

DIE VERANTWORTUNG DER KIRCHE FÜR DEN EINZELNEN

Prof. Dr. Rolf Zerfaß

WS 1984/85

Hinweise:

Das Skript ist nur für die Hörer der Vorlesung bestimmt. Nachdruck ist aus urheberrechtlichen Gründen nicht gestattet.

Das Skript ist keine wortgetreue Nachschrift der Vorlesung. Nur in der Prüfung am Ende des WS 1984/85 ist der Stoff auf die tatsächlich gelesenen Kapitel begrenzt.

DIE VERANTWORTUNG DER KIRCHE FÜR DEN EINZELNEN

Prof. Dr. Rolf Zerfaß

WS 1984/85

Hinweise:

Das Skript ist nur für die Hörer der Vorlesung bestimmt. Nachdruck ist aus urheberrechtlichen Gründen nicht gestattet.

Das Skript ist keine wortgetreue Nachschrift der Vorlesung. Nur in der Prüfung am Ende des WS 1984/85 ist der Stoff auf die tatsächlich gelesenen Kapitel begrenzt.

I n h a l t s v e r z e i c h n i s

1.	Einleitung	1
1.1	Zum Stellenwert des Themas innerhalb der Gesamtseelsorge	1
1.2	Zur Didaktik der Vorlesung	2
<u>Teil I: Der Einzelne in der heutigen Gesellschaft</u>		
2.	Der Einzelne in der Sicht der Humanwissenschaft	4
2.1	Das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft	4
2.2	Charakteristische Veränderungen im Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft in der Gegenwart	5
2.3	Das Phänomen der Vereinsamung in der modernen Gesellschaft	13
2.4	Lösungsperspektiven	21
3.	Der Einzelne in der Perspektive des Glaubens	27
3.1	Orientierung an der Praxis Jesu	28
3.2	Theologiegeschichtliche Einordnung	46
4.	Der Umgang mit dem Einzelnen als Thema der PrTh	75
4.1	Ziel und Methode der Einzelseelsorge	75
4.2	Die Träger der Einzelseelsorge	89
4.3	Die Theorie der Einzelseelsorge	101
<u>Teil II: Seelsorgliche Umgangsformen</u>		
5.	Die Fremden beherbergen	111
5.1	Ausgangspunkt: Die Fremden als Störenfriede in Kirche und Gesellschaft	111
5.2	Humanwissenschaftliche Analyse: Wir leben in einer Welt der Fremden	112
5.3	Das Erbe der Bibel	116
5.4	Theoretisches Basisaxiom	119
5.5	Seelsorge als Gastfreundschaft	120
6.	Den Bedrängten raten	131
6.1	Die Ausgangslage: erhöhte Nachfrage	131
6.2	Humanwissenschaftliche Analyse	132
6.3	Theologische Traditionen	141
6.4	Praktisch-theologisches Basisaxiom: Seelsorgliche Beratung	150
6.5	Einzelne Reformimpulse	153
7.	Die Schuldigen versöhnen	158
7.1	Ausgangspunkt Praxis: Die Krise des Beichtsakraments	158

7.2	Humanwissenschaftliche Analyse	159
7.3	Der Umgang mit dem Schuldigen in der jüdisch-christlichen Tradition	186
7.4	Basisaxiom einer praktisch-theologischen Theorie des Umgangs mit dem Schuldigen	199
7.5	Ansatzpunkte einer erneuerten Bußpastoral	200
8.	Die Kranken besuchen	213
8.1	Ausgangspunkt Praxis: Veränderungen auf dem Feld der Krankenseelsorge	213
8.2	Der Umgang mit Kranken in humanwissenschaftlicher Sicht	214
8.3	Der Umgang mit den Kranken in theologischer Sicht	231
8.4	Krankenseelsorge ist gelebte Gastfreundschaft	241
8.5	Einzelne Reformimpulse für die Krankenseelsorge heute	244
9.	Den Sterbenden beistehen	262
9.1	Ausgangspunkt Praxis: Der Vorgang des Sterbens zwischen Verdrängung und Faszination	262
9.2	Der sterbende Mensch in der Perspektive der Humanwissenschaften	264
9.3	Sterben aus der Sicht des Glaubens	281
9.4	Die Begleitung Sterbender	289
9.5	Ansatzpunkte für eine bessere Sterbehilfe	293
10.	Die Trauernden trösten	302
10.1	Ausgangspunkt Praxis: Auffälligkeiten im heutigen Trauerverhalten	302
10.2	Trauer in humanwissenschaftlicher Perspektive	303
10.3	Trauer in theologischer Perspektive	309
10.4	Basisaxiom christlicher Trauerhilfe	318
10.5	Einzelne Impulse	318
	<u>Anhang:</u>	
	Mit psychisch Kranken Menschen leben. Erfahrungen aus Psychiatrieseelsorge und Rehabilitationsarbeit	332

1. Einleitung

1.1 Zum Stellenwert des Themas innerhalb der Gesamtseelsorge

Wenn wir eines der üblichen evang. oder kath. Pastoralhandbücher aufschlagen, fällt auf, daß der Stoff unseres Semesters sich durchwegs gegen Schluß dieser Bücher findet:

a) Allgemeine Pastoral: Kirche bzw. Gemeinde, Amt, Wort und Sakrament

b) Spezielle Pastoral: Katechetik, Homiletik, Liturgik

c) Einzelne Sonderfälle: Kranke und Sterbende, Altersstufen.

Leider (oder bezeichnenderweise) spiegeln solche Handbücher exakt das Aufgabenpensum, das Zeitbudget der Pfarrer: zuerst Gottesdienst und Predigt, Religionsunterricht und Katechese dann Gruppen und Vereine dann, falls noch Zeit bleibt, kommen Krankenbesuch, Hausbesuch und Einzelgespräch an die Reihe, d.h. unausgesprochen ist unsere Seelsorge von dem Prinzip beherrscht: die Gemeinde geht vor; soweit dann noch Zeit verfügbar ist, kommen auch die Einzelnen dran. Das Ganze ist wichtiger als der Einzelne; die "Gemeinschaft" geht vor. Dabei ist "die Gemeinschaft" ein euphemistischer Ausdruck für "den laufenden Betrieb", das "System", das, was organisatorisch etabliert, institutionalisiert, rechtlich organisiert ist, in Stundenplänen und Konkordaten verpflichtend umschrieben.

Der Stellenwert der Sorge um den Einzelnen ergibt sich im allgemeinen also auf dem Weg der Subtraktion: als Rest an Zeit, die noch übrigbleibt, wenn die unaufgebbaren Dinge getan sind. Einzelseelsorge steht strukturell unter Zeitnot, Hast, Unruhe - und wir können uns vorstellen, was ein Krankenbesuch wert ist, bei dem der Kranke schon nach 2 Minuten am unruhigen Stuhlrücken oder am schielenden Blick auf die Uhr merkt, daß der Pfarrer nur wenig Zeit hat, daß er eigentlich mehr hier ist, um seine Pflicht zu tun, d.h. sein Gewissen zu beruhigen, als um den Kranken zu helfen.

Dieser Stil, der sich in der heutigen Seelsorgspraxis nicht zuletzt aufgrund des Priestermangels breitmacht, wird verheerende Folgen haben, wenn wir nicht einlenken; verheerend wegen der besonderen Stresssituation, in die speziell unsere moderne

Gesellschaftsform den Einzelnen bringt, sodaß Einzelseelsorge wenn je dann heute nötig ist (Kap. 2), aber auch wegen der Verdunkelung des Evangeliums die eintritt, wenn auch in der Kirche der Einzelne als einzelner nicht mehr zählt (Kap. 3).

Positiv gewendet: es ist das Ziel dieser Vorlesung, Sie dazu zu ermutigen - trotz Priestermangel und trotz wachsender Bürokratisierung und Anonymisierung auch der Seelsorge (ja gerade deswegen) - furchtlos, erwartungsvoll neugierig auf den Einzelnen zuzugehen, der Ihnen über den Weg läuft

- im Bewußtsein, daß es nichts Anspruchsvolleres gibt, als einen einzelnen Menschen zu begleiten bei der Suche, was jetzt für ihn wichtig ist
- aber auch nichts was einen selber tiefer beschenkt, mehr ermutigt, als das Wunder der Befreiung, das sich ereignet, wenn ein Mensch zu sich und zu Gott Vertrauen faßt, weil wir ihm Vertrauen schenken, weil wir (eher unbewußt als bewußt) ihm (wenn auch nur ganz anfanghaft) eine Ahnung geben von der Treue und Verlässlichkeit Gottes.

1.2 Zur Didaktik dieser Vorlesung

Von daher verstehen sich die Lernziele, der Aufbau und die Lernmethoden

1.21 Die Lernziele

liegen auf mehreren Ebenen.

Global geht es darum, fähig zu werden, die der Kirche aufgetragene Sorge um den einzelnen Menschen wahrzunehmen und mitzuverantworten. Dazu sind sowohl kognitive (Wissen) wie sozial-emotionale (Haltung, Einstellung) und pragmatische (Technik) Fähigkeiten gefordert.

1.22 Lernmethoden und Didaktik der Vorlesung

Zu diesem globalen Ziel kann eine Vorlesung nur einen ziemlich beschränkten Beitrag leisten, nämlich

- (1) auf der kognitiven Ebene durch Information über die Bedingungen heutiger individueller Existenz dazu beitragen, die Aufmerksamkeit anzuschärfen; durch theologische Reflexion einen theoretischen Rahmen, ein Koordinatensystem zimmern, in das sich die Aktivitäten (und Defizite) der kirchlichen Pastoral einordnen lassen, sodaß Prioritätssetzung in der Seelsorge aus theologischer Verantwortung möglich wird.

Das soll hier geschehen, indem wir zunächst allgemein das Verhältnis zwischen dem Einzelnen, der Gesellschaft und der Kirche erörtern (Teil 1) und dann exemplarisch einige Grundformen christlich-kirchlicher Sorge um den Einzelnen behandeln (Teil 2). Abschließend und auf dem Hintergrund dieses Einzelmaterials sollen dann die Rahmenbedingungen erörtert werden (Teil 3); vgl. Aufriß!

- (2) Wesentlich bescheidener ist der Beitrag unserer Vorlesung auf der sozial-emotionalen Ebene, d.h. soweit wir Einzelseelsorge nicht nur kennenlernen, sondern eine entsprechende Haltung in uns abklären und aufbauen möchten. Hier kann eine Vorlesung faßt nur die Wünsche (Träume, Leitbilder) in Ihnen wecken: Dream big dreams!

Hier führt nur Erfahrungslernen weiter, d.h. der Mut, sich auf Begegnungen einzulassen und darin Erfahrungen mit anderen (und deshalb) mit sich selbst zu machen. Dies ist im Semester nur beschränkt möglich durch

- Tutorien
- Exkursion
- Eigen- und Fremdbeobachtung, Tagebuch führen,
- erhöhte Reflexion auf Begegnungen (und Selbsterfahrungsangebote)

Ich werde mich aber bemühen, in der Vorlesung Erfahrungen anzusprechen und so zur persönlichen Verarbeitung von Fremd- und Selbsterfahrung einzuladen. Das eigentliche Lernmilieu für diese Art Arbeit an der eigenen Seelsorgerpersönlichkeit ist die Supervisionsgruppe (Krankenhauspraktikum).

- (3) Desgleichen kann die praktische Ausbildung zum seelsorglichen Gespräch hier nur vorgestellt, nicht eingeübt werden. Vgl. das Kursangebot von Dr. Pompey.

Der Schwerpunkt und die Stärke einer Vorlesung liegt nun einmal darin, Orientierung zu geben, damit man weiß, wann und wo man lernen kann. Das eigentliche Lernen ist dieses selbstorganisierte Lernen, das aus der eigenen Motivation lebt und dem eigenen Tempo folgt.

1.23 Hilfsmittel dazu sind

- (1) die Literaturliste
- (2) Arbeitspapiere für Tutorien
- (3) andere Lehrveranstaltungen, die mit unserer Thematik konvergieren.

Teil I: Der Einzelne in der heutigen Gesellschaft

2. Der Einzelne in der Sicht der Humanwissenschaft

Diese Überschrift könnte überraschen. Haben wir nicht eben erklärt, daß wir den Einzelnen als solchen ernstnehmen wollen, d.h. als nicht mehr ableitbare Größe - warum denn nun sofort den Begriff der Gesellschaft?

Weil ich bereits begrifflich den Einzelnen gar nicht denken kann, außer in seinem Gegensatz zu "den andern", "den vielen", d.h. der Gesellschaft. Hier stoßen wir an die fundamentale anthropologische Gegebenheit des Gegenübers, der Verklammerung von Individuum und Gesellschaft, die wir zunächst einmal kurz (unabhängig von der Gegenwartsproblematik) skizzieren müssen.

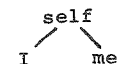
2.1 Das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft

Eine der gefährlich unverstandenen Leerformeln theologischer Anthropologie scheint mir die Rede, daß der Mensch ein soziales Wesen sei. Denn wenn ich recht sehe, denken wir uns das so, daß der Mensch eben zunächst einmal ein Individuum und dann halt auch noch ein Mitglied der menschlichen Gesellschaft sei, so wie eine Latte zuerst einmal eine Latte und dann Bestandteil eines Zaunes ist. Diese Vorstellung ist falsch und naiv, eine illegitime Analogie aus dem Bereich der Sachen in den Raum des Bewusstseins, seit langem widerlegt von der Entwicklungs- und Tiefenpsychologie sowie - von einem anderen Ausgangspunkt und mit anderen Belegen - von der Sozialpsychologie und der Soziologie, die einmütig sagen:

Individuum und Gesellschaft sind gleich ursprüngliche Gegebenheiten; das Ich ist nicht vor den anderen da, sondern wird erst durch sie zu einem Ich. "Das Kind lernt zu sein, wen man es heißt" (P. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969, S. 143).

Wir gewinnen unser Bewußtsein erst dadurch, daß uns die anderen aus dem Unbewußten und Vorbewußten heraufrufen. Sie geben uns den Namen als Symbol unserer Identität und erst durch die Art, wie sie mit uns umgehen, sich uns konstant zuwenden, uns belohnen und bestrafen, pendeln wir uns als ichbewußte Wesen ein: erst durch diesen Prozeß der Sozialisierung können wir Ich-Identität aufbauen und uns anderen zuwenden, uns als "sozia-

les Wesen sozial betätigen". Sozialität und Identität, Gruppenbewußtsein und Selbstbewußtsein sind polare Größen, die sich gegenseitig bedingen und erklären. Vgl. K. Raiser, Identität und Sozialität, München 1971. Zu G.H. Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die Theologie



Nun ist dieser interaktionistische Ansatz nicht von ungefähr erst in unserem Jahrhundert entwickelt worden; er ist uns plausibel, weil er unsere Erfahrung interpretiert, aber er ist für eine vorindustrielle Gesellschaft (zB. einen afrikanischen Stamm oder einen islamischen Clan) überhaupt nicht einsichtig. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Gesellschaft ist also kulturabhängig, unterliegt historischen Prägungen.

2.2 Charakteristische Veränderungen im Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft in der Gegenwart

Es ist natürlich ein höchst anmaßendes Unternehmen, in einigen Zügen den "heutigen Einzelnen" zu skizzieren. Das kann gar nicht ohne Vergrößerungen abgehen. Trotzdem sind solche Skizzen notwendig - als Korrektur des Klischees, die wir alle mit uns herumtragen und die unser Denken und Handeln ständig einfärben, auf Irrwege führen und dazu bringen, daß wir die Wirklichkeit verfehlen. Vgl. Literatur: Bolte - Aschenbrenner. Betrachten wir drei Versuche zur Bestimmung und Beschreibung der Umwälzung im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft.

2.21 Die Vermassungstheorien

Die enorme Verstädterung im Lauf des vergangenen Jahrhunderts und die Entfremdungs- und Verelendungserfahrungen, die sie mit sich brachte, ist selbstverständlich alsbald philosophisch reflektiert und in ihren typischen Grundzügen beschrieben worden. Erfolgreichste Bücher (Millionenaufgabe):

Gustave Le Bon, Psychologie der Massen (Psychologie des foules), 1895, in 10 Sprachen übersetzt, deutsch Stuttgart 1951, Körners Taschenbuchausgabe 99

Jose Ortega y Gasset, Der Aufstand der Massen, deutsch Hamburg 1931 (rde 10).

Diese Werke waren analytisch hellichtig, aber auch einseitig.

Die überscharfe Zeichnung des sog. "Massenmenschen" der modernen Gesellschaft führte zu einem Klischee, das vor allem in der Vergrößerung durch den mittleren Illustrierten- und Kanzeljournalismus mittlerweile massiv an der Wirklichkeit vorbeigeht:

den Massenmenschen, der sich ständig auf der Flucht vor der eigenen inneren Leere ins Gewühl stürzt und dort jedem politischen Rattenfänger auf den Leim geht, gibt es faktisch nicht. Dieses Bild entspricht nicht dem wirklichen Verhalten der modernen Großstädter. Es lebt umgekehrt unausgesprochen von einem idealistischen Persönlichkeitsbild, das sich bei näherem Hinsehen als historisch bedingt und beengt herausstellt, als bürgerlich, dem gehobenen Mittelstand des 19. Jahrhunderts zugehörig.

2.22 Kritik an den Vermassungstheorien

So kommt es von der Mitte unseres Jahrhunderts an zu Kritik an den Vermassungstheorien und ihrem kulturpessimistischen Unterton, teils aus empirischer Sicht, teils aufgrund einer differenzierten, ethnologisch weiter ausgreifenden Kulturanthropologie. Hier ist zu nennen: D. Riesmann, P. Hofstaetter.

1. D. Riesmann, Die einsame ("ängstliche") Masse
(The lonely crowd) 1950/53, deutsch 1956

Dieser Bestseller über Grundzüge der modernen amerikanischen Gesellschaft überwindet das abwertende Bild vom "Massenmenschen", indem er mit den Methoden der modernen Kulturanthropologie im interkulturellen Vergleich aufzuzeigen vermag, daß die Vereinigungspänomene in der modernen Gesellschaft mit der Verhaltensorientierung der Menschen zusammenhängen.

Er fragt sich, welcher Zusammenhang zwischen dem Verhalten der Individuen, ihrer Zahl und ihrer Gesellschaftsform besteht, und zwar in der jeweiligen Epoche. Er geht dabei davon aus, daß es Massen nicht erst seit heute gibt, daß aber die absolute Zahl offenbar weniger wichtig ist als der "Bevölkerungsumsatz" einer Epoche, d.h. das Verhältnis von Geburten- und Sterbeziffern. Indem er diesem Bevölkerungsumsatz nachgeht, entdeckt er drei Grundformen, drei kulturelle Charaktere, von denen der dritte dem modernen "Massenmenschen" zugeordnet werden kann. Sie finden sich historisch hintereinander geordnet, aber bestehen in der heutigen Welt synchron nebeneinander.

- 1) Hoher Bevölkerungszuwachs bei hoher Sterbeziffer erzwungen von Lebensraummangel und Agrargesellschaft = hoher "Umsatz" primitive Kulturen (Indien, China, Afrika, Europa bis 16. Jh)
 - 2) Absinken der Sterbeziffer bei Zunahme der Geburten weil höhere Mobilität, Expansion, Kapitalbildung = die Bevölkerungswelle: in Europa seit dem 16. Jh.
 - 3) Anpassung der Geburten an die Sterbeziffern = Bevölkerungsschrumpfung durch Geburtenplanung: 20. Jh.
- Graphisch läßt sich das in einer S-Kurve darstellen.

Tafelbild zu D. Riesmann, Die einsame Masse

	+Geburt +Sterben	+Geburt -Sterben	-Geburt -Sterben
Zahlenverhältnis	"hoher Umsatz"	Bevölkerungsexplosion	Bevölkerungsschrumpfung
Graphik für Bevölkerungsschwankung			
Vorkommen	primitive Ges. Europa b.16.Jh.	Europa 16.-19.Jh.	im 20. Jh. Industrieländer
Verhaltensorientierung	Traditionsgeleitet	innengeleitet "Kompaß"	außengeleitet "Radar"

Vergleicht man nun mit diesen drei Grundphasen die zugehörigen Gesellschaftsformen und fragt man sich: Woran orientieren sich die Individuen in der Weise ihrer Lebensführung in jeder dieser soziohistorischen Grundsituationen, woran lesen sie ab, wie man richtig lebt, wie man sich verhält, um einander im Umgang miteinander nicht zu verfehlen, so kann man drei Orientierungsformen unterscheiden:

- (1) Die Tradition sichert die Verhaltenskonformität: traditionsgeleiteter Typ Sippen Kasten Stände

Älteste
Religion

sichert die Stabilität des Verhaltens angesichts des hohen "Umsatzes", d.h. der Kurzlebigkeit der Menschen.

- (2) Der sich in der Bevölkerungswelle anzeigende ökonomische und soziale Wandel läßt die Tradition als handlungsorientierende Größe obsolet werden.

Die Traditionslenkung wird durch Innenlenkung abgelöst: in kleineren Gruppen (Freidenker, Freikirchen, Freimaurer, Gewerkschaften) sucht man nach neuen Normen und entwickelt einen inneren Kompaß ethischer Grundnormen.

"Die Kraft, die das Verhalten des Individuums steuert, wird verinnerlicht, d.h. sie wird frühzeitig durch die Eltern in das Kind eingepflanzt und auf prinzipiellere, aber dennoch unausweichliche Ziele gerichtet" (Riesmann, 46).

Von hier versteht sich die besondere Rolle, die der neuzeitlichen Familie als "Zelle des Staates" und als "ecclesiola" zukommt - in einem Maß, wie es in traditionsgeleiteten Familien nicht nötig war, weil "das Milieu" erzog.

