzudenken. Das neue Kirchenrecht bricht mit dem Benefizialrecht 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.“<sup>44</sup>

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.“<sup>45</sup>

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.<sup>46</sup>

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.“<sup>47</sup>

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 / Helmut 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 Krieriologie 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.<sup>48</sup> 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. Schmäzle, 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.<sup>49</sup>

#### **IV. Kirche als Unternehmen: betriebswirtschaftliche Denkform**

Die Auseinandersetzung mit einer betriebswirtschaftlichen Krieriologie 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.“<sup>50</sup>

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.“<sup>51</sup> 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 ausartiert 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 betriebswirtschaftliche 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.

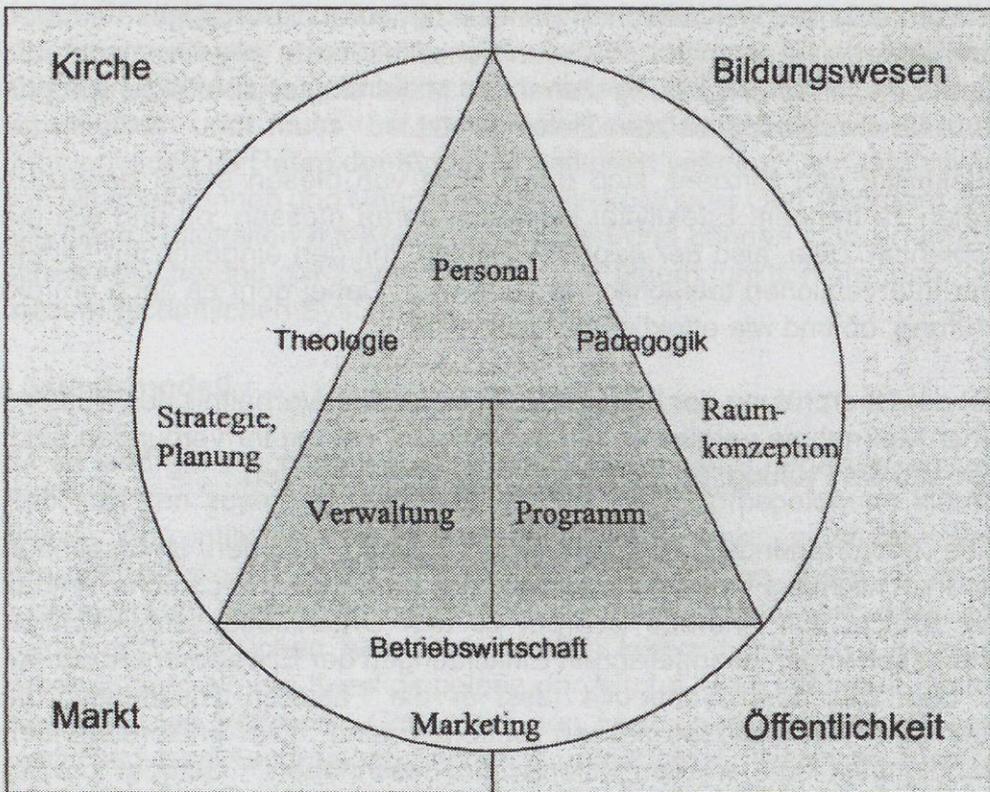
Bei der Überprüfung der Effizienz geht es um das Verhältnis des Nutzens einer Maßnahme verglichen mit den Kosten, die mit ihr verbunden sind, also um die Prüfung, ob die Dinge richtig getan werden.

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.<sup>52</sup> 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“.<sup>53</sup>

---

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-Scorecard-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:<sup>54</sup>

1. Leistungsbereich
2. Organisation in Struktur und Kultur
3. Entwicklung und Wissen

<sup>54</sup> 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.

# Zur Bedeutung der Theorie des „Dritten Sektors“ für die Praktische Theologie

## Kirchliches und öffentliches Christentum in einer anderen Perspektive<sup>1</sup>

**D**ietrich Rösslers für die Praktische Theologie wirkmächtig entfalte-  
te Theorie der dreifachen Gestalt des neuzeitlichen Christentums<sup>2</sup>  
leistet unter anderem dies: Ihr gelingt es, die modernen gesellschaft-  
lichen Ausdifferenzierungsprozesse, wie sie auch das Christentum er-  
fassen, 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 ge-  
wonnen hat und einen Typ von Organisationen beschreibt, dem sich  
auch Diakonie und Universitätstheologie zuordnen lassen. Es wird ge-  
prüft, welche Beschreibungsleistung diese Theorie für das ausdifferen-  
zierte 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.<sup>3</sup> 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 Semester-  
eröffnungsvortrag 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 Theologie, Berlin / New York <sup>2</sup>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  
<sup>2</sup>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 Ausfällen 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*.<sup>4</sup> Die Diakonie reagierte ihrem eigenen Selbstverständnis nach ganz besonders auf das Familienversagen. (Dass die Diakonie sich außerdem auch als Reaktion auf ein Kirchenversagen verstand,<sup>5</sup> 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<sup>6</sup> oder – verstanden als eine Systemumweltbedingung – als der informelle Sektor.<sup>7</sup> Freilich ist in dieser Perspektive nur gesagt, was der „Dritte Sektor“ nicht ist: nicht Markt, nicht Staat, nicht Familie.<sup>8</sup> Doch, was ist er dann?