- (3) In der Phase der beginnenden Bevölkerungsschrumpfung beobachten wir:

dichte Bevölkerung
kurzer Arbeitstag
viel Freizeit
Überflußgesellschaft
viel internationaler Kontakt
viel Fortschritt
hohe Tendenz zur Bürokratisierung des Zusammenlebens:
(der Mensch wird dem Menschen zum Hauptproblem)
starke Differenzierung der Gesellschaft und deshalb Unübersichtlichkeit.

In dieser Situation versagt sowohl die Traditions- als auch die Innenlenkung als Orientierungshilfe für das Individuum im je anderen Milieu: so entwickelt es statt des Kompasses eine Art Radargerät zum Zweck maximaler Anpassung an die differenzierenden Erfordernisse der Umwelt. Diese Außenlenkung aber ist es, die als "Mentalität des Massenmenschen" apostrophiert worden ist.

Definition von D. Riesmann, 55f:

"Das gemeinsame Merkmal der außen-geleiteten Menschen besteht darin, daß das Verhalten des Einzelnen durch die Zeitgenossen gesteuert wird; entweder von denjenigen, die er persönlich kennt,

oder von jenen anderen, mit denen er indirekt durch Freunde oder durch die Massen-Unterhaltungsmittel bekannt ist. ... Indem der Mensch auf diese Weise ständig in engem Kontakt mit den anderen verbleibt, entwickelt er eine weitgehende Verhaltenskonformität, aber nicht wie der traditions-geleitete Mensch durch Zucht und vorgeschriebene Verhaltensregeln, sondern durch die außergewöhnliche Empfangs- und Folgebereitschaft, die er für die Handlungen und Wünsche der anderen aufbringt. ...

Das Bedürfnis nach Anerkennung und Lenkung durch andere - und zwar vorzugsweise durch seine Zeitgenossen und nicht durch seine Vorfahren - überschreitet bei weitem das begründete Maß, in dem sich die Menschen zu allen Zeiten um das Urteil der anderen gekümmert haben. Während jeder Mensch die Zuneigung einiger seiner Mitmenschen zu gewissen Zeiten wünscht und braucht, macht nur der moderne außen-geleitete Mensch diese zu seiner eigentlichen Steuerungsquelle und zum Zentrum seiner Empfangs- und Folgebereitschaft. Vielleicht ist es dieses nie zu befriedigende seelische Bedürfnis nach Anerkennung, was die Großstadtbewohner des heutigen amerikanischen Mittelstandes von der an sich ähnlich gearteten Großstadtbevölkerung früherer Epochen und anderer sozialer Schichten, sei es im kaiserlichen China, im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts oder im alten Athen, Alexandrien und Rom, trennt. An Stelle von Brauchtum und Sitte herrschte in allen diesen Gruppen die Mode, und zwar eine sehr schnell sich wandelnde Mode."

Es wäre jedoch nach Riesmann höchst ungerecht, diese Disposition zur Außenlenkung moralisch abzuqualifizieren: faktisch ist sie für einen Menschen, der im Laufe eines einzigen Tages mehrfach seinen Bezugsrahmen wechselt:

- als Verkehrsteilnehmer
- als Studierender
- als Kunde
- als Seminarist, Ordensmann
- als CVer

je einem anderen Milieu gerecht werden muß, die einzige Überlebenschance. Schlimm, wenn er unangepaßt reagiert: zB. im Verkehr wie ein Ordensmann im 7. Grad der Demut.

Kurz: Mit diesem Radargerät arbeitet jede Art politischer Sensibilität, jede theologische Gesprächsfähigkeit, jeder Ökumenismus und jedes Engagement für den Frieden.

2. Eine zweite wichtige Korrektur hat Peter R. Hofstätter 1957 mit dem Buch angestoßen, dessen Titel inzwischen zu einem Zauberwort geworden ist: Gruppendynamik - Untertitel: Kritik der Massenpsychologie, rde. 38.

In diesem Buch beschreibt er die Gruppe im Sinne einer flexiblen und zielorientierten (freien) Vergesellschaftung als die große Erfindung des homo sapiens, die sich in allen menschlichen Kulturen findet, aber erst seit 1930 näher auf ihre Gesetze hin erforscht wurde. Auch durch sie wird das übliche Bild vom Massenmenschen korrigiert, sofern auch der moderne Großstädter nur höchst selten isoliertes Individuum, in der Regel Mitglied irgendwelcher Gruppen ist und als solches agiert.

"Massen" sind immer nur als Mengen im Übergangsstadium von einer zur anderen Gruppenbildung zu begreifen. Dieser Prozeß der Um- und Neustrukturierung einer Gruppe wird als "Gruppendynamik" bezeichnet. "Ich frage mich allen Ernstes, ob spontane Massen überhaupt in der politischen Geschichte der letzten 200 Jahre eine nennenswerte Rolle gespielt haben?" (Hofstätter 23)

Demonstrationszüge, Protestversammlungen und Bittprozessionen sind jedenfalls schon keine Massen mehr, sondern wohl organisierte (auch im Ausbruch der Volksseele genau inszenierte) Mengen.

D.h. wenn man das Problem der Einsamkeit in der modernen Gesellschaft untersuchen will, muß man davon ausgehen, daß jeder Einzelne Mitglied einer bzw. sogar vieler Gruppen ist.

Einsamkeit wird so als Fehlen von Gruppenkontakten beschreibbar, entweder zur Eigengruppe (In-Group) oder zur Fremdgruppe (Out-Group).

In der Tat läßt sich nun, was die Einbindung des Individuums in einzelne Gruppen und damit in die Gesellschaft betrifft, ein bemerkenswerter Wandel der Sozialbeziehungen im Übergang zur modernen Gesellschaft beobachten, der die modernen Vereinigungserfahrungen erklärt.

2.23 Der Wandel der Sozialbeziehungen infolge der gesellschaftlichen Differenzierung

Im Anschluß an: K.M. Bolte und K. Aschenbrenner, Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart, Opladen 1963.

(1) In der vorindustriellen Gesellschaft leben 90 % der Bevölkerung auf dem Land und von der Landwirtschaft in einer Vielzahl wirtschaftlich autarker (nebeneinanderliegender und nur locker miteinander verknüpfter) Räume. Damit ist die soziale Stellung des Menschen weitgehend durch seinen Geburtsort festgelegt: er entscheidet vor, welchen sozialen Gebilden man angehört und welche Rollen man darin spielt. Und zwar sind die sozialen Gebilde, an denen der Mensch auf diese Weise teilnehmen kann, wie konzentrische Kreise weitgehend miteinander in Deckung und aufeinander bezogen:

- die Familie als Lebensgemeinschaft
- die Familie als Produktionsstätte
- das Dorf als Raum der Geselligkeit
- die Kirchengemeinde
- das Land

(2) Unter der Differenzierung der modernen Gesellschaft versteht man das durch die Industrialisierung bedingte Auseinanderrücken dieser sozialen Räume, derzufolge der Einzelne in den Schnittpunkt mehrerer sich überlappender Sozialkreise (Oskar Simmel) gerät, bestehend aus:

- Arbeitswelt
- Freizeitbereich
- Bildungsraum
- politischer Raum
- konfessionell - religiöser Bereich

(3) Diese neuen Sozialkreise oder Beziehungsrahmen fordern und binden den Menschen qualitativ anders als die alten Sozialbindungen:

1. Keiner von ihnen beansprucht mehr den ganzen Menschen, sondern jeder nur mehr den funktional gerade geforderten Teil der Aufmerksamkeit oder Energie.
ZB. im Arbeitsbereich die Intelligenz, Rationalität - aber nicht die Emotionen
in der Familie die Emotionen - ohne echte Aufgaben, weil die ehemals familiären Aufgaben weitgehend in gesellschaftlichen Sonderinstitutionen aufgefangen werden: zB.

- Kleinkinderbetreuung - Kindergarten
- Gartenanbau - Supermarkt
- Spielen - Fernsehen
- Krankenpflege - Klinik

2. daß diese verschiedenen Bereiche weit auseinanderrücken und sehr unterschiedliche Spielregeln entwickeln
zB. "fair" in der Politik - im Geschäft - im Spiel
3. werden alle (außer der Familie und anderen Kleingruppen) unübersehbar groß und damit emotional kühl
Sekundärssystem
Primärbeziehungen
- (4) Die Auswirkungen dieser Entwicklung auf das Individuum sind zunächst positiv zu beurteilen: sein Freiheitsraum ist objektiv im gleichen Umfang gewachsen als die alte Einbettung in die umfassenden Sozialgebilde aufgebrochen worden ist. Er hat die Freiheit über
Beruf (wachsende Mobilität)
Lebensstil (Konsumwahl)
Ehepartner (Abnahme der sozialen Kontrolle)
Konfessionszugehörigkeit (religiöse Freiheit)
politische Bindungen (Wahlrecht, Koalitionsfreiheit)
weitgehend zu entscheiden, was alles früher undenkbar war. Objektiv sind die Chancen individueller Daseinsgestaltung gewachsen, sofern
 - dem Einzelnen mehr Alternativen bekannt sind (geistige Freiheit: durch Kommunikationsmittel, wachsender Informationsstrom, Pressefreiheit, Demokratisierung der Bildungschancen, Berufsberatung ...)
 - der Einzelne zwischen den vorhandenen Alternativen beliebig wählen darf (rechtliche Freiheit): ohne Privilegierung bestimmter Wege.

Zusammenfassung:

Die Stellung des Einzelnen in der Gesellschaft hat sich geändert, weil die Gesellschaft als Ganzes in einem Wandlungsprozeß steht, den man am treffendsten als Differenzierungsprozeß umschreibt: die sozialen Räume der Familie, des Arbeitsmilieus, der Sippe, der Konfessionsgemeinschaft, die in der vorindustriellen Gesellschaft den Einzelnen umschlossen und eingebettet hielten, wie die Häute einer Zwiebel, sind im Zuge der Industrialisierung auseinander und nebeneinandergetreten: sie bilden verschiedene soziale Systeme mit unterschiedlichem Werthintergrund und unterschiedlichen Ansprüchen an den Einzelnen, der sich, wie Oskar Simmel formulierte, jetzt im Schnittpunkt sich überlappenden sozialer Kreise vorfindet, viele Rollen spielen, viele Sprachen sprechen, vielen Ansprüchen genügen muß und viel Chancen der

eigenen Lebensgestaltung wahrnehmen kann.

Der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung hat also im Blick auf den Einzelnen zu einem ambivalenten Ergebnis geführt: einerseits hat er Zwiebelschalen oder Eierschalen gesprengt oder richtiger: im Auseinanderstreben der verschiedenen sozialen Kreise ist dem Einzelnen ein Spiel-Raum, ein vorher nie gegönnter Freiheitsraum zugefallen; das Individuum wurde jetzt (und eigentlich erst jetzt) in seiner Individualität freigesetzt.

Auf der anderen Seite sind mit den begrenzenden sozialen Milieus auch jene selbstverständlichen Bindungen zum Mitmenschen gelockert worden, die dem Individuum das Gefühl existentieller Sicherheit, ja noch genauer: die Gewißheit seiner eigenen Identität geschenkt haben.

Nach dem bisher Gesagten versteht es sich, daß man in der Tat heute von weitverbreiteten pathologischen Formen der Vereinsamung sprechen kann.

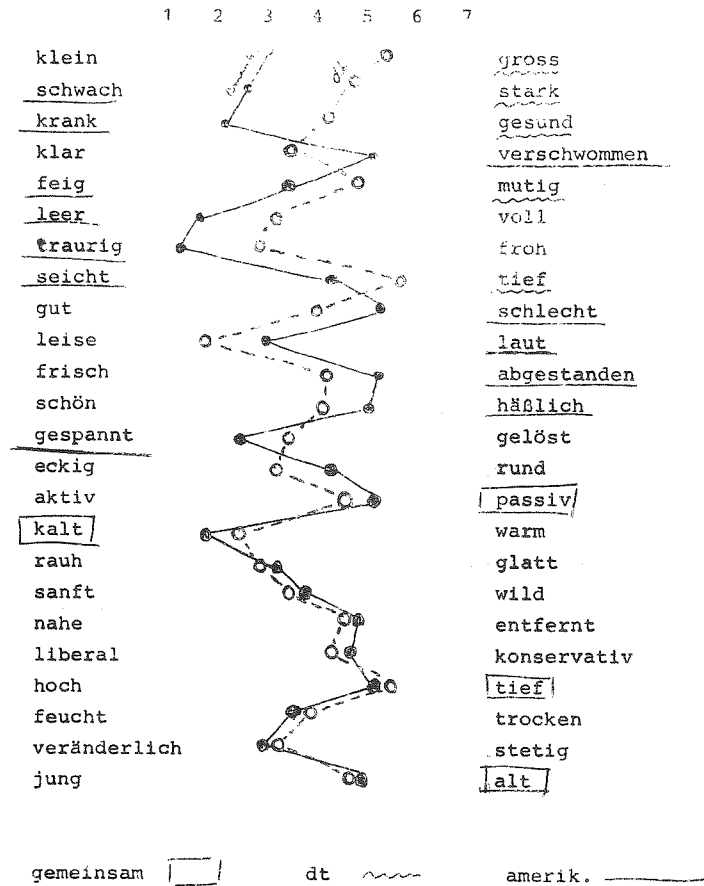
2.3 Das Phänomen der Vereinsamung in der modernen Gesellschaft

2.3.1 Zum Begriff der "Einsamkeit"

Ich spreche von Vereinsamung, weil der Begriff "Einsamkeit" im deutschen eine merkwürdige positive Wertung besitzt.

Ihn hat Peter R. Hofstätter erstmals 1957 (S. 22) einer näheren Untersuchung unterzogen, indem er ihn dem amerikanischen Begriff "lonesomeness" gegenüberstellte. Dabei verwandte er ein Verfahren, das analog der Methode der freien Assoziation in der Psychotherapie die emotionale Besetzung des Begriffs "Einsamkeit" zu ermitteln suchte. Er stellte zwei Reihen gegensätzlicher Eigenschaften auf und fragte deutsche und amerikanische Studenten, welche dieser Eigenschaften sie mit dem Wort "einsam" bzw. "lonely" verbinden.

Hofstätter (S. 64)



Frage: Woher kommt dieser Unterschied? Ist er im Nationalcharakter bedingt - woher kommt dann dieser? Ist er mehr von "Blut und Boden" oder mehr von dem Grad der Zivilisation, der Verstädterung und Vergesellschaftung abhängig?

H.P. Dreizel, der eine dickleibige Untersuchung über "Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft" vorgelegt hat, ist der Überzeugung, daß die Mystifizierung der Einsamkeit im deutschen ein Relikt aus der frühen Aufklärungszeit und Romantik ist, als sich das Individuum emanzipatorisch aus kirchlich-gesellschaftlichen Zwängen löste (auch aus denen der sich industrialisierenden Städte). Dies habe zu einer bürgerlichen Übersteigerung des Persönlichkeitsideals und einer biedermeierlichen Verharmlosung der Natur geführt, die bei den Amerikanern in ihren harten Besiedelungsproblemen unbekannt und unverständlich blieben. Heute werde dieses romantische Mißverständnis der Natur und damit auch der deutschen Einsamkeit abgebaut. Im Häusermeer der Großstädte werde die Einsamkeit heute wieder das, "was sie jenseits aller idealistischen Hypostasierungen allemal war: ein bitterer Schmerz, ein quälendes Leiden an der Entfremdung vom andern und schließlich auch von sich selbst". (105)

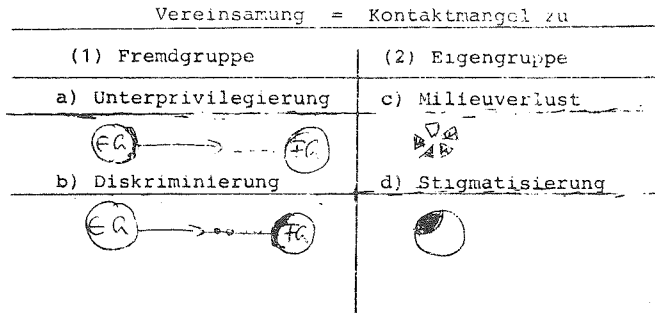
Zusammenfassung:

Es gilt also im Begriff der Einsamkeit zu unterscheiden: einsam im positiven Wortsinn ist, wer sich in die Einsamkeit freiwillig begibt! Obwohl er im Augenblick ohne Kontakt zu andern ist, besitzt und sucht er prinzipiell solchen Kontakt. Im negativen Wortsinn ist einsam, (= verlassen, vereinsamt) wer die Einsamkeit nicht freiwillig aufsucht, sondern sich in ihr zwanghaft vorfindet, weil er den ihm wünschenswerten Sozialkontakt nicht besitzt, weil er ihn nicht erreichen kann oder sogar nicht mehr sucht.

2.32 Hauptformen der Vereinsamung in der heutigen Gesellschaft

Da jeder Mensch bestimmten Gruppen angehört und aufgrund der geschilderten Differenzierung der Gesellschaft täglich mehrmals gezwungen wird, sich auf neue Gruppen einzustellen, lassen sich die Formen der Vereinsamung danach unterteilen, ob der Kontakt zu den Mitgliedern der eigenen Gruppe gestört ist oder zu Fremdgruppen.

Tafelbild



(1) Kontaktmangel zu Fremdgruppen

Wenn ich zu einer Fremdgruppe keinen Kontakt aufnehmen kann, so liegt der Grund entweder bei mir oder bei den anderen. Im ersten Fall sprechen wir von Unterprivilegierung, im zweiten von Diskriminierung.

a) Unterprivilegierung

meint die Kontakthindernisse bzw. die -hemmung, die sich beim Übergang in ein fremdes Milieu aus dem eigenen Herkunftsmilieu selbst ergibt
beim Aufstieg in höhere Schichten
beim Wechsel vom Dorf in die Stadt (Dorfkind auf Stadtgymnasium)
beim Wechsel zur Arbeit im Ausland (Ich werde aber gar nicht gefragt, ob ich den Milieuwechsel vollziehen will; die hohe Mobilität zwingt ihn mir ab: das Kind muß aus dem Dorf in die zentrale Schule, der Türke aus seiner Heimat nach Europa)
beim Arbeiterkind im Universitätsmilieu (nur 6 %), das bereits durch sein anderes - nicht unbedingt ärmeres - Sprachmilieu und das Fehlen des väterlichen Bücherchranks gehandikapt ist.

Diese strukturell vorgegebene, in Ängstlichkeit und Unsicherheit und Zweifeln zum Ausdruck kommende Beschränkung des Kontakt- und Aktionsradius ist eine permanente Quelle der Vereinsamung in unserer Gesellschaft mit der Folge übermäs-

siger Anpassungswilligkeit ("Außenleitung" besonders bei Angestellten beobachtbar!) und bleibenden Entfremdungsgefühlen: inmitten vieler anderer Menschen ist man einsam, weil man nicht als der zum Zug kommen kann, der man "eigentlich" ist.

Beobachten Sie sich selbst, wenn Sie in einer (auch kleinen) Gruppe sitzen, von denen Sie meinen, die seien gescheiter als Sie; Ihre Beiträge würden als naiv betrachtet. Was tun Sie? Sie verstummen. Fühlen sich nicht wohl, weil Sie den Eindruck haben, daß "Ihr Typ", Ihr Ich in diesem Milieu eben nicht gefragt ist.

Einsamkeit ist also der Zustand des sich in seiner Persönlichkeit irrelevant vorkommenden Individuums. Unterprivilegierung ist eine erste unverschuldete Hauptursache heutiger Einsamkeit, soweit ich mich durch meine Herkunft im Kontakt mit Fremdgruppen behindert fühle.

(Massenhaft im pastoralen Alltag greifbar in den verwahrlosten Kindern; vgl. Gerd Iben, Kinder am Rand der Gesellschaft, München 1968, S. 28)

Liegt die Ursache nicht in mir selbst und meinem Herkunftsmilieu, sondern bei der Fremdgruppe, die mich nicht zu sich hereinläßt, sprechen wir von

b) Diskriminierung

Sie liegt vor, wenn einzelnen Menschen oder ganzen Gruppen von der Fremdgruppe, zu der sie Kontakt suchen, (im Grunde willkürlich) bestimmte Attribute abgesprochen werden und sie deshalb als minderwertig und nicht kontaktwürdig erscheinen. ZB. Juden, Neger, Gastarbeiter, Frauen. Diskriminierung besteht in einer Fremdinterpretation dieser Menschen, die ihnen zugleich ein bestimmtes Verhalten, bestimmte Verzichte aufoktroyieren, d.h. sie in ein unsichtbares Ghetto einschließt, weil ihnen die Freiheit abgesprochen wird, sich ihre Bezugspartner selbst zu wählen. Demütigend und frustrierend daran ist die Tatsache, daß es sich um eine Einschränkung von Verhaltens- und Beziehungschancen handelt gegenüber Menschen, die man gleichwohl in Anspruch nimmt.

Man hat die Juden im MA gleichwohl gebraucht, so wie man die Neger in den USA braucht, die Italiener in der Schweiz

und die Frauen in der Kirche. Aber man denkt nicht daran, sie voll zu nehmen, als Partner zu behandeln entsprechend dem Aktionsradius, den sie von sich selbst her entwickeln. Ein Pfarrer: "Sie können mir doch nicht zumuten, daß ich mit einer Frau als Vorsitzende des Pfarrgemeinderates zusammen arbeite."

(2) Kontaktverlust zur Eigengruppe

Sind die bisher genannten Formen der Vereinsamung - besonders angesichts der erhöhten Mobilität unserer modernen Gesellschaft - schon sehr ernstzunehmende Verkümmernungen des Sozialkontakts, so ist der Schaden noch sehr viel bitterer, wenn der Kontakt zur eigenen Binnengruppe verloren geht - in die man sich ja immer noch gegen die Enttäuschung durch Fremdgruppen flüchten kann. (Vgl. die Subkultur der Türken, Juden, Hippies, Rocker, ...) Gehen die Kontakte zur Binnengruppe nämlich verloren, so ist das Individuum nicht nur verarmt und frustriert, sondern sehr viel fundamentaler verunsichert, sofern auch sein Identitätsbewußtsein ins Wanken gerät.

(Mead. the significant other, the generalized other.
G.H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1968, 177-206)

Nur dem sich in der Eigengruppe seiner Identität versichern- den Einzelnen ist die Vielzahl der flüchtigen und formalisierten Kontakte in der modernen Gesellschaft erträglich; mit der Du-Evidenz entschwindet ihm auch die Ich-Identität; er wird von der Vielzahl und Gegensätzlichkeit der auf ihn einstürzenden gesellschaftlichen Erwartungen erschlagen bzw. zutiefst in sich selbst verunsichert:

Wenn der Kontakt zur eigenen Gruppe geschwächt wird oder verloren geht, kann das (wiederum) entweder mehr im Einzelnen (seinem Schicksal) oder in der Gruppe begründet sein. Wir unterscheiden:

c) Milieuverlust

- zB. bei erzwungener Isolierung durch Einweisung in ein Hospital, Gefängnis, Lager.
Der gewohnte Lebensrhythmus der Arbeit und Familie geht verloren, der Kranke, der Häftling ist schutzlos der Fremdbestimmung, der Lager- oder Anstaltsordnung ausgeliefert. Beispiel: Strafgefangene (S. Harbordt, Die Sub-

kultur des Gefängnisses, Stuttgart 1967; H.P. Müller, Staatsbürger hinter Gittern, München o.J.; vgl. Klees, Frügelknaben der Gesellschaft; Kleiner, Strafvollzug) "Muselmänner im KZ, Intellektuelle beim Barras". Dries van Collie, Der begeisterte Selbstmord, beschreibt minutiös den langsamen Identitätsverlust durch die Techniken der Isolierung und Fremdbestimmung!

- bei Selbstaflösung der Binnengruppe durch

1. Auflösung der Großfamilie, die auch den Alten ihren "Ort" und ihre gesellschaftliche Funktion ließ
2. Trennung von Familie und Arbeitsplatz (80 %) (sog. "grüne Witwen") mit den Folgen:
 - a) Auflösung informeller Kontakte am Arbeitsplatz: Entfremdungsphänomen (Zitat Marx bei Dreizel 114)
 - b) und die Überforderung der Kleinfamilie durch den Anspruch auf höchst persönliche individuelle Gestaltung der sog. Freizeit als Raum des Emotionalen, das in der Arbeit nicht mehr zum Zug kommt.

"Die Dissoziation von Lust und Leistung schafft jene prekäre Ausgangssituation, die allzu oft in Einsamkeit mündet, eine Einsamkeit, die nicht an der Zahl der Berufslosen und Geschiedenen allein gemessen werden kann, weil sie längst vorher beginnt:

Unzählbar sind die Stunden des Wartens, die unsichtbaren Wände zwischen den einander Entfremdeten, unwägbar die Bedürfnisse der aufeinander Angewiesenen. Dieser innere Milieuverlust läßt die Menschen nicht mehr nur zum anderen, sondern auch zu sich selbst nicht mehr kommen" (Dreizel).

- beim Übergang zu neuen Lernmilieus

gleichgültig, ob er frei gesucht wird wie bei jungen Menschen, wo aber dann doch der Anschluß oft lange nicht gelingt (Einsamkeit, Liebeskummer...) oder erzwungen ist, wie beim Millionenheer der Flüchtlinge und Emigranten in unserem Jahrhundert, die bei vorgerücktem Alter einfach nicht mehr die Anpassungsfähigkeit besitzen, die notwendig wäre, um der Einsamkeit zu entfliehen.

In allen diesen Fällen des Milieuverlustes gibt es er-

schütternde Formen, wie der Vereinsamte die ihm unmögliche Sozialbeziehung bei sich selbst in Szene setzt:

- über dem Fremdarbeiter, der sich selbst bekocht und beköstigt,
 - dem alten Menschen, der mit sich selbst spricht
 - der alleinstehenden Frau, der ihre Katze zum Lebenspartner geworden ist,
- liegt eine tiefe Melancholie.

d) von Stigmatisierung sprechen wir in der Soziologie, wenn das Verhalten charakterisiert werden soll, das Menschen in Szene setzen, denen etwas fehlt, was alle anderen haben, zB. Blinde, Amputierte, Leute mit neuem Darmausgang, brustoperierte Frauen, Leute, die in einer Nervenheilanstalt waren.

(Vgl. E. Goffman, Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität (Theorie 2), Frankfurt 1967)

Hier: wenn innerhalb der Binnengruppe dem Rollenpartner die "Vollwertigkeit" und Ebenbürtigkeit abgesprochen wird, weil ihm bestimmte Attribute fehlen:

- "Du bist noch zu jung"
- "Du bist schon zu alt"
- "Du bist eben eine Frau"
- "Du bist ja krank"
- "Du bist verrückt"
- "mit Dir kann man einfach nicht ernsthaft reden"
- "mit Dir brauche ich nicht zu rechnen"

Das Fehlen welcher Attribute führt zu dieser "Stigmatisierung"? Die von den Massenmedien verbreiteten Ideale oder "Normalrollen" erzeugen jenes Bündel von Attributen, dessen Fehlen wir unseren Mitmenschen übelnehmen: welches Mädchen fällt nicht zu den massenhaft verbreiteten Idealmaßen der Illustriertenstarletts von vornherein ab? Diese Ideale können sich um so mehr behaupten, als die flüchtigen Sozialbeziehungen in den Sekundärsystemen unserer Gesellschaft dominieren.

Stigmatisiert sind bis in die Einzelgruppen hinein in unserer Gesellschaft:

- die Kinder
- die Frauen
- die Homosexuellen

- die psychisch Erkrankten (Eindrücke aus der Nervenklinik)
- besonders aber die Alten und Sterbenden: die Alten als die Irrelevanten, nicht mehr Kompetenten, weil Zukunftslosen
- die Sterbenden als das diametrale Gegenstück der "Normalrolle". (Dreizel 188 f)

Eindrucksvoll an der soziologischen Beschreibung der Einsamkeit durch Dreizel ist, daß er klarmachen kann:

Einsamkeit ist kein totales, sämtliche Sozialbezüge eines Individuums bestimmendes Phänomen, wie es das Bild vom einsamen Naturfreund oder einsamen Forscher suggeriert, sondern ein partielles, gleichwohl sehr empfindliches Leiden, das durch eine unfreiwillige Reduktion meines Rollenhaushaltes entsteht: ich kann, darf bestimmte Rollen, sei es in meiner eigenen Gruppe, sei es in bestimmten Fremdgruppen, in die ich mich integrieren möchte, nicht einnehmen, und fühle mich von daher im Sinnentwurf meines Daseins beschnitten, unverstanden und isoliert.

Daß es sich in den skizzierten Formen der Vereinsamung nicht bloß um sozialhygienische Probleme handelt, um die sich der Staat kümmern sollte, dürfte klar geworden sein:

Vereinsamung tangiert die Personmitte in einem sehr schmerzlichen, ja vielfach tödlichen Grad. Dieses Leiden gefährdet den Sinnhorizont der Menschen und ist damit unmittelbar religiös relevant, wenn Glaube als Sinnentwurf für das Ganze des Lebens verstanden werden muß und Kirche nicht bloß ein "Apparat" oder eine Organisation zu pflichtmäßiger Gottesverehrung, sondern Gemeinschaft der Heiligen zum ewigen Leben ist.

Die Analyse der modernen, massenhaft verbreiteten Formen der Vereinsamung stellt uns also letztlich vor die Frage, wie wir uns als Kirche des Glaubens selbst verstehen wollen: Ob wir den Anspruch, "Gemeinschaft zum ewigen Leben" zu sein, nur im Munde führen, oder was wir uns einfallen lassen wollen, ihn glaubwürdig zu machen.

2.4 Lösungsperspektiven

Wo liegt die Lösung für das Problem der Vereinsamung in der modernen Gesellschaft?

Auch wenn wir der Überzeugung sind, daß unser Glaube hier Entscheidendes beizutragen hat, ist es legitim zu fragen, in welche Lösungsrichtung die humanwissenschaftlichen Analysen weisen.

2.41 Zusammenfassung der Ausgangslage

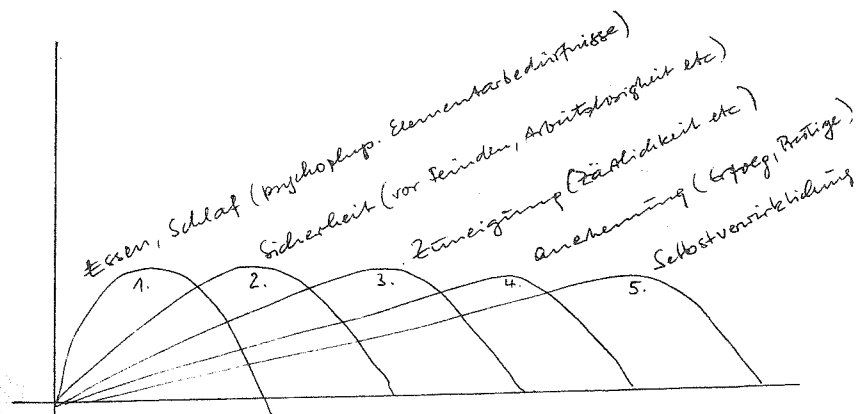
- (1) Alleinsein bezeichnet (semantisch) eine Situation der äußeren und/oder inneren Abwesenheit von anderen also eine soziale Situation (die deshalb gar nicht anders als durch die Sozialwissenschaften beschrieben werden kann). Auch wenn im Erleben dessen, der einsam ist, das eigene Elend im Vordergrund steht, ist es doch gerade das Fehlen der andern, das dieses Elend ausmacht.
- (2) Alleinsein ist eine ambivalente Situation, d.h. mit ihr verbinden sich sowohl positive wie negative Erfahrungen: vgl. die Redewendungen "Ich habe das allein gemacht; ich möchte jetzt allein sein; im Alleingang, solo" im Vergleich zu den negativ besetzten Wendungen "mutterseelenallein, alleinstehend, Einzelgänger, isoliert" usw.
- (3) Alleinsein ist eine menschliche Grundsituation, die wir im Laufe des Lebens immer wieder bedürfen und (von der Abnabelung bis zum einsamen Sterben) immer mehr erlernen; wir benötigen das eigene Zimmer, den eigenen Schlaf, die eigenen Träume, Zeiten des Schweigens, des Trotzens, der Verweigerung, und zwar um so mehr, je stärker die Ansprüche von außen auf uns zukommen. E. Goffman (Asyle) hat gezeigt, daß in "totalen Institutionen" (psychiatrische Klinik, Gefängnis usw.) die Betroffenen sich gegenüber den Erwartungen der Anstalt wenigstens minimal zu distanzieren versuchen, um nicht die Identität zu verlieren (Peukert, Sprache und Freiheit, 53).
- (4) Es ist für die moderne Bewusstseinslage charakteristisch, daß diese menschliche Grundsituation des Alleinseins heute offenbar häufiger und überwiegend negativ erlebt wird: "Alleinsein ist eine der verbreitetsten Quellen für heutiges menschliches Leiden. Psychiater und klinische Psychologen sagen, es sei die am häufigsten geäußerte Klage und die Wurzel nicht nur der steigenden Tendenz zum Suizid, sondern auch von Alkoholismus, Drogenmißbrauch, verschiedenen psychosomatischen Leiden wie Kopfschmerz, Migräne, Beschwerden im Verdauungstrakt und Rückenschmerzen sowie die Ursache einer großen Zahl von Verkehrsunfällen. Kinder, Heranwachsende, Erwachsene und alte Menschen sehen sich in wachsendem Maß der Einsamkeit wie einer ansteckenden Krankheit ausgesetzt." (Nouwen, R. 15)

2.42 Interpretationsversuche

Sucht man den zuletzt genannten Sachverhalt zu verstehen, bieten sich seitens der Humanwissenschaften zwei Interpretationen an: Die Psychologie sucht die Wurzel der modernen Vereinsamung in der gegenwärtigen Psyche; die Soziologie in den gegenwärtigen Verhältnissen. Beide Ursachen können zusammenwirken und sich gegenseitig verstärken.

(1) Ein psychologischer Erklärungsversuch:

In unserer Generation gibt es nicht objektiv mehr einsame Menschen, aber wir empfinden die Einsamkeit schmerzlicher, weil wir sensibler geworden sind als die Generationen vor uns, die sich mit härteren Problemen der Daseinsfristung abgeben mußten. Wir leiden mehr unter der Einsamkeit, weil unsere Ansprüche an das Leben gestiegen sind. Unsere Art von Vereinsamung wäre somit als Zivilisationskrankheit zu verstehen, die erst nach Absättigung elementarer Bedürfnisse auftritt. Die maslowsche Bedürfnistheorie geht davon aus, daß die menschlichen Bedürfnisse schubartig auftreten und hierarchisch geordnet sind: bei der Gefährdung verhältnismäßig elementarer Bedürfnisse (zB. heute: "Sicherheit") treten die höheren Bedürfnisse automatisch zurück zugunsten dieser elementaren Bedürfnisse:



(2) Soziologische Erklärungsversuche:

Hier könnte man ^{an} die Konkurrenzmentalität der Leistungsgesellschaft denken, die dazu führt, daß "der Mensch des

Menschen Feind" wird, und zwar vom Kindergarten an: Verlierer sind immer einsam.

Im Erklärungsmodell von H. P. Dreizel wird die Vereinsamung auf die Mobilität in einer hochdifferenzierten Gesellschaft zurückgeführt, die uns zu mehr Wechsel der Bezugsgruppen zwingt, als uns lieb ist, sodaß sich der Überhang pathologischer Vereinsamungsformen von der Struktur unserer Gesellschaft her erklärt.

2.43 Lösungsangebote

(1) Lösungsmodell A: Aus der Vereinsamung in den Kontakt!

Gerade die Diagnose, daß in unserer differenzierten und mobilen Gesellschaft die pathologische Vereinsamung strukturell bedingt ist, legt die Lösung nahe, diese Strukturen abzubauen, damit jeder die Möglichkeit hat, die Kontakte zu knüpfen, die er für sich wünscht.

Zweifellos ist dies der erste Schritt in allen Fällen pathologischer Vereinsamung (vgl. Rehabilitationszentren, Therapiegruppen, Wohngemeinschaften, Gesprächskreise). Aber es scheint, daß dieses Modell heute weit über die Behebung pathologischer Grenzfälle hinaus als universales Lösungsmodell für gelungenes Leben empfohlen wird. Vgl. den aus USA importierten neuen Umgangsstil (Party, Meeting, Hearing, open-door-life-style, talk-show, die neue Subkultur der Gruppen, der Duz-Stil in therapeutischen Gruppen, die Vertraulichkeitsstile in den Massenmedien). Der Preis dieser raschen Kontakte ist die Oberflächlichkeit ("Nice to see you"), die uns am Ende den Kontakt zu uns selbst verlieren läßt: "Wenn wir uns hektisch von einem zum anderen Treffen stürzen, immer geplagt von der Angst etwas zu verpassen, degenerieren notwendig auch die Treffen, die wir arrangieren. Wir treffen selten einen Menschen, der uns etwas erzählen kann, was er nicht in einer Zeitung gelesen hat oder von einem anderen erzählt bekam; in den meisten Fällen besteht daher der einzige Unterschied zwischen ihm und uns, daß er in die Zeitung hineingeschaut hat oder bei einem Tee war und wir nicht. Je mehr unser eigenes inneres Leben uns mißlingt, um so beharrlicher und verzweifelter gehen wir zum Briefkasten. Du kannst dich darauf verlassen, daß dein armer Mitmensch, der mit dem großen Haufen Briefe daherkommt, beeindruckt über seine umfangreiche Korrespondenz, in dieser gan-

zen Zeit nichts über sich selbst erfahren hat." (Nouwen R. 18) Ist solches Kontaktverhalten vielleicht eine Form von Flucht, eine Art von Überreaktion auf ein Phänomen (nämlich die Einsamkeit), das gewiß schmerzlich ist, das uns aber nun gewissermaßen in den entgegengesetzten Straßengraben treibt: in eine Art von Nähe, Kontakt, Tuchfühlung, die ebenso zerstörerisch ist wie die Vereinsamung? Ist unsere Angst vor der Einsamkeit vielleicht nur eine Facette der Angst vor dem Schmerz? "Unsere Kultur ist überaus schlaue und geschickte in der Technik der Schmerzvermeidung geworden, nicht nur gegenüber physischen Schmerzen, sondern auch gegenüber emotionalen und psychischen Schmerzen ... Wir haben uns so an den Status der Anästhesie gewöhnt, daß wir in Panik geraten, wenn nichts und niemand da ist der uns ablenkt: wenn wir kein Projekt abzuschließen, keinen Freund zu besuchen, kein Buch zu lesen, kein Fernsehen anzuschauen und keine Schallplatte aufzulegen haben. Wenn wir uns ganz allein überlassen sind, bringt uns das nahe daran, unsere elementare Einsamkeit als Mensch zu entdecken, aber wir bekommen soviel Angst, mit der verwüstenden Macht des Alleinseins konfrontiert zu werden, daß wir alles daran setzen, wieder hektisch zu werden (to get busy again) und das Spiel weiter zu spielen, das uns glauben macht, alles laufe prima." (Nouwen R. 17)

Natürlich merken wir nicht, daß in diesem Fluchtverhalten schon die Weichen für die nächste Enttäuschungsreihe gelegt sind; denn in die neuen Kontakte steigen wir natürlich immer mit denselben maßlosen Erwartungen ein, überfordern einander und enttäuschen einander. "Solange es unsere Einsamkeit ist, die uns zusammenbringt, in der Hoffnung, daß wir zusammen nicht länger allein sein werden, quälen wir uns gegenseitig mit unseren unerfüllbaren und unrealistischen Sehnsüchten nach Einheit, innerer Ruhe und ungebrochener Erfahrung von Nähe." (Nouwen R. 19) Die vielen Ängste und Verdächtige, Vorwürfe und Mißverständnisse, der zermürbende Clinch vieler Freundschaften und Ehen, der destruktive Charakter der endlosen Gespräche zur Beziehungsklärung - das alles hat vielleicht seine wichtigste Wurzel in der nie geprüften Annahme, daß wir dazu da seien, einander von der Einsamkeit zu befreien. Ob hier nicht eine Ideologie unserer Zeit ihr

Unwesen treibt, die sich um so unangefochtener breit machen kann, als wir andererseits in den letzten Jahren der neuen Kultur des Kontakts und der Zärtlichkeit im Umgang miteinander unendlich viel verdanken?

(2) Lösungsmodell B: from loneliness to solitude

Darum fragt Nouwen, ob die Lösung nicht in einer ganz anderen Richtung liegt, nämlich in einer Art Umkehr, einer Art Konversion "vom Alleinsein zur Einsamkeit", d.h. zu einem produktiven Durchstehen dieser menschlichen Grundsituation. "Anstatt von unserem Alleinsein wegzulaufen und zu versuchen, es zu vergessen oder zu verdrängen, haben wir es zu schützen und zu verwandeln in eine fruchtbare Einsamkeit." (Nouwen R. 22) So wie die Einsiedler rund um den Berg Sinai die wasserlose, trostlose Wüste in geduldiger Anstrengung zu Gärten verwandelt haben.

Mit dem Begriff "solitude" mobilisiert Nouwen ein zentrales Motiv der christlichen Überlieferung, das die gesamte Spiritualität des monastischen Lebens geprägt hat: "o beata solitudo - sola beatitudo" (O selige Einsamkeit - einzige Seligkeit).

Es ist beachtenswert, daß neben dem Christen Nouwen der nicht-christlich orientierte Psychoanalytiker Horst Eberhard Richter ebenfalls darauf aufmerksam macht, daß es zwei Lösungen geben könnte: "Flüchten oder Standhalten". Auch er warnt vor der Flucht vor den eigenen Problemen und dem eigenen Schmerz. "Feel your own pain" (John Lennon).

Vielleicht ist es für uns wichtig, uns methodisch klarzumachen, daß sich also aus der humanwissenschaftlichen Analyse vom Anwachsen der menschlichen Vereinsamung in unserer Gesellschaft nicht zwingend ein bestimmtes Rezept ergibt. Die Humanwissenschaften können uns helfen zu verstehen, warum Menschen einsam werden. Aber sie können die Frage "Flüchten oder Standhalten" aus sich nicht entscheiden, Das ist eine Wahl! Da kommt ein Moment Freiheit ins Spiel. Und diese Freiheit kann uns keine Empirie abnehmen.

Wie soll man sich entscheiden? Von woher nehmen wir die Kriterien der Entscheidung ob Flüchten oder Standhalten? Darauf lautet die Antwort: nicht aus dem Datenmaterial nehmen wir die Kriterien zur Entscheidung, sondern aus dem Er-

fahrungsschatz derer, die vor uns einsam gewesen sind. Aus dem Erfahrungsschatz der menschlichen Leidensgeschichte heraus versuchen wir, für uns selbst die Entscheidung Flüchten oder Standhalten zu treffen. D.h. daß es hier plötzlich notwendig wird, an vorwissenschaftliche Erfahrungen der Menschheit fragend heranzugehen, ob sie Modelle liefern, wie wir unsere Einsamkeit bestehen können.

Es gibt keine Bewältigung der gegenwärtigen Probleme ohne Rückgriffe auf die Geschichte der Menschheit und die in ihr gespeicherten Erfahrungen!

Das ist sehr wichtig zu sagen gegenüber einem glatten Fortschrittsoptimismus oder einem empirischen Denken, das meint: Wenn ich eine gute Analyse habe dann ist doch klar, wohin der Weg geht. Es ist aber absolut nicht klar, wohin der Weg geht.