## 1.2 Besondere Güter

Man kommt der Sache näher, wenn man danach fragt, mit welchen Gütern<sup>9</sup> 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 versus 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 bedeutende 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

#### 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 Freundeskreis – 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 Markununternehmen, zu Staatsbehörden und zu Freundschaftsclubs werden so fließend.<sup>14</sup>

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,<sup>15</sup> 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<sup>16</sup> und auch von der Diakoniewissenschaft entdeckt.<sup>17</sup>

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<sup>18</sup> etwa zählen religiöse Organisationen zwar grundsätzlich auch zum Dritten Sektor; man entscheidet sich aber dann aus pragmatischen Gründen (schlechte Datenlage und regionale Disparitäten) dafür, sie aus der Analyse schlicht auszuschließen.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> Der Greifswalder Betriebswirt Steffen Fleßa, mit Erfahrung im diakonischen Bereich, hat jüngst in einem aufsehenerregenden Buch der Diakonie eine radikale Armutsorientierung vorgeschlagen,<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup>

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, das 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 nachgeholtten 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.<sup>24</sup> 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<sup>25</sup> – 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.<sup>26</sup> „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.<sup>27</sup> Als Organisation aber will sich Kirche in einer Gesellschaft, in der die klassischen volkshirchlichen 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 volkshirchlich Distanzierten, dass sie hier nicht mehr dazugehören.<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup>

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 Profildgemeinden 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“<sup>30</sup>, und kleinen örtlichen Filialen mit einem Teilangebot.<sup>31</sup> 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 vergleichsweise 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.<sup>32</sup> „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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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

---

<sup>34</sup> 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 Universitätsextern 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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. Betriebswirtschaftliche 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.<sup>37</sup> 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 qualitativ, 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.<sup>38</sup> 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 aufgegebenen 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).“<sup>39</sup> 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.“<sup>40</sup>

Am Beispiel der Werte<sup>41</sup> 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](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.<sup>42</sup>

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<sup>43</sup> 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.

## 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.<sup>1</sup> 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 Hinblick 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, 2006) 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.

(1) Menschenwürde gilt als ein „verfassungsrechtlicher Schlüsselbegriff“ (Roman Herzog). Menschenwürde ist ein großes Wort.<sup>2</sup> 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 rassistischen, 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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, 42006, 1516 – 1525 (Hans-Michael Heinig) und <sup>3</sup>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.“<sup>5</sup> 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 Glaubensfreiheit 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 partikuläre 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.

## Das Problem einer ethischen Entscheidung für Eltern eines Kindes auf der Intensivstation

**Z**usammenfassung: 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<sup>1</sup> 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 Kinderkrankenpflagedienst 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 wekommt, 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 anschau 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 wächst. 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<sup>2</sup> 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 existenziellen 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.“<sup>3</sup>

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.

## 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 un-aufgebar 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 Beteiligungs-gerechtigkeit.
- (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

## 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 sozialetischen 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 wird 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 auseinandersetzen 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 armutsverringendes 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 zgedachten 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 Querschnittsaufgabe 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.

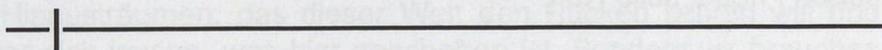
Die Methode der offenen Koordinierung dient ohnehin dieser Vergleichsmöglichkeit: Wir wollen wissen, wie es die anderen machen und die sollen sich dafür interessieren, welche Wege wir einschlagen.

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 Diakoniesgesetz 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

**„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,<sup>1</sup>

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

<sup>1</sup> 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 welchen 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 lindertst 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.

## Neid (Genesis 37,3-11)<sup>1</sup>

|| 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 gestachelte; 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

<sup>1</sup> 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.“<sup>2</sup> 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“<sup>3</sup> oder „Wie man dem Neid ein Schnippchen schlägt“<sup>4</sup> 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. Mitteilhaft 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

<sup>3</sup> Verena Kast, Neid und Eifersucht, München 2002.

<sup>4</sup> 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 „behält 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 wohlge-merkt, 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.<sup>5</sup> 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 unbeirrbar und unnachgiebige Liebe Gottes, der in allen finsternen 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 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.

## 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,<sup>1</sup> 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 haben 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-wuerttemberg.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

Oberastr. 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  
Greibenstraße 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  
Religionspädagogik und Kirchentheorie  
Leibnizstraße 4  
D-24118 Kiel  
Fon: +49 (0) 431 880-2354  
Fax: +49 (0) 431 880-4714  
eMail: praktiktheol@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 Schmall

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](mailto:bweyel@t-online.de)