Und so verstehen wir nun, daß wir uns als Christen in dieser Situation nun auch fragend an unsere Glaubensgeschichte wenden, und an die in ihr überlieferten Erfahrungen im Umgang mit Einsamkeit, um auf dieses schwierige lastende Problem heutiger Vereinsamung eine Antwort zu finden. Aber das tun nicht nur wir, sondern das tun auch Leute wie Horst Eberhard Richter, die auch - und das ist wohl das Verdienst der am Marxismus orientierten kritischen Theorie - in Erinnerung gerufen haben (gegen die Glattheit eines positivistischen Denkens), daß ohne Rückgriff auf die Geschichte keine Konzepte in die Zukunft hinein möglich sind. Leute wie Bloch, Adorno, Fromm, Benjamin, Habermas insistieren also darauf, daß zur Normfindung für kommendes gesundes Leben das Fragen an die Geschichte unerlässlich ist.

3. Der Einzelne in der Perspektive des Glaubens

Daher befragen wir jetzt in Kap. 3 unsere eigene Tradition, ob sie uns in den folgenden drei Fragen eine Hilfe geben kann: Gibt es eine besondere Verantwortung, einen besonderen Auftrag der Christen und der Kirche gegenüber dem Einzelnen. Wie sieht er aus?

Wer soll denn diesen Auftrag wahrnehmen?
Wer fühlt sich von ihm herausgefordert?
Wer ist für ihn verantwortlich?

Wie akzentuiert sich diese besondere, in der christlichen Überlieferung artikulierte Verantwortung gegenüber dem Einzelnen angesichts der besonderen Verhältnisse in unserer modernen Gesellschaft?

Hier wird also das, was die Überlieferung sagt noch einmal pointiert umgesprochen, sodaß ein charakteristisches Profil heutiger Einzelseelsorge herauskommt.

Es gibt eine besondere Verantwortung der Kirche für den Einzelnen!

Wenn wir in unsere eigene Überlieferung hineinschauen - und dabei zunächst vorzugsweise einmal in die verbindlichen normativen Texte der Schrift (des NT) - dann gibt es doch in der Tat eine Art von Aufmerksamkeit für den Einzelnen als Einzelnen, die verbindlich für die Kirche ist, ohne die sich die Kirche nicht mehr auf Jesus Christus berufen könnte, wenn sie dieser Aufmerksamkeit Jesu für den Einzelnen nicht mehr treu bliebe! Denn in seinem eigenen Werk ist die Zuwendung Jesu, die er zu dem Einzelnen praktiziert, der im Elend ist, nicht ableitbar, ist selbständig - so gewichtig darin (in Jesu Werk) die Verkündigung der Frohen Botschaft (Predigt, Verkündigung) einerseits ist und so gewichtig es auch ist, daß er einen Jüngerkreis um sich herum sammelt. Daher müssen wir uns an der Praxis Jesu orientieren.

3.1 Orientierung an der Praxis Jesu

Wir können das hier nur exemplarisch tun, an Einzelperikopen, die eine bestimmte exemplarische Pointe besitzen, ein bestimmtes Profil, aber es sind Texte, die gerade dadurch, daß sie pointiert und provokativ dieses besondere Profil der Praxis

Jesu erkennen lassen, auch eine intensive Anfrage an unser heutiges Bewußtsein und auch an die Praxis der Kirche stellen.

In diesem Sinne möchte ich als einen ersten Text und eine erste These aufstellen:

- (1) Christen sind berufen, sich zum Nächsten derer zu machen, die keinen Nächsten haben (Lk 10, 25-37)

Es ist ja eine Definition von Einsamkeit, die wir aus den Humanwissenschaften haben: einsam ist der, der nicht die Bezugspartner hat, die er haben möchte. Das heißt, der keinen Nächsten hat. Und der exemplarische Text dafür wäre das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37).

Wenn wir uns also verdeutlichen wollen, wieso in diesem Gleichnis und in der Praxis Jesu überhaupt etwas besonderes sichtbar wird, dann können wir uns das nur auf dem Hintergrund klarmachen, wie denn sonst der Mensch im Elend - der Arme, die Randexistenz, der Anormale, die Hiobsgestalt - in den Kulturen behandelt wird. Das heißt, wie reagieren sonst in menschlichen Kulturen die, denen es gut geht, die Gesunden, die Wohlhabenden, die Normalen auf das Phänomen, daß es Menschen gibt, die anormal, elend, arm, am Rande sind?

Bei uns heute können wir ja diese unreflektierte Reaktion auf Armut, auf Randexistenzen durchaus erleben. Ich habe den Bericht einer Zahnarztfrau im Ohr, die nach einer Weltreise erklärt hat: "Nein, nach Indien, da fahren wir nicht mehr hin; noch einmal dieses Elend, das hat uns den ganzen Urlaub bekloppen gemacht." Die Dame fährt also jetzt irgendwohin, wo es weniger bekloppen ist, zu sehen. Natürlich, das belastet uns, zu sehen; und die Dame ist natürlich auch in einem Alter, wo man sich das nicht mehr so gerne klar macht. Das sind instinktive Reaktionen dessen, der auf

dem Trampelpfad des Tourismus von einem Tempel zum anderen nicht ganz davon verschont werden kann, daß in Indien Millionen Menschen hungern.

Das gängige Mittel, diese Spannungen zwischen Gesunden und Kranken, Wohlhabenden und Elenden auszuhalten, ist die Interpretation des fremden Elends: zB. "die sind arm, weil sie faul sind", oder "der ist krank, weil er gesündigt hat, den hat Gott gestraft" oder "der ist zwar elend, aber ich kann mich nicht um ihn kümmern, denn ich habe ja ganz andere Pflichten. Ich kann da beim besten Willen nicht groß was tun. Da müssen ganz andere Leute, da muß der Staat was tun."

Jesus läßt nicht erkennen, welche Interpretation des fremden Elends sich der Priester und der Levit zu eigen machen, die im Gleichnis von ihrem Tempeldienst nach Hause gehen, von Jerusalem herab nach Jericho, welchen Vers sie sich auf den machen, der zerschlagen am Wegrand liegt. Aber - Jesu Alternative ist auch sprachlich auf das schärfste herausgearbeitet (V. 31-35), wenn da nämlich steht: "Der Priester sah ihn und ging vorüber", "der Levit sah ihn und ging vorüber", "der Samariter sah ihn , wurde von Erbarmen überwältigt und ging auf ihn zu" (ἰδὼν ἑσπλαγγνίσθη - durch die Erbarmung überwältigt, von Erbarmen überwältigt - καὶ προσελθὼν - ging auf ihn zu)"und wusch seine Wunden aus".

Der Samariter befragt nicht das Gesetz, ob dies sein Nächster sei - wir würden sagen, er fragt nicht, ob er zuständig sei, dem zu helfen, oder ob andere dafür zuständig sind. Er fragt überhaupt nicht, sondern ihm schlägt das Elend des anderen in den Magen hinein. Σπλαγγνα sind die Eingeweide, ist die Magengrube. Es überwältigt ihn das Mitgefühl und so geht er auf den anderen zu und macht ihn zu seinem Nächsten.

Dies ist die Neuinterpretation des alten Gebotes der Nächstenliebe, um die ja der Gesetzeskundige Jesus im Kontext des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter bittet. Er fragt ja: "Wer

ist mein Nächster?" Und Jesus antwortet mit dem Gleichnis.

Das ist die Neuinterpretation Jesu: Frag nicht, wer dein Nächster ist! Frag nicht, ob du zuständig bist! Mach dich zuständig! Du bist zuständig! Denn wo einer im Elend ist bist du immer zuständig! Denn Gott selbst ist es, den du jetzt gegenüber diesem Elenden vertreten sollst!

Dies wird deutlich, wenn wir darauf achten, wo sonst noch das Wort vom Erbarmen in den Evangelien auftaucht. Der Samariter, der sich - wie wir heute gestalttherapeutisch sagen - aus dem Bauch heraus erbarmt, ohne zu überlegen ob er zuständig ist, einfach, weil ihn in den Eingeweiden drin das fremde Elend schmerzt, dieser Samariter handelt genauso kopflos wie der Vater (Lk 15,20), der den verlorenen Sohn sieht und - von ferne ihn sehend - von Erbarmen überwältigt wird und ihm entgegenläuft und ihm um den Hals fällt und ihn küsst. Da haben wir dasselbe Wort ἑσπλαγγνίσθη - er wurde von Erbarmen gepackt - und dieselbe unvernünftige Reaktion, daß er überhaupt nicht abwartet bis der andere erst mal gebeicht hat und sich gedemütigt hat, sondern ihm entgegenläuft, ihm um den Hals fällt wie einem Freund und ihn küsst und eigentlich alles, was er gegen seinen Sohn ausspielen könnte, drangibt und so auf ihn zugeht.

Und noch ein drittes Mal taucht in den Erzählungen Jesu das Erbarmen als Stichwort auf, nämlich in dem Gleichnis vom 'Schalksknecht' (Mt 18,27), wo der Knecht zu seinem Herrn geht und sagt: "Hab Erbarmen mit mir, ich werde Dir alles bezahlen" und da erbarmt sich der Herr ihm gegenüber, aber dieser Knecht geht dann seinem Mitknecht an dem Hals.

Die Verwendung des Verbs σπλαγγνίζω in den Gleichnissen Jesu hat eine ausgeprägt theolo-

gische Intention (siehe Kittel). Im profanen Griechisch meint σπλάγχνα nämlich ganz ordinar die Eingeweide, damit noch assoziativ verbunden elementare Gefühle wie Wut, die so von unten heraus kommt; aber wörtlich sagt Köster in Kittel: "Es scheint dieser ^{etwas}derbe Ausdruck wenig geeignet zu sein, zum Inbegriff christlicher Tugend oder göttlichen Tuns zu werden." Und das ist der biblische Befund, daß diese σπλάγχνα, der Bauch, die Eingeweide zur Metapher dafür werden, wie Gott auf uns Menschen reagiert. Genau das geschieht im Neuen Testament, indem hier mit dem Begriff σπλάγχνα die hebräischen Begriffe 'rahamin' und 'rehem' aufgegriffen werden. 'Rahamin' sind die Eingeweide, auch Sitz der Gefühle, 'rehem' ist der Mutterschoß.

Das heißt, dieses Erbarmen Gottes, das von Gott nun ausgesagt wird und in den Gleichnissen Jesu einen ganz spezifischen Sinn hat, meint also eine Art instinktiver Zuneigung zum Lebewesen als einem Lebendigen. Es ist eine irrationale, kopflose Liebe, die sich deshalb auch in einem sofortigen Tun äußert. Was in solcher Weise von "da unten" ausgelöst wird, dafür ist dann keine Zeit, abzuwarten was wann in die Tat umgesetzt werden kann; das wird sofort gemacht, wie sich der Samariter sofort erbarmt und wie der Vater sofort auf den anderen losläuft. Der alte Vater rennt los, der Samariter wäscht die Wunden aus, packt den anderen auf sein Reittier, zahlt die Pensionskosten und so weiter.

Es gehört nun ins Zentrum schon des alttestamentlichen Gottesbildes, daß Gottes Gefühle gegenüber uns Menschen aus solcher Tiefe kommen. Er will uns ins einer Weise wohl - irrational, nicht begreifbar, nicht erklärlich - wie Vater und Mutter ihrem Kind wohl wollen. Darum offenbart er sich in Ex 3,7-8 dem Mose mit den

Worten: "Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten wohl gesehen und ihr Klagegeschrei über ihre Treiber habe ich gehört. Ich kenne ihre Leiden."

Ein wunderbares Wort, das wir immer wieder - also auch in der Krankenseelsorge - an die, die leiden müssen, weitergeben sollten, weil es zur entscheidenden Offenbarungsszene, zur Dornbuschgeschichte gehört. "Ich kenne ihre Leiden. Darum bin ich herabgestiegen um sie aus der Gewalt der Ägypter zu befreien"; ich bin entschlossen, sie zu befreien, das ist ebenso etwas, das aus der Tiefe kommt und ganz unerschütterlich ist. Dieses Erbarmen Gottes ist unvernünftig, irrational, auch darin, wie es aufrecht erhalten bleibt, wo das Volk dieses Erbarmen Gottes mißbraucht und falsch reagiert. Die klassische Stelle dafür ist Hos 11,8f wo Gott zunächst sagt (V.3): "Ich habe Euch doch wie ein Vater sein Kind auf den Arm genommen und so geführt und beschützt, aber Ihr seid von mir weggelaufen"; was soll ich jetzt machen? Soll ich Euch zerstören? - Dann kommt eine Selbsteinrede Gottes; "Wie könnte ich Dich preisgeben, Ephraim, wie Dich ausliefern, Israel? Meine Eingeweide drehen sich um in mir. Erbarmen überwältigt mich. Denn Gott bin ich und nicht ein Mensch, heilig in Deiner Mitte, nicht jemand, der Dich verdirbt."

"Meine Eingeweide drehen sich in mir um, wenn ich Dich verderben sollte, obwohl Du es verdient hast." "Erbarmen überwältigt mich", es ist töricht, es ist falsch, was ich mache, aber ich kann nicht anders. "Kann denn eine Frau ihr Kind vergessen, daß sie sich nicht mehr erbarmte über den Sohn ihres Leibes? Und wenn sie seiner vergäße, ich will Dich doch nicht vergessen! In meine Hand habe ich Dich gezeichnet" (Is 49,14-16). "Wie einen seine Mutter tröstet, will ich Euch trösten", (Is 66,13). Und in gewisser Weise wieder zu-

sammenfassend im Zusammenhang mit dem Bundesschluß (Ex 34,6 ff) "Jahwe ist ein Gott des Wohlwollens (raḥum) und der Gnade, langsam im Zorn und überreich im Erbarmen (ḥāsād) und in der Treue (āmād), der sein Erbarmen auch noch dem tausendsten Geschlecht bewahrt und Schuld, Frevel und Sünde erträgt."

Es ist dieses vom Elend des anderen provozierte tiefe, unvernünftige Erbarmen Gottes, zu dem Jesus uns in den Gleichnissen aufruft, und das ihm selber von den Synoptikern bescheinigt wird, daß er ein in diesem Sinne Erbarmender war. Und das wird in den neutestamentlichen Texten zu einer messianischen Qualifikation Jesu, daß er aus diesem Erbarmen heraus handelt. Dazu einige Texte aus dem NT:

Mk 6,34 vor dem Speisungswunder: "...und als er die Menge des Volkes sah, wurde er von Erbarmen überwältigt."

Mt 9,36 bei der Aussendung der Zwölf: "Als er die Volksmenge sah, erbarmten sie ihn, denn sie waren wie Schafe ohne Hirte."

Ähnlich dann bei der Blindenheilung in Mt 20,30ff und der Aussätzigenheilung in Mk 1,41 und bei der Heilung des epileptischen Knaben in Mk 9,22.

Es fällt der durchgängige Zusammenhang bei dieser Schilderung von Erbarmen auf, denn das ist jetzt gewissermaßen die Haltung, um die wir selbst uns mühen müssen wenn wir den Auftrag Jesu weitergeben wollen. Und das liegt weit vor allem, was wir an Gesprächsmethodik (bei Herrn Pompey) erlernen können und es wäre verhängnisvoll, wenn die Methode an die Stelle dieser tiefen, letzten Haltung gegenüber dem anderen treten würde. Gesprächsmethodik darf nur Ausdruck dieses Erbarmens sein und kann es sein.

Der durchgängige Zusammenhang zwischen Sehen und Erbarmen ist auffällig. Erbarmen ist offenbar eine Sache der Augen, der Aufmerksamkeit, des

Sehens im Sinne von Saint Exupéry: Man sieht nur mit dem Herzen gut. Oder in einer rabbinischen Geschichte ähnlich, wo der Rabbi aus der Synagoge, aus dem Gebet kommt und aus der Begegnung mit Gott in seinem Herzen erfüllt und bereit ist, auf den Nächsten zuzugehen und da sitzt ein Bettler am Weg und er geht auf den zu, umarmt ihn und sagt: "Sag mir, was Dir fehlt, ich will Dir helfen. Ich liebe Dich." Und dann antwortet der Bettler: "Wie kannst Du sagen, daß Du mich liebst, wenn Du nicht siehst, was mir fehlt?"

Erbarmen ist eine Sache der Augen, des Wahrnehmens der versteckten Signale der Not die der andere gibt. Und ich bin überzeugt, wenn es an Erbarmen in der Kirche fehlt, dann deshalb, weil wir blinde Augen haben wie Jesus es von den Pharisäern sagt: die Blindheit ihrer Augen hindert sie daran, zu sehen, was wirklich läuft.

An diesem Beispiel ist wohl schon deutlich geworden, daß es im NT eine Art von Aufmerksamkeit auf menschliches Elend gibt, die als solche Ausdruck der Eigenart Gottes ist und Fortsetzung der großen Taten Gottes. Das heißt, in ihrer Affekthaftigkeit und Spontaneität ist sie bereits Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes, also auch ohne daß - und gerade weil - keine Hintergedanken eine Rolle spielen - ob etwa unsere Barmherzigkeit ein Zeugnis der Glaubwürdigkeit von Kirche ist und der Arme dann vielleicht durch unsere Barmherzigkeit zu Gott findet; das spielt überhaupt gar keine Rolle. Unabhängig davon, daß es Gemeinde und Verkündigung des Wortes Gottes, der Frohen Botschaft gibt, ist die Zuwendung zum Einzelnen, das Sehen der Not des Einzelnen als solches bereits eine Offenbarung der Liebe Gottes in der Welt. (Nach dem Neuen Testament.)

Mir scheint es sehr wichtig, uns auf diese Frage einzulassen: ist der Arme als Armer bereits eine Herausforderung an uns Christen, oder erbarmen wir uns seiner nur um unserer Aufgaben willen, die wir sonst haben? Erbarmen wir uns seiner um seiner selbst willen oder um dadurch verkündigen und Gemeinde aufbauen zu können? Uns zum Nächsten derer zu machen, die keinen Nächsten haben, ist in sich eine christliche Berufung, die sich im Laufe der Kirchengeschichte eben auch immer wieder Einzelne und ganze Ordensgemeinschaften und Christengemeinschaften zum Ziel gesetzt haben; und zwar im bewußten Verzicht auf Mission, wie das heute etwa eindrucksvoll von Charles de Foucault und seinen kleinen Brüdern und Schwestern gelebt wird, oder auch von der Gemeinschaft um Mutter Teresa, die ausdrücklich auf jede Art von verdeckter oder offener Kombination mit Mission verzichten, weil das selber ein Auftrag ist.

(2) Christen sind berufen, die Würde des Einzelnen gegen jede Überfremdung durch gesellschaftliche Systeme zu behaupten (Mk 2,27-3,6)

In diesem Text von Markus läuft das im Zusammenhang mit der Verletzung des Sabbats durch Jesus und durch die Jünger, die Ähren rupfen, und da sagt Jesus den Pharisäern: "Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen und nicht der Mensch um des Sabbats willen. Der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbat."

Und der Text fährt fort in 3,1: "Wieder ging er in eine Synagoge und dort war ein Mann, der hatte eine verdorrte Hand. Und sie gaben acht, ob er ihn am Sabbat heilen werde, um eine Anklage wider ihn zu haben. Da sagte er dem Mann mit der verdorrten Hand: 'Stell Dich in die Mitte', und dann sagte er zu ihnen: 'Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes oder Böses zu tun? Leben zu retten oder zugrundegehen zu lassen?' Sie aber schwiegen."

Er schaute im Kreis umher, voll Zorn und traurig über die Blindheit ihrer Herzen. Und dann sagte er dem Mann: 'Strecke Deine Hand aus!' Und er streckte sie aus und seine Hand wurde wiederhergestellt. Da gingen die Pharisäer sofort hinaus und beratschlagten wider ihn mit den Herodianern, wie sie ihn vernichten könnten."

Auch wenn in diesem Text das Wort Erbarmen nicht auftaucht, so illustriert dieser Text doch die beiden charakteristischen Züge des Erbarmens, die wir schon in der Samaritererzählung angesprochen haben, nämlich den Zusammenhang von Sehen und Helfen. Während nämlich die Pharisäer diesen Krüppel sehr gut sehen und vor den Augen dieses verkrüppelten Menschen in aller Ruhe ihren Synagogengottesdienst abziehen können, kann Jesus so wenig wie der Samariter diesen Mann am Rande des Geschehens übersehen und zur Frömmigkeit übergehen. Und der andere Zug des Handelns (wie auch beim Samariter) ist die Unvernünftigkeit des sofortigen Heilens, des sofortigen Helfens. Jetzt, sofort, obwohl Sabbat ist, soll das Elend dieses Menschen ein Ende haben. Obwohl der - vernünftig betrachtet - doch auch noch 24 Stunden warten kann, nachdem er schon seit Jahren wartet.

Diese Erzählung vom Mann mit der verdorrten Hand fügt dem Samaritergleichnis eine zusätzliche, neue Dimension hinzu, nämlich die Dimension des Konfliktes, in den hinein die Parteinahme für den Einzelnen allemal mündet. Denn die Verhältnisse sind nicht so - sagt Brecht - daß man sich für den Einzelnen einsetzen darf ohne dadurch Krach zu kriegen. Die Verhältnisse, unter denen wir in dieser Welt leben, sind im besten Fall von der Mehrheit durchgesetzt, auf Kosten der Minderheit, im schlechteren Fall von denen, die oben sind, gegen die unteren. Sie fallen allemal auf Kosten der Wenigen, der Kleinen, der Minderheit, der Schwächeren aus, und darum in der Regel auch auf Kosten des Einzelnen als Einzelnen.

Wir haben dafür sehr gute, vernünftige Argumente, warum der Einzelne eben zurückstecken muß; und wir haben das auch in der Kinderstube schon alles gelernt, daß das Ganze vor den Einzelnen geht. Das verlangt das bonum commune, das sagt der Verstand: Wo kämen wir denn hin, wenn wir auf jeden Einzelnen Rücksicht nehmen wollten! Die Regeln sind gut für den Einzelnen, auch wenn er im einzelnen mal zurückstecken muß! Die Sabbatruhe ist gut und hat um des Gemeinwohles willen jetzt vor dem Elend dieses Krüppels Vorrang!

Jesus aber sagt zu dem Mann mit der verdorrten Hand: "Stell Dich in die Mitte!" (*ἔγερθε εἰς τὸ μέσον*). *ἔγερθε* das heißt ja aufwachen, lateinisch surge - steh auf, erhebe Dich. Die sitzen ja in der Synagoge rundum am Boden. Es ist also das physische Aufstehen und in die Mitte Treten gemeint, dorthin, wo sonst die Torarolle ausgerollt wird und wo Gott seinen Platz hat, Er sagt: Stell Dich in die Mitte hinein, wache auf in die Mitte hinein! Füg Dich nicht, da am Rand zu sitzen! Jesus holt den Krüppel vom Rand der Szene in die Mitte der Synagoge. Und dann macht er diesen Einzelfall provokativ zur Grundsatzfrage! Was hat Vorrang? Der Mensch oder der Sabbat? Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes oder Böses zu tun?

Wir spüren hier wieder dieses instinkthafte, mütterliche Erbarmen mit der leidenden Kreatur. Nichts macht den Grundsatzcharakter dieser Frage - Mensch oder Sabbat - nichts macht das Risiko und den provokativen Charakter des Handelns Jesu deutlicher als dann die Schilderung der Emotionen, die in Jesus aufsteigen als die anderen schweigen. Es heißt ja: "Als sie schwiegen schaute er sie ringsum an, voll Zorn und voll Trauer über die Blindheit ihres Herzens. Und dann sagte er zu dem Mann: 'Streck Deine Hand aus!'" Und prompt verlassen die Pharisäer sofort die Synagoge und halten Rat, wie sie ihn umlegen können.

Die Parteinahme Jesu für den Einzelnen wird zum Politikum, zu einer Sache, die die Hüter der öffentlichen Ordnung beschäftigt. Und das ist bis heute so! Sorge für den Einzelnen führt zwangsläufig zur Verletzung der Regeln, die für die Vielen gemacht sind und damit in den Konflikt mit den Repräsentanten der öffentlichen Ordnung! Auch und gerade in den Konflikt mit den Repräsentanten der religiösen Ordnung! Denn für die religiösen Repräsentanten stürzt mit der Verletzung des Gesetzes nicht nur ein Gesetz ein, sondern auch der Himmel.

Jesu Stil, den Einzelnen ernst zu nehmen - provokativ ernst zu nehmen - und den Sabbat zu verletzen ist ein subversiver Akt, eine provokative Infragestellung alles dessen, was diesen Leuten heilig ist! Die Pharisäer spüren also sehr genau, in welcher Radikalität Jesus hier die Grundsatzfrage angeht. Und es ist in der Tat die letzte grundsätzliche Frage überhaupt, nämlich, was als Gott gelten darf und was nicht! Die Pharisäer haben einen anderen Gott als Jesus! Ihr Gott ist ein Gott der Ordnung und deshalb ein Gott der Unterscheidung zwischen Juden und Heiden, zwischen Gut und Böse, zwischen Gerechten und Sündern. Das muß so sein! Um der Ordnung willen!

Der Gott, den Jesus in Anspruch nimmt, läßt seine Sonne scheinen - obwohl das Wahnsinn ist - über Gerechte und Ungerechte, läßt regnen auf die Äcker der Guten und der Bösen. Was für eine Moral hat dieser Gott?! Der Gott, den Jesus zu Gunsten der Elenden, der Dummen (am ha aräs), der Dirnen in Anspruch nimmt, ist der Gott, der offensichtlich mit dem Gesetz nichts zu tun hat; und deshalb muß dieser Gott ein Dämon sein! Das ist die zwingende Konsequenz der anderen Seite.

Es wird deutlich, daß Jesu barmherziges Handeln aus sich heraus Verkündigungscharakter hat. Hier

wird durch sein Verhalten eine Wirklichkeit als Gott behauptet, die das herrschende Gottesbild in Frage stellt. Das diakonische Verhalten Jesu hat die selben kritischen, die Geister scheidenden Funktionen wie das Wort Jesu, von dem es im Johannesevangelium heißt: ich bin gekommen als Krisis, als jemand, der durch sein Wort in die Entscheidung hineinstellt. Darum ist dieses diakonische Handeln selber eine selbständige Weise der Offenbarung Gottes. Hier wird sichtbar, wer Gott ist, was für eine Realität als Gott gelten darf. Hier wird die Wirklichkeit Gottes offenbar, erschlossen, sichtbar im Sinne des Aufscheinens der "Kabot Jahwe", der Herrlichkeit Gottes, der Gott wirklich ist. Und diese neue Offenbarung Gottes tritt gegen eine herrschende religiöse Überlieferung an, die sich ihrerseits natürlich auch besten Glaubens auf die Offenbarung Gottes berufen zu könne glaubt.

'Stell Dich in die Mitte' ist deshalb ein Wort Jesu, das symbolisch gewissermaßen für alle seine Zuwendung zum Einzelnen als Einzelnen gilt, symbolisch für seinen Umgang mit den Menschen angesichts der gesellschaftlichen Regeln steht, in die sie eingebunden sind. 'Stell Dich in die Mitte' sagt er gewissermaßen auch zu dem Blinden, der mit seinem Geschrei die Jünger aufregt, sodaß sie ihn abdrängen wollen, am Rand halten wollen; so sagt er zu der Frau, die das Alabastergefäß zerbricht, und die Jünger fahren sie an und fragen: wie kann man denn jetzt so kostbares Zeug ausgeben, was hätte man damit anstellen können, teuer verkaufen und viele Leute damit retten! Jesus sagt: 'Was betrübt ihr diese Frau?' Was sie jetzt tut - und sei es unvernünftig - gehört in die Mitte, und nicht Eure Ideen, die Organisation großräumiger Caritasunternehmen! 'Stell Dich in die Mitte' sagt er zu den Kindern, die die Jünger

auch abwimmeln wollen und für nicht wichtig genug halten, daß er, der Chef, sich damit abgibt.

'Stell Dich in die Mitte', denn Du gehörst in die Mitte, Du bist Gottes Geschöpf, Du Einzelner, Du als Einzelner bist Gottes Ebenbild, Gottes Bundespartner, jenes lebendige Gegenüber, um dessentwillen alles andere auf dieser Welt ist, die ganze Schöpfung, auch das Gesetz, auch der Sabbat, auch die Gesellschaft und auch die Kirche! Denn der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat! Dieses Prinzip haben wir genauso schmerzlich gegen die Prinzipien hochzuhalten, die immer wieder geneigt sind, den Einzelnen aus vielen guten Gründen dem Ganzen zu opfern - sei es das Leistungsprinzip in unserer Gesellschaft, das den Einzelnen um der expansiven Gesellschaft und des wachsenden Bruttosozialproduktes willen auf der Strecke bleiben läßt, seien es die Moralprinzipien unserer Kirche, die eben auch das Gefühl haben, ein ganz klein wenig Diskriminierung von unehelichen Müttern hilft vielleicht doch dazu, daß die Kinder besser ehelich geboren werden. Bislang ist ja noch im Kirchenrecht das uneheliche Kind und die uneheliche Mutter klar diskriminiert. Und genauso sind es die geschiedenen Christen, um als Mittel der Stützung der Ehe zu dienen und genauso sind es die laisierten Priester bis zur Stunde. Frei nach dem Gesetz: Es ist besser daß einer stirbt als daß das ganze Volk zugrunde geht. Das ist die Moral, die dahinter steht; daß man Einzelnen Recht und Würde abspricht, welche man ihnen eigentlich vom Evangelium her nicht abprechen dürfte!

Es liegt mir außerordentlich daran, daß wir an diesem Punkt - Sie mögen meine Ausführungen provokativ verstehen - wirklich fragen, worum es zuletzt im Evangelium geht. Wenn es wahr ist, daß die Menschenwürde des Einzelnen in ihrer

Unverletzlichkeit ihren Grund darin hat, daß er Gottes Gegenüber ist, Gottes Ebenbild, er derjenige ist, der zur Seligkeit der Anschauung Gottes berufen ist, der glaubt und hofft und dessen Gott sich erbarmt, und daß alles andere vorübergehend ist, vorläufig ist, Mittel ist, auch die Kirche, dann ergibt sich daraus die Konsequenz: Es gibt kein Gut auf der Welt, das so kostbar wäre, als daß man ihm zuliebe ein einziges Menschenleben physisch oder psychisch ruinieren dürfte! So wertvoll ist kein Parteiprogramm, so wertvoll ist kein Unternehmen, kein Vaterland, kein Orden und keine Kirche! Niemand darf deshalb dafür geopfert werden, selbst nicht für Gott. (Als Beispiel die Opferung des Isaak durch Abraham in Gen 22, 1-12, hier wird grundsätzlich der Wert eines Menschenopfers für Gott aufgehoben).

- (3) Christen sind berufen, in der Nachfolge Jesu ihren eigenen einsamen Weg durch das Kreuz in die Auferstehung zu suchen (Mt 16, 21-25)

Die zwei vorigen Thesen erschöpfen Jesu Stellung zum Einzelnen nicht, daher dieser dritte Satz. Christen sind berufen, sich nicht nur des fremden, anderen Notleidenden zu erbarmen, sondern - und das ist jetzt ein Stück Gegen thema - in der Nachfolge Jesu geraten sie selber in Entscheidungen hinein, die dann ihren Weg zu einem absolut einmaligen machen, darauf wird ja klar durch die Konfliktsituation angespielt, die wir gerade geschildert haben.

Bei dem Versuch gegenüber der Analyse der Humanwissenschaften eine eigene Perspektive als Christen zu gewinnen, wie wir mit den Menschen am Rande, dem Vereinsamten, dem, der mit sich im

Leben nicht zurecht kommt umgehen können, haben wir von der Praxis Jesu her zwei Impulse empfangen:

Einerseits uns selber zum Nächsten dessen zu machen, der keinen nächsten hat.

Und andererseits mit allem Bewußtsein dessen, was das an Konflikten mit sich bringt, den Einzelnen gegen die Gefahr in Schutz zu nehmen, von gesellschaftlichen Systemen vereinnahmt, überfremdet, an den Rand gerückt zu werden - man denke an den Mann mit der verdorrten Hand.

Daher ist dieser dritte Impuls unmittelbar aus der Beobachtung des Lebens Jesu zu entnehmen, nämlich daß wir, wenn wir uns in dieser Weise auf Jesu Stil des Umgangs einlassen, dabei selber realistisch sehen müssen, daß wir da auf einen Weg einsamer Entscheidungen gerufen werden, der sich für Jesus selber im Weg ans Kreuz verdichtete.

Als Schlüsseltext dafür Mt 16, 21-25, das Gespräch mit Petrus, unmittelbar an die Verklärungsszene anschließend, wo Petrus da Jesus abhalten will, auf das Leiden und den Untergang zuzugehen. Wenn wir uns nämlich fragen, woher Jesus die Sicherheit hat, so provokativ auf Konfliktkurs zu gehen, wie wir das in Mk 3 gesehen haben, dann scheint ja unsere Interaktionstheorie zunächst einmal zu versagen. Denn wir sehen im NT nicht - was doch die Interaktionstheorie sagt - daß neue Konzepte interaktionell gewonnen werden, so wie heute eine Basisgruppe, eine Initiativgruppe im Gespräch miteinander ihren Kurs erarbeitet und aus dieser Solidarität im Gespräch heraus die Kraft findet, dann einen solchen Kurs auch gegen andere Gegenkräfte durchzuhalten. Davon kann im NT überhaupt keine Rede sein. Jesus ist im Kreis seiner Jünger und seiner Freunde einsam. Immer wieder erzählen die Evangelien davon, daß sie ihn nicht verstanden. Und er hat auch mit ihnen

keinen Konsensus erarbeitet. Sondern die Kluft wächst, je mehr sich für Jesus die Klarheit abzeichnet, daß ihn das konsequente Zuendegehen seines Weges in den äußeren Untergang hinein führt. Petrus, der ihn in Mt 16 beiseite nimmt, ist nur ein Sprecher der anderen.

Und es erscheint mir wichtig zu sehen, daß auch jetzt im Gespräch zwischen Jesus und Petrus Gott von beiden unterschiedlich reklamiert wird. Petrus sagt nämlich: "Um Gottes Willen, Herr! Das soll Dir niemals geschehen!" und Jesus antwortet: "Weiche von mir, Satan, Du bist mir zum Ärgernis, denn Du denkst nicht wie Gott, sondern wie die Menschen!" Hier distanziert sich Jesus von Petrus, hier isoliert er sich von seinen Jüngern, genauso, wie in der Synagoge von den Pharisäern. Der Gott des Petrus, der Gott, den Petrus im Munde führt (den Gotteswillen), ist nicht der Gott Jesu!

In dem Konflikt mit dem Willen des Petrus und dem Willen des Vaters wird sichtbar, von woher Jesus zuletzt seine Identität bezieht, nämlich aus dem gegenüber zu dem dem, den er seinen Vater nennt. Das heißt aus der Einsamkeit des Gebets, in das er sich nach den Evangelien immer wieder zurückzieht, auch vor dem Volk und selbst vor dem Jüngerkreis. In der Einsamkeit des Gebets wächst ihm die Kraft und Gewißheit zu, dieses dort im Gebet wohl auch für sich selbst erfahrene Wohlwollen Gottes im Streit mit den Pharisäern und gegen die Übermacht religionspolitischer Systeme - wie das des Judentums - zugunsten derer durchzuhalten, die dieses System an den Rand drängt, nämlich zugunsten der Kranken, der Besessenen, der Kinder und Frauen, der Samariter und der Zöllner und der Dirnen.

In der Einsamkeit des Gebets wird Jesus zum Anwalt der Würde auch des letzten Menschen. "Ist doch auch er ein Sohn Abrahams", sagt er in der Zachäus-

geschichte; auch der Oberzöllner, der letzte Mensch von Jericho ist doch ein Sohn Abrahams, ein Jude, der noch unter der Verheißung steht, die er nicht sich selbst verdankt, aber in deren Umkreis er steht, auch und gerade jetzt noch steht, in der Situation des Versagens als Oberzöllner.

Aus der im Gebet gewonnenen letzten Gewißheit heraus ist Jesus - glaube ich - auch nur fähig, seine Jünger darauf aufmerksam zu machen: 'haben sie mich verfolgt, so werden sie Euch verfolgen', darauf aufmerksam zu machen, daß der Weg in die Nachfolge ein Weg ist, der sie in die Einsamkeit hinein führen wird. Vielleicht reden wir davon heutzutage viel zu wenig, vielleicht reden wir viel zu emphatisch davon, daß der, der etwa um Jesu willen Vater und Mutter und Brüder und Schwestern verläßt, ja neue Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker bekommt - "allerdings unter Verfolgungen", heißt es im Markusevangelium, (Mk 10,30). Das heißt, nicht einmal die neue Gemeinschaft des Jüngerkreises bedeutet einfachhin Erlösung aus dem Elend der Einsamkeit, sondern zugleich Berufung, in der Nachfolge Jesu Einsamkeit als eine Grundsituation des menschlichen Daseins auszuhalten und so zu erlösen, so zu überwinden. Auch Jesus ist allein am Kreuz gestorben. Das heißt: keine Lebensgemeinschaft, auch keine christliche Ehe, keine Ordensgemeinschaft, keine Priestergemeinschaft ist dazu da, diese letzte Einsamkeit zu nehmen. Die wird weder in Lourdes genommen - denen, die nach Lourdes in ihrer Vereinsamung pilgern - noch in Taizé denen, die nach Taizé pilgern. Lourdes und Taizé und wo immer sich Menschen in Glaube und Hoffnung zusammenfinden sind dazu da, daß wir lernen unsere Einsamkeit zu bestehen - für uns selber und für die, die uns brauchen. Ich glaube, das an die anderen Bilder vom Ein-

satz Jesu für die Einsamen dranzuhängen, ist absolut notwendig, damit wir sehen wo ungefähr unsere Bestimmung liegt.

3.2 Theologiegeschichtliche Einordnung

Dieser zunächst plakativ gezeichnete Grundimpuls der von Jesus ausgeht, soll nun theologiegeschichtlich eingeordnet werden, gewissermaßen die Zwischengruppe zwischen Jesus und uns in den Blick nehmend, denn ich glaube, daß es zur Redlichkeit solcher Orientierung an der Erfahrungsgeschichte des christlichen Glaubens gehört, daß wir dieses Zwischenstück zwischen Jesus und uns nicht überspringen, also der Frage nicht ausweichen, ob denn die Parteinahme Jesu für den Einzelnen von der Gemeinschaft der Kirche treu, beharrlich und wachsam durchgehalten worden ist, oder nicht.

3.21 Die Ambivalenz des kirchengeschichtlichen Befundes

Der kirchengeschichtliche Befund ist eigentümlich ambivalent, denn auf der einen Seite kann wohl aus der Geschichte der Humanisierung der Menschheit nicht nur Jesus, sondern auch die christliche Kirche nicht herausgestrichen werden. Die frühe Kirche in der antiken Stadt hat nachweislich nicht durch die Vorträge, die sie gehalten hat, Fuß gefaßt und Ansehen gewonnen, sondern nur durch die überwältigende Praxis der Gastfreundschaft, der Hilfe für die Fremden, für die Notleidenden. Die christliche Kirche ist die Erfinderin des Armenhauses, des Hospizes, auch der Volksküche, indem sie für das Proletariat der antiken Stadt erstmals solche Einrichtungen der reinen Solidarität mit den Notleidenden geschaffen hat. (Ich stütze mich hier auf die Ausführungen eines Altphilologen aus Regensburg, der auf einer Tagung über Gastfreundschaft absolut

überzeugend dargestellt hat, daß dies ein innovatorischer Impuls war, der ungeheuer das Ansehen der alten Kirche begründet hat). Sie feierte keine Eucharistie, bei der die Teilnehmer nicht eingeladen werden, ganz konkret zu teilen, Brot, Eier, Lebensmittel mitzubringen um mit den Armen zu teilen. Der Notarius - der Verwalter des Gemeindevermögens - ist Verwalter des Vermögens der Armen. Kirchenvermögen ist Armenvermögen. - das ist eine der frühesten pastoralen Leitlinien der Kirche überhaupt. Männer wie Basilius, Crysostomus oder Gregor der Große sind geniale Organisatoren christlichen Erbarmens im Elend der antiken Großstadt. Das mittelalterliche Siechenhaus - nach unserem heutigen Verständnis eine Sterbeklinik, denn es waren ja die unheilbaren Pflegefälle - ist als Konzept in der Antike nicht denkbar. (Darauf kommen wir später noch zu sprechen, wenn die Geschichte des Verständnisses von Krankheit in Kapitel über die Kranken behandelt wird.)

Die Gründung eines Ordens zum Loskauf von Galeerensklaven oder im 19. Jahrhundert das Aufschließen der Pflegeorden sind hochsensible Reaktionen der Christen auf die Herausforderung der jeweiligen Not in der jeweiligen Gesellschaft. (Elisabeth von Thüringen, Vinzenz von Paul, Karl Sonnenschein sind nur Schlaglichter, Personen, in denen sich dieses Engagement verdeutlicht; evangelischerseits etwa Gestalten wie die beiden Blumhardts, Wischern, Fritz von Bodelschwingh, der Gründer der großen Bethelschen Anstalten für psychisch Behinderte und Pflegefälle.) Nehmen wir noch den Einfluß dazu, den die Kirche auf die geistige Subjektwerdung, auf die Würde des Einzelnen als Einzelner genommen hat, also etwa in Phänomenen wie dem altkirchlichen Mönchtum, wie der altkirchlichen, der spanischen und der deutschen Mystik.

Hier ist viel an Stützung der Erfahrung des einzelnen Subjekts gegen kollektive Bewußtseinsinhalte geleistet worden. Nehmen wir hinzu, daß die Kirche unter den härtesten Bedingungen des Feudalismus im Mittelalter immer wieder den Weg des Einzelnen - im Sinne der religiösen Berufung - mit dem Anspruch der libertas, also des Glaubens und der Freiheit vertreten hat, das heißt auch der Befreiung aus sozialen Abhängigkeiten; und nehmen wir hinzu, daß die Kirche ein unsterbliches Verdienst in der Entwicklung des Gewissensbegriffs hat, daß also mitten in diesem von uns ja immer wieder mit Gruseln angeschauten Mittelalter mit seiner Verquickung von Staat und Kirche ein Mann wie Thomas von Aquin das Gewissen des Einzelnen als absolute Letztinstanz herausstellt - auch, wenn dieser Gewissensspruch irrig ist und auch wenn dieser Gewissensspruch diesen Einzelnen mit der Kirche in Konflikt bringt, so daß die Kirche ihn exkommuniziert, hat er immer noch seinem Gewissen zu folgen.

Die sind dann also wirklich Einstellungen, die man bewundern kann. Sie sind übrigens nicht nur in den Büchern zu finden. Es gibt da ein schönes Beispiel von Berthod von Regensburg. Er redet von der Krankensalbung und kommt mit den Leuten ins Gespräch oder fingiert vor den Leuten ein Gespräch. Er empfiehlt den Leuten, sich salben zu lassen.

"Ihr sollt das heilige Öl empfangen, wann ihr zum Tode neigt, denn es ist euch ohne Maßen nütze, ihr sterbet oder geneset; so ihr euch bewahren wollt, so heißet euch ölen." - "Ja, Bruder Berthold! ich fürchte aber zwei Dinge oder mehr daran. Ich höre sagen, sobald ich mich heiße ölen, dürfe ich nimmermehr bei meinem Gemahle liegen. Darum lasse ich es, solange ich es nur kann." - "Sieh! das ist eine recht Lüge und eine Ketzerei. Du sollst bei deinem Gemahle liegen, wie der Ehe recht ist, jetzt wie zuvor in Gottes Namen ohne Sünde." - "Da höre ich sagen, ich dürfe kein Fleisch mehr essen, und dürfe kein Mensch mehr auf dem Leilachen (Bettuch) liegen, darauf man mich geölt habe, und ich dürfe nimmermehr auf die Erde treten." - "Das ist allesamt gelogen. Du darfst Fleisch essen, wie zuvor, liegen und schlafen auf deinem Leilachen, wie zuvor, wenn man sie gewaschen, tritt auf die Erde barfuß und beschuhet ohne Sünde." - "Bruder Bert-

hold! ich fürchte noch eins, darum es gar mancher Mensch läßt." - "Nun, was fürchtest du noch?" - "Da will der Pfarrer drei Schillinge haben, und etwann von einem Reichen mehr, und von jedem Siechen, darnach er Vermögen hat; er will durchaus niemand ölen, wenn man ihn nicht dengen kann." - "Da sollst du ihn fleißig bitten, daß er unge-dingt öle; und will er das nicht tun, so sollst du es fleißig hin zu Gott begehren mit rechter Andacht, und sollst lieber ohne Ölung sterben; denn dingest du mit ihm, das wäre ihm eine große Hauptsünde. Darum sollst du eher ohne Ölung sterben."

Spüren Sie, was das bedeutet, im 12. Jahrhundert auf dem Marktplatz in irgendeiner Stadt, daß das arme Volk, das nicht reden und nicht denken kann, gesagt bekommt: stirb im Vertrauen darauf, daß Gott Dich annimmt, auch ungesalbt, wenn einer Dich noch am Sterbebett ausbeuten will?!

Das sind so Schlaglichter, wo plötzlich sichtbar wird, was wirklich hier geleistet worden ist an der Entwicklung des mündigen Subjektes, wie wir heute sagen. Und deshalb ist auch Luthers Rekurs vor dem Reichstag in Worms in seinem Konflikt mit der Kirche: 'Hier steh ich und kann nicht weiter' ein Prinzip, ein Standpunkt, den die katholische Moraltheologie absolut respektieren muß. Aber an diesem Beispiel wird zugleich deutlich, daß die Kirche als gesellschaftliche Größe im Mittelalter nicht gewillt war, diesen Gewissensanspruch des Einzelnen zu respektieren. Und hier wird natürlich ein Versagen der Kirche gegenüber dem Einzelnen deutlich, das diese Verdienste irgendwo tief überschattet. Wenn der Einzelne mit den Lehren und öffentlichen Ordnungen in Konflikt kommt, wird er von der mittelalterlichen Kirche gnadenlos verfolgt und in einem schmutzigen Arrangement zwischen Kirche und Staat vernichtet! In seiner physischen Existenz vernichtet! Diese Kirche Jesu Christi ist auch die Erfinderin der Folter und der Inquisition, das heißt, einer aktiven Verbrechensschnüffelung - es wird ja in der Inquisition nicht auf Anklage hin verhandelt, sondern es wird aktiv Verbrechen gesucht - und die Ordensbrüder des Thomas von Aquin sind ausgerechnet die Fachleute für Hexenverfolgung und Ketzerprozesse, mit einem pathologischen Vernich-

tungswahn wie zum Beispiel Konrad von Marburg, der hier die Landschaft durch seinen wirklich sadistisch-pathologischen Wahn so in ihrem Rechtsbewußtsein erschüttert hat, daß sich schließlich ein paar kleine Landadelige ein Herz genommen haben und haben ihn kaputtgeschlagen wie einen tolleren Hund. Und dieser Mann ist der Beichtvater der Elisabeth von Thüringen!

Ich denke, es gehört zur inneren Sauberkeit unseres eigenen Bewußtseins, nicht aus unserem Bewußtsein zu verdrängen, daß im Namen Jesu über Jahrhunderte nicht gesagt worden ist: stell Dich in die Mitte, sondern: stell Dich an den Rand, beziehungsweise: stell Dich auf den Scheiterhaufen! Savonarola, die Jungfrau von Orleans, Galilei, Johannes Hus sind nur Repräsentanten eines namenlosen Heeres von Menschen, denen im Namen Jesu das Denken, die Freiheit und das physische Lebensrecht abgesprochen worden ist. Ignatius von Loyola ist über Jahre hinweg an dem Rand entlanggewandert, weil man glaubte, sein Weg, den wir heute als Weg der Exerzitien, als Weg der Erleuchtung und persönlichen Führung durch Gott sehen, sei die Häresie der Illuminaten.

Es ist rührend zu sehen, wie die Basis der Kirche hier oft sehr viel richtiger gesehen hat, wo die Märtyrer waren. Es gibt in New York ein Choralbuch des Mittelalters aus der Tschechoslowakei mit einem Fest zur Ehre des heiligen Märtyrers Johannes Hus und seines Gefährten Hieronymus von Prag. Der Allelujavers lautet: "Laetetur in domino mater ecclesiae que tempore concilii in christi constantia parturiens per ignem Iohannes cum Ieronimo transmissit in caelestia. alleluia. - Es freut sich im Herrn die Mutter Kirche, die zur Zeit des Konzils (von Konstanz) in der Standhaftigkeit Christi (Wortspiel: constantia) gebar und durch das Feuer hindurch den Johannes und Hieronymus in den Himmel einziehen

ließ. Alleluja. (Thomas J. Talley, A Hussite Latin Gradual of the XV Century. The General Theological Seminary, New York). Hier bekennt man "an der Basis", daß Johannes Hus als Märtyrer des Gewissens durch einen Rechtsbruch, einen Vertrauensbruch - ihm war ja freies Geleit zugesagt worden - in Konstanz ermordet worden ist.

Ich meine tatsächlich das sind alles Fakten, denen wir uns auch in aller Redlichkeit stellen müssen und die wir nicht überspringen dürfen, wenn wir heute versuchen, einigermaßen abzuschätzen und zu verstehen, was bedeutet, das Recht und Gewissen des Einzelnen gegen die Macht von gesellschaftlichen Systemen durchzusetzen. Wir sehen es heute furchtbar vor uns, sowohl in östlichen wie westlichen Diktaturen (im Iran usw), aber tun wir nicht so, als ob das Abartigkeiten wären, die irgendwo auf der Welt existieren könnten und die nicht in jedem religiösen System, gerade durch die religiöse Abstützung, in einer furchtbaren, unangreifbaren Weise unmenschlich werden können!

Eine schreckliche, böse Saat aus diesem "dunklen Mittelalter" ist natürlich auch, daß die Kirche bis in die Neuzeit unfähig war, die Rechte des Subjekts auch theoretisch anzuerkennen. Sie wissen, daß Gewissensfreiheit durch Päpste verurteilt worden ist, daß Toleranz verurteilt worden ist, daß Menschenrechte bis zum Zweiten Vatikanum nicht anerkannt worden sind und daß bis heute der Vatikanstaat der einzige europäische Staat ist, der der Menschenrechtskonvention noch nicht beigetreten ist! (Dazu soll es zwei Erklärungen geben, die eine sagt, er wolle nicht, die andere, er werde nicht zugelassen!!!)

Ich möchte Sie durch diesen kurzen, skizzenhaften Überblick nicht mutlos machen oder niederdrücken, sondern wenn wir uns in dieser Weise des historischen Befundes bewußt werden, sollten wir, statt das apologetisch zu beschwichtigen, uns in aller Ruhe klarmachen, daß Jesus eigentlich damit rechnet. Denn in der Gerichtsrede (Mt 25) antwortet er

ja nicht irgendwelchen Leuten sondern seinen Jüngern, und die sind höchst verwundert darüber, daß er arm war und sie ihn nicht bewirtet haben, und krank und verlassen. "Wieso, Herr, haben wir Dich nicht bewirtet?" Sie meinen sie hätten es getan. Und er sagt: "Ihr habt den Geringsten unter meinen Brüdern nicht bewirtet!".

Es ist durchaus vorgesehen, Jesus rechnet damit - und wir sollten damit rechnen - daß die Blindheit des Herzens, die Jesus in Zorn und Trauer bringt, (Mk 3), dieses Augenschließen vor dem manifesten Elend des Einzelnen auch in der Geschichte der Kirche und auch in unserer gegenwärtigen Kirche gibt! Auch das ist nicht zur Beschwichtigung gesagt, sondern das ist natürlich ein ernster Sachverhalt. Es mag uns ermutigen, daß hier inzwischen im Bewußtsein der Kirche ein wirklicher Wandel vorgegangen ist; ein Wandel, der natürlich auch nicht von nichts kommt, sondern der unter anderem auch das Verdienst von Praktikern der Kirche ist, wie ich sie schon genannt habe, aber auch von Theologen, die zur Wiederentdeckung des Subjekts auch in der Theologie und damit im Bewußtsein der Kirche beigetragen haben.

3.22 Die Wiederentdeckung des Subjektes in der Theologie der Gegenwart (Buber/Bultmann/Rahner)

Wir brauchen da nicht einmal zunächst mit diesen drei Namensnennungen zu beginnen, mit Buber, Bultmann und Rahner als zweifellos wichtige Gestalten und Leitfiguren in der Theologie, die zur Wiederentdeckung des Subjektes in der Theologie beigetragen haben. Ich möchte hier auch den Blick für ein gewisses Basisphänomen schärfen; wenn wir nämlich in die Schaufenster der Stefanusbuchhandlung oder bei Herrn Schmiedel schauen, oder auch sonstwo in anderen Buchhandlungen, dann spüren wir ja, daß wir seit mehreren Jahren auf einer ausgesprochenen Bücherwelle mit den Stichworten Selbstfindung, Selbstverwirklichung, Glaube als Identitätssuche,

Meditation als Weg zum Selbst, christliche Meditation usw. schwimmen. Selbstverwirklichung ..., das sind Duftmarken spiritueller Orientierung. Das muß man auf den Buchtitel draufsetzen - Meditation oder Selbstfindung - und schon ist die erste Auflage gesichert! Dasselbe gilt für die Programme der Erwachsenenbildung. Was da alles angeboten wird in Richtung Selbsterfahrung, und so weiter, aus gläubiger Orientierung, und das so aufdringlich und stark, daß inzwischen schon Erzbischof Degenhard und Bischof Tenhumberg sich gemüßigt gefühlt haben zu erklären, daß Selbstverwirklichung kein authentisch christlicher Begriff, kein christlicher Wert ist.

Wenn wir dieses Phänomen anschauen, dann ist diese neue Aufmerksamkeit für das Subjekt vielleicht zunächst einmal eine Art von Nachholbedarf, eine Faszination, ein Mirandum, ein Reizwort, das deshalb - auch bei uns im katholischen Raum - so großes Echo findet, weil eben bislang das Subjekt kein oder nur kaum ein Thema der Theologie war, höchstens der Moraltheologie im Sinne der Belastung, aber zu wenig des gesamten theologischen Bewußtseins.

Da liegt eine Verdächtigung, ein christlicher Verdacht gegenüber Selbstfindung, Selbstverwirklichung vor. In der Synodenumfrage kam ja dick heraus, daß die Hauptskepsis der Gläubigen darin besteht, daß die Kirche in Sachen Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung, Freiheit des Menschen viel zu wenig tut. Das ist das Hauptdefizit, das man der Kirche bei der Gegenüberstellung der Werte: was tut Die Kirche gut oder zu viel und was tut sie zu wenig, ankreidet.

Wenn man sich jetzt klarzumachen versucht, woher diese Verdächtigung des Subjekts in der traditionellen Frömmigkeit und Theologie der Kirche kommt, dann scheint es mir - der Gerechtigkeit halber - wichtig zu sagen, daß das nicht nur

ein Ausdruck katholischer Unfähigkeit ist, die Freiheitserfahrung des modernen Menschen mitzumachen und mitzutragen. Sondern es ist eine Gegenposition des Katholizismus des 19. Jahrhunderts - aus dem stammt ja zunächst einmal das vorhandene katholische Bewußtsein und der Frömmigkeitsstil - gegen den extremen Liberalismus im letzten Jahrhundert mit seinem offen eingestandenem Prinzip des Egoismus als Motor der modernen Wirtschaft und der menschlichen Entwicklung. Nach Erich Fromm ist Subjektwerdung des Menschen in der Neuzeit fast exklusiv am Beherrschkönnen dieser Welt durch Wirtschaft und Technik festgemacht. Das Subjekt wird als Beherrscher der Welt verstanden - Habensgestus!

Man kann das heute natürlich sehen und analysieren und muß vielleicht gerechterweise hier auch dazu sagen, daß dieses neuzeitliche Denken seinerseits aus der Nichtigkeitserfahrung resultiert, die mit der Abwesenheit, dem Zurücktreten Gottes zusammenhängt. Wenn Gott ausfällt, wird eine unerhörte Anstrengung zur Selbstsicherung nötig, zur Selbstbegründung und Selbstbehauptung durch Leistung. Philosophisch ist das ja vielleicht am deutlichsten in Nietzsche repräsentiert, was das bedeutet, wie kalt es wird, wenn Gott nicht mehr da ist, und was es dann heißt, diese Kälte auch auszuhalten, wie ich mich selbst dann in mir selbst durch große Leistung und Selbstbehauptung sicher muß. Gegenüber diesem aufgebauten, pragmatischen und auch ideologischen Egoismus liberalistischer Prägung - Egoismus des Habens und Beherrschens - blieb die kirchliche Verkündigung, vielleicht aus einer konservativen Mentalität - das ist gleichgültig - skeptisch und kritisch. Zu recht; aber mit dem Nachteil, daß sie nicht gleichzeitig die positive Seite dieser Tendenzen zur Selbstsicherung anerkennen und aufgreifen konnte, nämlich die Subjektwerdung nicht durch Haben, sondern - mit Fromm gesprochen - durch Sein. Menschliche Frei-

heit konstituiert sich eben nicht nur durch wachsende Beherrschung der Umwelt, durch imperiale Expansion, sondern - oder sogar sehr viel elementarer - durch Kommunikation, Begegnung, Zuwendung, Fremdwahrnehmung und darin Selbstfindung. Und diese zweite Ebene wäre eigentlich mit kirchlicher Überlieferung - besonders mit der biblischen - absolut vermittelbar; aber hier war die Kirche eben im letzten Jahrhundert unfähig, dies mit ihrem Gottesbild zu vermitteln, vielleicht, weil dieses Gottesbild noch zu stark vom Mittelalter her sich Gott nur als großen Stabilisator des Weltgefüges - als causa prima - vorgestellt hat und viel zu wenig interaktionell, also personal, Gott als jemanden gedacht hat, der die menschliche Subjektwerdung selber freisetzt, eine absolute Freiheit, inder sich alle menschliche Freiheit begründet weiß.

Und da ist es jetzt eben das Verdienst von Theologen wie Buber, Bultmann und Rahner, den seit der Reformation im wesentlichen von der protestantischen Theologie gehüteten Rang des glaubenden Subjektes ins gegenwärtige - auch katholische - kirchliche Bewußtsein gerückt zu haben. Die großen protestantischen Repräsentanten dieser Würde des glaubenden Subjektes im letzten Jahrhundert wären dann etwa Schleiermacher und Kierkegaard, zu denen Bultmann natürlich direkt innere Verbindungen hat.

Lassen Sie mich nun zu diesen Namen ein paar Dinge sagen. Aus dem Grund, um das, was wir im einzelnen Fall, am Krankenbett tun, doch auch an das zurückbinden, was Ihnen aus der systematischen Theologie eigentlich vertraut ist.

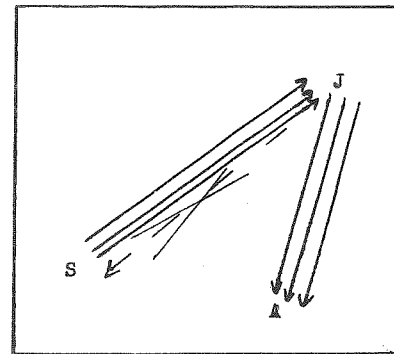
- 1) Bei Martin Buber geschieht diese neue Wertung des Subjektes im Rahmen einer Philosophie der Ich-Du-Beziehung, die sich bei ihm aus den Tiefen biblischer und jüdischer Glaubenserfahrung speist. Und hier, im biblisch-jüdischen Denken rangieren personale Beziehungen stets vor sachlichen. Alle

zentralen biblischen Begriffe - Bund, Rechtfertigung, Strafe, Schuld, Sühne, Vergebung und Huld - sind interpersonale Beziehungen, sind relationale Begriffe, während eben mittelalterlich "gratia" eher sachlich gedacht wird, medicina usw. Das heißt also, die Subjekt-Subjekt-Beziehungen rangieren im Unterschied zum abendländisch-mittelalterlichen Denken vor den Subjekt-Objekt-Beziehungen, die unsere Philosophie dauernd beschäftigt hat: wie kann das denkende Subjekt die Welt erkennen? Hier wird die Welt objekthaft gedacht und das Subjekt bis zu Descartes als ein "Stück" dieser Objektwelt.

In der Bibel ist es umgekehrt, die Sachwelt kommt nur als Moment der Personwelt ins Spiel. Die Schöpfungsgeschichte ist nur ein Unterkapitel der Bundesgeschichte. Von der Exoduserfahrung her schließt die jüdische Theologie auf die Schöpfungswirklichkeit als eine Wirklichkeit Gottes. Diesen interpersonalen Denkstil entfaltet Buber als Philosoph, aber nicht im Sinne einer ausgedachten, ersonnenen Philosophie, sondern diese Philosophie ist Explikation des Lebensstils, den er selbst noch - vor allem im Kontakt mit den chassidischen Gemeinden im galizischen Raum - erlebt hat, und den er auch in den wunderschönen Chassidischen Erzählungen zusammengefasst hat. Daraus nun ein Beispiel, um zu zeigen, wie hier im Erzählstil das Subjekt vorgestellt und gesichert und in den Blick gerückt wird :

Rabbi Schlomo reiste einmal mit einem seiner Schüler. Unterwegs verweilten sie ein wenig in einem Wirtshaus, setzten sich an einen Tisch, und der Rabbi hieß Met wärmen; denn er trank gern warmen Met. Währenddessen traten einige Soldaten ein, und da sie die Juden am Tisch sitzen sahen, schrien sie sie an, sie sollten sogleich aufstehen. "Ist der Met schon gewärmt worden?" fragte der Rabbi zum Ausschank hinüber. Ergrimmt hieben jene auf den Tisch und brüllten: "Fort mit euch oder...!" "Ist er noch nicht warm?" sagte der Rabbi. Der Führer der Soldaten zog ein Schwert aus der Scheide und legte es ihm an den Hals. "Allzu heiß darf er nämlich nicht werden", sagte Rabbi Schlomo. Da zogen sie ab. (Buber, 426)

Was passiert in dieser Geschichte?



Wenn man es sich auf die Interaktionsstruktur durchsichtig macht (siehe Zeichnung): die Juden sitzen hier in einem Wirtshaus und Soldaten kommen herein, interaktionstheoretisch : die Soldaten treten mit den Juden in Kontakt ("raus"- erster Pfeil), dann läuft die Interaktion aber nicht zurück in Richtung der Soldaten, sondern der Rabbi guckt herüber zum Ausschank und sagt: "Ist der Met noch nicht warm?" (erster Pfeil J→A), darauf die Soldaten wieder zu den Juden ("raus" - zweiter Pfeil), und der Rabbi wieder zum Ausschank (zweiter Pfeil J→A), nun treten die Soldaten mit dem Schwert zu den Juden in Kommunikation (dritter Pfeil), worauf der Rabbi noch ein drittes Mal zum Ausschank herüberspricht ("Zu warm darf er nämlich nicht werden" dritter Pfeil J→A). Eine direkte Interaktion zwischen den Juden und den Soldaten findet also nicht statt.

Das ist ein Subjekt! Der Rabbi ist ein Mensch, der selbst bestimmt wem er Antwort gibt, wann und wovon er sich fürchtet und wovon nicht! In der Verweigerung von Interaktion behauptet er sich als Subjekt, ein Subjekt das sich nicht ängstigt - das sich nicht ängstigt - obwohl die Soldaten zu ängstigen versuchen. Angst können wir uns immer nur selber machen, Angst kann uns im Grunde kein anderer machen.

Wobei die Geschichte - das finde ich an dieser und an vielen anderen der Chassidischen Erzählungen so außerordentlich diskret und vorbildlich für theologisches Reden - völlig offen bleibt, es dem Leser überlassen bleibt, sich die Frage zu stellen, woher der Rabbi diese Gelassenheit hat.

Das ist die Leerstelle der Geschichte - linguistisch interpretiert. Erzählungen haben eine Leerstelle, eine leere Stelle, die dem Leser die Antwort überläßt, woher dies und das wohl kommt. Und das ist die Wiese, in der hier über Gott geredet wird. Es ist irgendwo evident, daß der Erzähler das seinerseits mit Gott in Verbindung bringt, wenn er eine ganze Reihe von Geschichten dieses Rabbi und darunter auch diese erzählt.

Ganz ähnliche Geschichten kennen wir ja aus unserer christlichen Tradition, etwa die Furchtlosigkeit des Thomas Morus, der seinen Bart auf die Seite tut und sagt, daß der Bart ja keinen Hochverrat begangen hat, als er im Tower hingerichtet wurde.

Das ist dasselbe Phänomen. So kann man verstehen, daß diese Chassidischen Erzählungen zu den Büchern der Weltliteratur gehören, zu den ganz kostbaren Sammlungen (sehr empfehlenswert!!!). Man spürt, daß so eine Erzählung nicht schlechter als ein philosophischer Traktat deutlich macht, worauf es ankommt, daß so eine Geschichte auf höchst profane Weise zu beschreiben vermag, was Erlösung, was Glaube ist. Und die zugleich den Hörer oder Leser einlädt, sich mit der Figur, die hier geschildert wird, innerlich zu identifizieren, das heißt sich selber zu fragen, ob nicht auch er eigentlich stark genug wäre, etwas mehr Mut, etwas mehr Kaltblütigkeit zu

wagen als er sie bislang gewagt hat. Darin ist ja der einladende und irgendwo beglückende Effekt einer solchen Erzählung begründet.

Weniger anschaulich - aber nicht weniger pastoral, das heißt, an der Existenzbewältigung des heutigen Menschen interessiert - ist dabei Bultmanns 'Zur Wiederentdeckung des Subjekts in der Theologie'.

b) Rudolf Bultmann

Er kommt natürlich aus der protestantischen Tradition und ist von daher direkt über Kierkegaard und Schleiermacher an das in der Reformation theologisch wiederentdeckte gläubende Subjekt angeschlossen.

Bultmann ist als Exeget der Frage nicht ausgewichen, wieso die in der historisch-kritischen Methode rekonstruierten, historisch zurückliegenden Texte eines Buches wie der Bibel für mich heute heilsentscheidend sein sollen, wieso ich in meiner heutigen Existenz so elementar von geschichtlichen Ereignissen betroffen sein soll, von denen das NT spricht.

Das ist ja eine Frage, die immer wieder auch in seelsorglichen Gesprächen auf uns zukommt: Wieso soll dieses Büchlein und das zweitausend Jahre zurückliegende Ereignis mich heute in meinem Leben treffen? Wie kann man das überhaupt philosophisch oder sonstwie klarmachen, daß mich das heute in meinem Leben betreffen und verändern soll?

Es ist wichtig, die Art von neuer Aufmerksamkeit für den Einzelnen, die wir auch in der Seelsorge beobachten, in den theologiegeschichtlichen Zusammenhang hereinzurücken, denn der Einzelne war nicht immer in diesem Umfang im Zentrum der Aufmerksamkeit von Seelsorge und Theologie. Die Beschäftigung mit Theologen wie Buber, Bultmann,

Rahner und Metz soll verdeutlichen, wie die Theologie dieser Männer bis in die Praxis des seelsorglichen Verhaltens hinein durchschlägt, weil diese Theologie von Anfang an im Grunde als Antwort auf elementare Fragen des gegenwärtigen Menschen entwickelt worden ist.

Sowohl Bultmann wie Rahner haben sich dem Erfahrungshorizont des heutigen Menschen und seinem Lebensgefühl gestellt, in der Weise, wie es in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts von Martin Heidegger artikuliert worden ist: Der Mensch unterscheidet sich von der Welt der Sachen dadurch, daß ihm sein Dasein nicht einfach zudiktiert ist, verordnet, vorprogrammiert, sondern **a u f g e g e b e n**. Er **e x i s t i e r t**; er ist dazu berufen und **v e r u r t e i l t**, sich zu "zeitigen", über seinen eigenen Lebensentwurf zu entscheiden und diesen Entwurf selbst zu leisten. Er ist auf eine beglückende und tragische Weise "seines Glückes Schmied". Mit jedem Tag, den er hinter sich bringt, hat er auch schon über seine Zukunft entschieden, und es gehört zur spezifischen Not dieses Entscheidens, daß ich immer entscheiden muß, obwohl eine Menge unbekannter Variabler im Spiel sind.

In beinahe jedem Seelsorgegespräch bekommt man diese unbekannteren Variablen als die eigentliche Not des anderen zu spüren. Aber obwohl ich das Feld nicht voll überschauen kann, muß entschieden werden. Das zweite Tragische an dieser Art von "Zeitigung" des eigenen Lebens ist, daß man sich leider nie einmal und endgültig entscheiden kann, sondern in mühsamen Einzelentscheidungen immer neu von einer Phase der Ruhe in eine neue Phase der Krise weitergeht.

Was wäre es schön, wenn man nach einem intensiven guten Gespräch und Gebet sich in einer Sache endgültig und für immer entscheiden könnte - mit dem

Gefühl: auf diese Entscheidung kannst du immer zurückgehen; du hattest ja so einen guten Ratgeber dabei, und es war dir damals alles so wunderbar klar!

In Wirklichkeit muß jeder, der mich berät, wenn er wirklich gut berät, mich am Schluß in die Einsamkeit meiner eigenen Entscheidung hinein entlassen. Ich bin das Subjekt meines Lebens.

So führt die Definition Heideggers, daß der Mensch das Wesen ist, das sich zeitigen, sich eine Zukunft entwerfen und diese Entwürfe in Einzelentscheidungen immer wieder korrigieren muß, zu einem neuen Verständnis von Einsamkeit und Vereinsamung: Wir sind als Menschen wesentlich einsam, weil uns im letzten die Entscheidung über unser eigenes Leben von **n i e m a n d e m** abgenommen werden kann.

Das meint auch der Gedanke an das Gericht am Ende der Zeit, in dem Gott uns fragen wird: **Wie hast D u gelebt?** - Und wenn wir sagen: Ich habe mich an alle Regeln gehalten, lieber Gott, die es zu beachten galt, dann wird er vielleicht sagen: ... und warum hast du nicht gesehen, wieviel Spielraum noch zwischen den Regeln war, wo **D u D e i n** Leben hättest leben können?!

In diesem Sinne ist der Einzelne unveräußerbar einsam, aber auch vereinsamt, isoliert und hilfebedürftig, wenn er nicht dazu fähig ist, den Schritt von heute auf morgen zu tun. Der vereinsamte Mensch schafft den Schritt von heute auf morgen nicht alleine, weil die Orientierungsmuster, an die er sich bisher gehalten hat, jetzt versagen. In den seelsorglichen Einzelfällen sind das der Kranke, der Schuldig-Gewordene, der Ratlose, der Trauernde und der Sterbende.

Dies ist eine Definition von Vereinsamung gewissermaßen in der Kategorie der Zeit (- nicht in der sozialen Kategorie, daß jemandem die Kontakte fehlen, die er sich wünscht).

Der Einzelne ist unfähig, in seiner Situation Subjekt seiner eigenen Lebensgeschichte zu sein. Dementsprechend hört man im seelsorglichen Gespräch immer wieder Worte wie: "Ich weiß nicht mehr, wie es weitergeht. - Ich fühle mich hin- und hergerissen. - Sagen Sie mir, wie es weitergeht!"

Es ist das Verdienst von Leuten wie Bultmann und Rahner, vor diesem Hintergrund neu buchstabiert zu haben, was Gott ist und was das Wort Gottes sein könnte. Eine Theologie, die mit dieser Würde und unverletzlichen Verantwortung des Subjekts rechnet, kommt zu einem anderen Gottesbild als die vorneuzeitliche Theologie, die Gott als obersten Baustein des Weltgebäudes, als causa prima oder als summum bonum - also im Grunde in Sach-Begriffen - dachte. Eine der zentralen Fragestellungen von Rahner ist, wie Gott von einem neuzeitlichen S u b j e k t -bewußtsein gedacht werden könnte. Ähnlich kommt man auch zu einer grundlegend anderen Einschätzung der christlichen Überlieferung, ihrer Funktion und ihrer Verbindlichkeit für die Gegenwart, wenn man so vom modernen Subjekt und seinem Entscheidungszwang ausgeht.

Dieser Gedanke hat auch Bultmann beherrscht, als er sich fragte: Wie kann ich in meiner jetzigen Entscheidungssituation bestimmt werden durch Texte, die 2000 Jahre alt sind?

Und er hat die Lösung zu artikulieren versucht in der Aufnahme der heideggerischen Anthropologie, daß wir nämlich als Menschen unser Leben im Horizont des Todes selbst entwerfen müssen.

Dies ist der Ausgangspunkt der Lösung. Bultmann sagt nämlich: Im Augenblick gegenwärtiger Entscheidung über meine Zukunft, der ich gar nicht ausweichen kann, holt mich die biblische Botschaft deshalb ein, weil sie schon von allem Anfang an von dieser meiner Zukunft redet. Die biblische Botschaft ist - das ist das Ergebnis der exegetischen Forschung - kein historischer Bericht über die alttestamentlichen oder neutestamentlichen Ereignisse, sondern Kérygma von Gottes Handeln, das ein Handeln ist, welches alle Zukunft mitentscheidet. Dieses eschatologische Handeln Gottes meint auch meine jetzige Gegenwart schon; es fordert sie ein und überholt sie in dem, was dort entschieden worden ist.

So verstehen sich jedenfalls die neutestamentlichen Texte als Anrufe, die erst darin, daß wir glaubend werden, selber einen Sinn bekommen. In meiner Glaubenszustimmung setzt sich die Erleuchtung der Blinden und der Aufbruch der Lahmen fort. Nur dazu wird von der Blindenheilung erzählt. Indem er meinen Glauben erweckt, erweist sich Jesus als der Lebendige, der Auferstandene, setzt sich jetzt Gottes Herrschaft durch.

Genötigt, über mein eigenes Leben zu entscheiden, suche ich nach Orientierungsmöglichkeiten für diese Entscheidung, und dabei redet die Schrift von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes, die er mir aufgetan hat. Ich treffe also auf eine Überlieferung, die von Gottes Taten redet mit dem Anspruch, hier für mich selbst Orientierung zu geben. Indem ich mich in die dort eröffneten äußersten Möglichkeiten von Geschichte, Fülle der Zeit hineingerufen sehe, werde ich jetzt in meinem Lebensentwurf ermutigt, dieses mein Leben im Vertrauen auf die Verheißungen Gottes zu übernehmen.

Indem also die historisch-kritische Methode aufgezeigt hat, daß die Bibel nicht "vom Himmel gefallen" ist, sondern daß hinter den Worten der Schrift historisch situierbare Subjekte stehen (z.B. Hosea, Trito-Jesaja oder Paulus) wird der Anspruch dessen, wovon sie reden, gerade nicht relativiert, sondern verschärft.

Wenn ich mir etwa klarmache, daß die Worte des Philipperbriefs: 'Freuet euch im Herrn allezeit; nochmals will ich sagen: Freuet euch!' nicht aus einer Art "himmlischen Lautsprecher" kommen, sondern gar nicht aus einer "klerikalen Drehorgel", die uns "alle Jahre wieder" (am dritten Adventssonntag) suggeriert, jetzt müßten wir uns endlich freuen, weil der Herr ja nahe ist (in acht Tagen), sondern daß diese Worte aus einer Gefängniszelle kommen, in der Paulus in Ephesus oder in Rom einsitzt und nicht weiß, ob er lebend wieder herauskommt, im selben Moment, wo ich diesen Text als Abschiedsbrief eines mit dem Tod rechnenden Gefangenen lese, bekommen die Worte einen Ernst und einen Anspruch, dem ich mich nicht entziehen kann. Die Worte: 'Sorget euch um nichts, sondern in allem lasset im Gebet und Flehen mit Danksagung eure Bitten vor Gott kundwerden! Und der Friede Gottes, der alles Begreifen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken bewahren in Christus Jesus.' werden dann zu Worten, die plötzlich für mich die Verheißung enthalten, ob vielleicht auch mir diese Sorglosigkeit, dieser Friede und diese Gelassenheit möglich seien.

Darum geht es Bultmann im Entmythologisierungsprogramm: Alle Einzelaussagen der Schrift, alle soziologischen, mythologischen oder religions-schichtlichen Einsprengsel in einem biblischen Text

dienen dieser pastoralen Kernfrage und sind ihr unterzuordnen. Es geht nämlich darum, ob ich mich auf den zentralen Anspruch, die Einladung und die Bewegung Gottes einlasse, wo ich gerufen bin, selbst eine Entscheidung zu treffen.

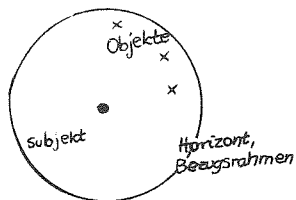
- c) Auch Karl Rahner setzt bei dieser Bewegung des Subjekts, des Überschrittes über sich selbst ein, die immer dann in Gang kommt, wenn wir ins Offene der Zukunft hinein entscheiden müssen. Vielleicht steht bei Rahner zunächst nicht so sehr die transzendierende Bewegung der Entscheidung im Vordergrund (der Freiheitsvollzug), sondern jene Art von Selbstüberschreitung, die schon in jedem Erkenntnisvorgang steckt. Sofern wir einen Gegenstand erkennen wollen, müssen wir diesen Einzelgegenstand immer schon in einen Horizont hineinrücken. Mittelpunkt des Horizontes, in den wir bei allem Erkennen die Gegenstände einordnen, ist das Subjekt, das den Horizont entwirft.

Ein Beispiel: Ich entdecke die Stadt Würzburg - nicht die Stadt entdeckt mich - , indem ich diese Stadt zu erkennen versuche, d.h. daß ich sie in den Horizont anderer Städte oder dieser Landschaft oder unserer heutigen Gesellschaft hineinrücke. Erst dann wird mir plötzlich sichtbar, was Würzburg ist. Um Würzburg zu erkennen muß ich es immer schon überschreiten auf einen größeren Horizont hin. Damit setze ich mich diesem Würzburg auch als das Subjekt, das es erkennt, gegenüber.

So kommt es, daß zwischen mir und dem, was ich erkenne, ein qualitativer Unterschied entsteht: zwischen Subjekt und Objekt. Die Objekte, die ich erkenne, rücke ich - in kreativer Leistung - in einen Horizont hinein.

In jedem Erkenntnisvorgang wird also ein Horizont

entworfen, der den Gegenstand überschreitet und zugleich das erkennende Subjekt selber konstituiert. Das Subjekt ist gewissermaßen die Innenseite des Horizontes, sowie der Horizont alle Gegenstände umschließt und umgreift.



Diese qualitative Einzigartigkeit des Subjekts hat bekanntlich Kant herausgearbeitet und damit endgültig jenen naiven Realismus überwunden, der in unserem Alltagsbewußtsein immer noch steckt, nämlich den Realismus, der die Welt aus lauter Einzelbestandteilen, gleichsam "Bauklötzen", bestehen läßt, wobei ich selbst und auch Gott jeweils ein "Bauklötzchen" sind.

In Wirklichkeit besteht zwischen mir, dem erkennenden Subjekt, und allem, was ich zu erkennen versuche, ein nicht auflösbarer Unterschied.

Auch dieses Denkmodell hat unmittelbare Konsequenzen für die praktische Seelsorge. Die entscheidenden Schwierigkeiten des seelsorglichen Gesprächs entstehen dadurch, daß ich den Horizont, in welchem der andere sich und sein Problem sieht, nicht erspüren und zu Gesicht bekommen kann. Die Grundschwierigkeit besteht also darin, in den Bezugsrahmen des anderen einzusteigen, wie die Psychologie sagt. Dieser Bezugsrahmen ist - erkenntnistheoretisch gesprochen - nichts anderes als der Horizont. Ihn gilt es, von innen her zu erfassen, denn der Bezugs-

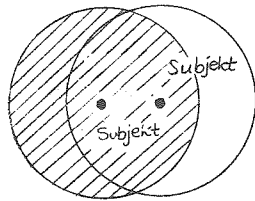
rahmen des Einzelnen ist das, was ihn ängstigt. Deshalb nützt es überhaupt nichts, von außen her zu sagen: 'Du brauchst doch keine Angst zu haben'. Vielmehr muß ich die Mechanik erkennen, die dem Menschen Angst macht oder mit der er sich Angst macht. Ich muß erkennen, daß für ihn der Horizont eingeengt ist, so daß er keine Entscheidungsalternativen sieht. Mit ihm muß ich darum versuchen, von innen her den Horizont seiner Entscheidungen auszuweiten und aufzubrechen.

Karl Rahner hat neu formuliert, wie in dieser Erlebnisperspektive von Gott die Rede sein kann. Gott kann seit Kant nicht mehr als Erkenntnisobjekt unter anderen gedacht werden, sondern wenn überhaupt nur als der äußerste denkbare Horizont, den wir in jedem Entwurf eines vorläufigen Horizontes immer schon anstreben. Mit Kant ist Rahner der Meinung, daß die Frage nach Gott nicht mehr als Frage nach einem vereinzelt Gegenstand der Erkenntnis gestellt werden kann.

Wenn das Subjekt in jedem Versuch zu erkennen die Gegenstände immer schon in einen übergeordneten Horizont einordnen muß, so fragt sich, ob dieser Horizont als ein leerer, formaler gedacht werden muß oder ob er als ein Unbegrenztes, nicht mehr Faßbares gedacht werden kann, das wir mit der Überlieferung "Gott" nennen. Jenes Letzte, Umfassende ermöglicht erst die transzendierende Bewegung des Subjekts und ist somit Bedingung der Möglichkeit von Erkennen.

Dies bestätigt die Erfahrung, die wir machen, wenn wir als Subjekte miteinander sprechen: Wenn ich einen Menschen kennenlerne, mache ich ihn (irgendwo tragisch) zunächst zum Objekt; ich ordne ihn ein. Aber er ist kein Objekt, sondern er ist selber auch ein Subjekt so wie ich! D.h. auch er macht sich ein Bild

von mir und rückt mich in seinen Horizont herein, welcher ein anderer ist als der meine. Indem wir unsere gegenseitige Wahrnehmung austauschen, kann es geschehen, daß der andere mich ermutigt und herausfordert, meinen eigenen Horizont dem seinen anzupassen oder mich als Subjekt ihm als Subjekt zu nähern. Hier kommt plötzlich ein Moment der wechselseitigen Ermutigung zur Freiheit, zur Entscheidung und zum Selbstüberschreiten ins Spiel.



Von dorther wird deutlich, daß wir uns als Subjekte gegenseitig bestärken, erst Subjekt zu werden, d.h. noch mehr Wahrnehmung, noch mehr Freiheit und noch mehr Selbstbestimmung zu wagen.

Rahner fragt nun, ob hinter diesem wechselseitigen Befreiungsvorgang als äußerster Rahmen eine absolute Freiheit gedacht werden kann, die diese menschliche Freiheit erst ermöglicht. Eine Transzendentaltheologie wie die Rahners sagt: Der Horizont, den wir in unserem transzendierenden Umgang miteinander ständig anzielen, kann kein leerer sein, sondern ist der Inbegriff dessen, was es gibt und damit die Möglichkeitsbedingung dafür, daß wir einander begegnen. Dieses absolute Geheimnis trägt die Abgründigkeit menschlicher Subjektivität, es ist das absolute Ja, das jedem zwischen uns Menschen gesprochenen Ja vorausliegt und es ermöglicht.

In diesem Sinne heißt es auch in Apg. 17,28:

"... in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir ..."

Denn das ist die Aussage der biblischen Überlieferung,

daß dieser Horizont nicht leer ist, sondern als die absolute Bejahung dessen, was ist, gedacht werden muß.

Von hier verstehen wir auch, warum Gottes- und Nächstenliebe im Christentum zusammenfallen:

Indem ich auf den anderen (ihm bedingungslos akzeptierend) zugehe, bejahe ich in ihm zugleich den, der ihn und mich gemacht hat, respektiere und liebe ich in diesem konkreten Geheimnis, das mir gegenübersteht, das absolute Geheimnis, das ihn und mich trägt. Und umgekehrt: Wo ich mich dem absoluten Geheimnis, dem Horizont, in dem wir uns bewegen und sind, als Urgrund meiner eigenen Würde als Subjekt zuwende und diesen Urgrund anbeuge, schweigend wahrnehme und gelten lasse, mich ihm verdanke und mich von ihm her akzeptiere, da akzeptiere ich diesen uns umgreifenden Horizont auch als den, der meinen Bruder und meine Schwester geschaffen hat, und der Anwalt meines Bruders ist (wie es die Kaingeschichte deutlich macht).

Es ist gut, sich immer wieder deutlich zu machen, wie nah solche elementaren theologischen Grundüberlegungen bei Alltagserfahrungen liegen. In unserem Wunsch, Theologie und Alltag miteinander zu verbinden, werden wir tiefer und befriedigender Erfüllung finden, wenn wir uns bis zur Erfahrungsbasis vorwagen, aus der jede große Theologie kommt. Das ist auch das Anliegen dieses Durchganges, daß wir, bevor wir in die Details der seelsorglichen Arbeit gehen, eine Haltung gewinnen, die wir auch theologisch verantworten können und aus der heraus wir den Einzelnen begleiten können in seinem Übergang von heute nach morgen, in seiner Entscheidung: 'flüchten oder standhalten'.

(3) Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie des glaubenden Subjekts (Metz)

In einem dritten Schritt soll angedeutet werden, was Johann Baptist Metz anknüpfend an Rahner über ihn hinaus zum Verständnis einer Theorie des glaubenden Subjekts erarbeitet hat.

Die Verständniserweiterung für Würde und Berufung des Subjekts geschieht bei ihm in zwei Richtungen: Wenn wir die Bedingungen und Phasen christlicher Subjektwerdung überdenken, so müssen wir genauer als bisher anerkennen, daß das Subjekt immer eingebunden ist in Gruppen, Systeme und gesellschaftliche Zusammenhänge. Die Schwäche der bisher genannten Autoren besteht darin, daß sie als Denkmodell immer die Mikro-Ebene, d.h. das Einzelsubjekt oder die direkte Interaktion zwischen zwei Menschen vor Augen haben, nicht aber die Rahmenbedingungen, unter denen erkannt, entschieden und kommuniziert wird. Dies ist umso verhängnisvoller als diese Rahmenbedingungen strukturell sehr häufig wahres Erkennen und befreiendes Handeln verhindern.

Wie die Subjektwerdung des Subjekts im Alltag in scheinbar kleinen Dingen verhindert werden kann, soll folgendes Beispiel zeigen:

Der fünfjährige Benjamin kommt in der Vorschule zum ersten Mal dazu zu malen. Da seine beiden älteren Schwestern sehr gut malen können, mußte er sich bisher immer durch Go-cart fahren profilieren. Jetzt fängt Benjamin in der Vorschule an zu malen, und da gibt es ein Radiergummi! Man muß sich allen Ernstes fragen: Was hat in einer Vorschule ein Radiergummi zu suchen?!

Eines Tages kommt Benjamin tieftraurig nach Hause, weil seine Lehrerin immer wieder ausradiert, was er gemalt hat, mit den Worten, 'er müßte das richtig

malen'. Die Vorschulerzieherin erzeugt dadurch einen ungesunden Leistungsdruck, vielleicht nur, um am Elternabend eindrucksvolle Ergebnisse zu zeigen, und zerstört so die Möglichkeit, daß sich Benjamin im kreativen Tun entfalten kann. Oftmals sind wir alle Opfer von Erziehungssystemen, die gerade nicht der Subjektwerdung dienen, sondern zu bloßer Anpassung und Einfügung in das vorhandene System zwingen ... bis hinein in den Stil von Seminaren an theologischen Fakultäten. Wieviel Mut zur Äußerung auch "unfrisierter" Gedanken besteht eigentlich und wird geweckt?

Das von Metz aufgeworfene Problem, nämlich die gesellschaftlichen Bedingungen mitzubedenken, erhält seine eigentliche Schärfe dadurch, daß uns der Weg, die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse einfach zu verurteilen und aus ihnen auszuziehen, versperrt ist. Das macht auch die Last des neuzeitlichen Subjekts aus, daß es sich seit der Aufklärung bewußt ist, selbst für die gesellschaftlichen Bedingungen verantwortlich zu sein und nicht mehr länger Natur, Gott oder Schicksal dafür verantwortlich machen zu können, daß die Welt so ist, wie sie ist.

Wer glaubt, daß das Evangelium zur Subjektwerdung des Menschen beitragen will, der muß sich als Christ und Theologe darüber Gedanken machen, wie dies gesellschaftlich und politisch realisierbar ist. Er muß in der Nachfolge Jesu den Konflikt mit den Mächten riskieren, die daran interessiert sind, daß der Mensch nicht Subjekt wird. Deshalb ist heute keine Einzelseelsorge mehr möglich, die nicht im Ansatz mitbedenkt, welche gesellschaftspolitischen Konsequenzen das aufgezeigte Menschenbild mit sich bringt.

Der zweite Akzent, den Metz in kritischer Weiterführung der genannten Autoren setzt, ist die Forderung, die Dimension der Geschichte ernster zu nehmen, wenn vom Subjektwerden des Menschen die Rede ist. Er formuliert direkt an die Adresse Rahners: Wird eigentlich deutlich genug, daß der transzendente Vorgriff auf Gott (als umfassendem Horizont und Bedingung der Möglichkeit meines eigenen Erkennens und Verhaltens) selber Zeitstruktur hat, sich in der Zeit vollzieht, d.h. auch in jenen geschichtlichen Widersprüchen und Antagonismen, aus denen geschichtliche Erfahrung leidvoll lebt, und in denen sich das geschichtliche Subjekt konstituieren muß? (Metz 62)

Ein Beispiel soll das verdeutlichen:

Wir sahen bereits früher, daß sich Identität in der Spannung zwischen eigener Vergangenheit und Anforderungen durch eine neue Gruppe herausbildet.

Ein sechzehnjähriges Mädchen schrieb einmal an seinem sechzehnten Geburtstag einen lapidaren Satz in ihr Tagebuch, mit dem sie zugleich das Tagebuchschreiben abschließen wollte:

"Kindheit und erste Jugend abgeschlossen." —

Was wär' das schön; wenn man tatsächlich die Erfahrungen aus Kindheit und Jugend einfach mit einem Punkt hinter sich lassen könnte! Statt dessen schleppen wir sie von einer zur nächsten Stufe solange als unerledigte Probleme mit, bis sie so bedrängend werden, daß wir sie angehen.

Deshalb ist auch in der Psychotherapie die entscheidende Arbeit, die den anderen freimacht, Erinnerungsarbeit und Erzählarbeit. Dadurch wird versucht die oftmals unerledigte "Jugend und erste Kindheit" aufzuarbeiten, damit das Erwachsenenalter gelingen kann.

Ähnliche Erinnerungsarbeit ist auch beim menschlichen Kollektiv nötig, wie Vertreter der kritischen Theorie (Benjamin, Mitscherlich, Habermas, Fromm) herausgearbeitet haben. Metz faßt dies zusammen mit dem Satz: "Erinnerung und Erzählung sind die fundamentalen Kategorien der Vergewisserung und Rettung von Identität in den geschichtlichen Kämpfen und Gefährdungen, in denen Menschen sich als Subjekte erfahren und konstituieren. Im Erinnern und Erzählen der eigenen Volksgeschichte konstituiert sich die Identität des eigenen Volkes. Die Zerstörung von Erinnerung z.B. bei der Entwurzelung von Sklaven, bei der Deportation und dem damit verbundenen Milieuverlust erweist sich als systematische Verhinderung von Identitätsbildung, von Subjektwerden oder Subjektbleiben in geschichtlich gesellschaftlichen Zusammenhängen." (Metz 63)

Von hierher erklärt sich auch die Rolle von Gemeinde und Kirche für das einzelne glaubende Subjekt. Die Gemeinde ist die Erzählgemeinschaft, innerhalb derer der mühsame Prozeß der Subjektwerdung der Menschen unter den Augen Gottes erinnert wird. Wir erzählen davon, wie die Menschen unter Gottes Augen Menschen wurden.

Es ist nämlich nicht wahr, daß wir, wie die Religionskritik seit Feuerbach gemeint hat, als Menschen geneigt sind, unser Subjekt- und Selbstbewußtsein auf Gott hin zu projizieren. Natürlich zieht undifferenziertes Reden von Gott, als ob er ein Gegenstand wäre oder eine unter anderen Personen, den Verdacht auf sich, daß wir unser eigenes Subjektsein auf ihn projizieren.

Im Gegensatz zu diesem Vorwurf betont Metz im Anschluß an Pannenberg und anderen, daß in Wahrheit religionsphänomenologisch und religionshistorisch

unbestreitbar ist, daß die Menschen durch Religiosität, durch ihr Verhältnis zu Gott allererst zu ihrer eigenen Identität als Subjekte gefunden haben. Metz schreibt in seinem Buch 'Glaube in Geschichte und Gesellschaft' (Seite 58): "Die Glaubensgeschichten des Alten und Neuen Testaments treten nicht zu einer in ihrem Subjektsein bereits konstituierten Menschheit hinzu als Überbau oder Accessoire. Sie sind vielmehr Geschichten der dramatischen Konstitution des Subjektseins der Menschen eben durch ihr Gottesverhältnis. Menschen werden herausgerufen aus den Zwängen und Ängsten archaischer Gesellschaften. Sie sollen zu Subjekten einer neuen Geschichte werden. Die Bestimmungen ihres Subjektseins haben dynamischen Charakter: angerufen werden in der Gefahr, herausgerufen werden aus der Angst, Exodus, Umkehr, Erheben des Hauptes."

Das Gottesverhältnis wird also nicht zum Ausdruck sklavischer Unterwerfung und schwächlicher Ergebnisse, es demütigt nicht das Subjektsein der Menschen, sondern im Gegenteil: das Gebet drängt den Betenden Subjekt zu bleiben. Der Kampf um Gott und der Kampf um das freie Subjektsein aller verläuft nicht gegensinnig, sondern gleichsinnig proportional.

4. Der Umgang mit dem Einzelnen als Thema der Praktischen Theologie (Theorie der Einzelseelsorge)

Wir haben uns bisher mit der Anthropologie des Einzelnen aus humanwissenschaftlicher (→2.) und theologischer (→3.) Sicht beschäftigt. Nun ist jedoch der Gegenstand der Praktischen Theologie nicht der Einzelne, sondern der Umgang mit dem Einzelnen. Diesen Umgang nennen wir Beratung, Begleitung oder Seelsorge; er ist das Interaktionsmuster, in das wir miteinander treten, um Einsamkeit aufzuheben. Die Praktische Theologie richtet ihren Blick also viel stärker als die systematische Theologie auf konkret laufende Prozesse. Deshalb sollen in diesem Kapitel zunächst einige Grundperspektiven geklärt werden:

- 4.1 Ziel und Methode der Einzelseelsorge

Gegenüber den Methoden der Seelsorge gab es immer schon ein Stück Skepsis. Sind sie wirklich ein Weg (griech. = *methodos*), der zum Ziel hinführt? Ganz einfach gesagt: Hilft der Blasiussegen mir wirklich, keine Halsentzündung zu bekommen? Oder wird nur gesagt, daß er hilft? - Hilft mir die Beichte wirklich weiterzukommen? Oder ist die Beichte sogar ein "Umkehrverhinderungs-Sakrament"? - Hilft die Kindertaufe und die christliche Erziehung wirklich, daß Christen heranwachsen? Oder ist die derzeitige Art religiöser Kindererziehung eine "Schutzimpfung" gegen wirkliches Gläubigwerden, da man das Christentum so früh und in so kleiner Dosis verabreicht bekommt, daß man gegen eine echte Infektion durch das Evangelium für immer immunisiert ist? Deshalb die Frage: Hilft die Konfessionsschule; hilft der Religionsunterricht, Christen zu machen?

Zu dieser Art von Skepsis gegenüber den Methoden der Seelsorge ist in unserer Zeit noch eine Verunsicherung gegenüber den Zielen der Seelsorge hinzutreten.

So ist es heute z.B. nicht mehr selbstverständlich, daß Seelsorger in ein Krankenhaus hineinkommen können, da man sich fragt, was sie überhaupt wollen, wenn es doch Klinikpsychologen, Sozialarbeiter und Ärzte mit Kenntnissen in klinischer Psychologie und Gesprächsführung gibt. Es hat ja auch niemand den Seelsorger gerufen. Wir begegnen dem unausgesprochenen Verdacht, das Ziel der Seelsorge wäre, daß wir unsere Sakramente loswerden oder daß wir unser Gewissen erleichtern wollten. Das Ziel der Seelsorge ist offensichtlich wirklich unter Legitimationsdruck geraten in einem säkularisierten Krankenhaus.

4.11 Fallbeispiel Mr. Harrison

Wir gehen aus von einem sog. Verbatim, einem Gesprächsprotokoll, das den Gesprächsverlauf wiedergibt, wie ihn der Seelsorger nach dem Besuch beim Kranken aus dem Gedächtnis aufgeschrieben hat. Das Beispiel ist entnommen aus dem Buch: Henri J.M. Nouwen, *The Wounded Healer*, S. 52.

Der Patient, Mr. Harrison ist ein 48jähriger Landarbeiter, der eine heikle Operation an den Beinarterien vor sich hat. Der Besucher John ist Theologiestudent im Seelsorgepraktikum; er besucht Mr. Harrison zum zweiten Mal und trifft ihn im Aufenthaltsraum der Klinik im Rollstuhl.

John 1 (= J 1):

Mr. Harrison ich bin neulich schon einmal bei Ihnen gewesen.

Mr. Harrison 1 (= H 1):

O ja, ich erinnere mich.

J 2: Und wie geht's?

H 2: Nun, ich will es Ihnen erzählen. Sie wollten mich letzte Woche operieren. Sie gaben mir Medikamente und schafften mich in den OP, aber mein Herz begann wie verrückt zu schlagen. Da entschieden sie, es lieber nicht zu versuchen und brachten mich wieder hierhin zurück, und nun soll ich morgen operiert werden.

J 3: Sie sagten, Ihr Herz begann zu jagen?

H 3: Ja, sie dachten, es würde zu riskant. (Pause.) Ich glaube, jetzt bin ich bereit für die Operation. Ich denke, ich schaffe es.

J 4: Sie fühlen sich bereit dazu?

H 4: Nun, ich bin nicht bereit zu sterben. Aber ich denke, die Operation ist notwendig - oder ich verliere meine Beine.

J 5: Sie sind nicht bereit für das Ende, sondern Sie wünschen sich, daß alles, was möglich ist, getan wird, weil Sie Ihre Beine nicht verlieren wollen.

H 5: Ja. (Nickt.) Wenn es das Ende ist, dann wird dabei einer verloren gehen (draufgehen).

J 6: Sie haben das Gefühl, daß die Sache (das Spiel) verloren ist, wenn die Operation nicht gelingt?

H 6: Ja! Natürlich sagen Sie mir, es sei nicht so schwierig mit der Operation. Sie wollen mich hier schon mit Medikamenten auf die Operation vorbereiten und hier behalten, bis es Zeit ist. Sie sagten, sie wollen mir Plastikschläuche einbauen, und das soll meine Beine retten. Sie sehen meinen Fuß hier. (Er öffnet seine Schuhe und zeigt seinen Fuß.) Diese Ader wird blau, wenn ich stehe. Sie könnten hier am Gelenk meine Beine amputieren, aber so hoffen sie meine Beine zu retten.

J 7: Es lohnt die Operation, wenn Sie Ihre Beine wieder benutzen können!

H 7: Ja, natürlich will ich nicht während der Operation sterben. Ich möchte lieber ganz normal sterben, nicht in der Narkose.

J 8: Sie wissen, daß während der ganzen Operation die Möglichkeit besteht zu sterben, aber der einzige Weg, wieder gesund zu werden, ist die Operation.

H 8: Ja, genau.

Pause.

- J 9: Warten viele Leute auf Sie, wenn Sie aus der Klinik kommen?
- H 9: Nichts und niemand. Nur harte Arbeit.
- J 10: Nur eine Menge harter Arbeit?
- H 10: Ja, so ist es. Natürlich hoffe ich, meine Kräfte wiederzukriegen. Ich stelle mir vor, wenn die Tabakernte so weit ist, bin ich auch wieder so weit.
- J 11: Sie wollen wieder bei der Tabakernte mitmachen?
- H 11: Ja, im August machen wir ab.
- J 12: Hm.
Pause
- J 13: Gut, Mr. Harrison, ich hoffe, morgen wird alles gutgehen für Sie.
- J 12: Danke - und vielen Dank für's Hereinschauen!
- J 14: Ich werde wieder nach Ihnen sehen, machen Sie es gut!
- H 13: Machen Sie es auch gut!

Nouwen fährt in seinem Buch fort:

Als John von dem Gespräch zurückkommt, ist er ziemlich frustriert. Er hat den Eindruck, dieser Harrison sei ein schwerfälliger, unbeholfener Mann, der im Grunde der Seelsorge nicht bedürftig zu sein scheint. Aber John wird nicht noch einmal mit Mr. Harrison sprechen, denn Mr. Harrison wird bei der Operation am nächsten Tag sterben.

4.12 Analyse des Umgangsstils im Fallbeispiel

Versuchen wir zunächst, uns zu verdeutlichen, was zwischen den beiden Interaktionspartnern dieses Fallbeispiels gelaufen ist und was sich hätte ereignen können. Zu diesem Zweck betrachten wir zunächst die Ausgangssituation von Mr. Harrison (1), dann die Weise, wie John mit ihm umgeht (2) und schließlich (3).

(1) Verdeutlichen wir uns zunächst Mr. Harrison und seine Situation. Als einfacher Landarbeiter fühlt sich Mr. Harrison in dem hochgezüchteten, technokratisch perfekt durchstrukturierten Krankenhaus wie in einer fremden Welt. Darum spricht Mr. Harrison auch dauernd: "sie (wollen mich operieren), sie (gaben mir Medikamente)". Er kommt sich fast als ein bloßes Objekt vor, angesichts der Ärzte mit ihren Krankenblättern und Fremdwörtern, der Schwestern mit ihrer präzisen und effektiven Art, Patienten zu füttern, umzubetten oder an- und auszuziehen, angesichts der fremden Gerüche, Geräusche und Mahlzeiten. Dieser Milieu-Verlust kommt während des Gespräches nur sehr indirekt zum Ausdruck. Dieses Gefühl aber, in einer Welt zu leben, die man nicht mehr versteht, ist exemplarisch für viele andere.

Exemplarisch ist ferner eine gewisse Gefühlsambivalenz zwischen dem Risiko, bei der Operation zu sterben (H 4) und der Aussicht auf das bisherige harte Leben bei einem günstigen Operationsausgang. So heißt es in H 7: Ich will nicht während der Operation sterben. Ich möchte lieber ganz normal sterben, nicht in der Narkose.

Harrison möchte wie ein Mensch sterben und wissen, was er tut, wenn er stirbt; aber in der Narkose wird ihm ja gewissermaßen die Chance nicht gelassen, selber als Subjekt zu sterben.

Eine tiefe Andeutung dessen, was in Mr. Harrison vorgeht, ist vor allem der Satz H 5: Wenn es das Ende ist, dann wird dabei einer verloren gehen (draufgehen). Da Mr. Harrison aus einer Baptistenkirche stammt, läßt sich vermuten, daß mit diesem Satz Reminiszenzen aus seiner Kindheit aufsteigen, weil das Leben, das er geführt hat,

nach den Maßstäben eines Baptisten, das Leben eines (ewig) Verlorenen ist. Man ahnt aus solchen versteckten Äußerungen, was in dem Mann an Thematik drinsteckt. Soviel ist klar: Mr. Harrison will nicht sterben; aber will er wirklich gerne leben?

Ein Zeichen von Lebenswillen ist, daß Mr. Harrison bei der Tabakernte im August wieder mitmachen möchte (H 10 und H 11). Spuren mangelhaften Lebenswillens aber finden wir in H 9: Nichts und niemand wartet auf ihn, wenn er aus der Klinik kommt. Er könnte sich fragen: "Warum soll ich eigentlich wieder gesund werden, wenn nichts und niemand auf mich wartet?" Steckt er in der Ambivalenz, nicht sterben und nicht leben zu wollen?

Diese Situation ist geradezu lähmend und viele Menschen kommen in einer ähnlichen Lage im Schritt auf das Morgen nicht weiter, weil sie selbst nicht wissen, was für sie gut ist ... nicht mehr aus der Narkose aufzuwachen oder weiterzuleben! Es handelt sich um eine vitale Angst vor dem Tode bei gleichzeitig mangelndem Lebenswillen.

- (2) Fragen wir uns nun, wie John einem solchen Menschen begegnet. Zunächst bemerkt man, daß John sehr bemüht ist, sich auf seinen Gesprächspartner einzustellen. Er versucht, durch Wiederholung (Spiegelung) das wiederzugeben, was er verstanden hat. Auf der anderen Seite muß man feststellen: Immer, wo das Thema Sterben kommt, weicht John auf den positiven Ausgang der Operation aus. Auch dem tiefen Schock der Einsamkeit, daß niemand auf Mr. Harrison wartet, hält John nicht stand, sondern lenkt (auf die Arbeit - J 10) ab. Das Problem besteht vor allem in dem sehr unterschiedlichen

Erfahrungshintergrund. Möglicherweise werden aber auch durch Mr. Harrisons Worte in John eigene Ängste geweckt. Wir spüren, wie wenig John s i c h auf den anderen e i n l ä ß t . Für John ist das Morgen ganz positiv; dem dunklen Morgen will und kann er nicht ins Auge sehen. John und Mr. Harrison stehen damit in einem jeweils anderen Horizont. Der Kontakt und die Kommunikationsbasis ist - auf dieser tiefen zwischenmenschlichen Ebene betrachtet - nur sehr schmal.

- (3) Zu einem solchen kranken Menschen hinzugehen hat im Grunde deshalb nur dann Sinn, wenn man s i c h " h e r e i n g i b t ", s i c h e i n l ä ß t auf den anderen.

Nouwen schreibt hierzu: Die Öde der Vergangenheit eines Menschenlebens und die Öde seiner Zukunft kann niemals mit Worten ausgefüllt werden, sondern nur durch das Gegenwärtigsein eines lebendigen Menschen. Denn allein das kann die Hoffnung wachrufen, daß es vielleicht doch noch eine Ausnahme von dem "nichts und niemand" gibt.

Was diesen armen, einsamen Mann hätte erreichen können, wäre ein Mensch, der ihm sagen würde: "Ich warte auf dich! Morgen bin ich da, wenn du aus der Narkose aufwachst." Das heißt "sich einlassen", sich selber - von der Situation des anderen betroffen - dem anderen anbieten.

Die eigentliche Methode und das eigentlich Rettende in der Seelsorge ist nicht die Technik, die ich anwende, sondern das, was dem , der desorientiert ist, vor allem hilft, ist jemand, der neben ihn tritt und sagt: Ich halt' mit dir das Elend aus. Dadurch gibt er ein Stück seines Lebensmutes an den anderen ab und übernimmt ein Stück der Angst des

anderen. Diese Art von Solidarität ist das eigentliche Grundsakrament der Krankenseelsorge: Sich selbst zum Nächsten dessen machen, der keinen Nächsten hat! Erst von daher gewinnen auch Krankensalbung und Bußsakrament ihre richtige Bedeutung.

Daß dies ein ungeheuer hoher Anspruch ist, wird jeder, der in den Dienst der Seelsorge tritt, schon nach kurzer Zeit spüren, und oft wird es Situationen geben können, in denen man das Gefühl hat, elementar versagt zu haben.

4.13 Das Ziel der Einzelseelsorge: Begleitung im Übergang von Heute nach Morgen

Ziel der Seelsorge ist es also nicht bloß, daß ich jemandem ein tröstendes Wort sage, nicht, daß der Schwere Kranke vor seinem Tod noch beichtet oder die Krankensalbung empfängt, sondern Ziel der Seelsorge ist, dem Nächsten von dem Heute in das Morgen zu helfen, ihn im Übergang von heute nach morgen zu begleiten ... im Vertrauen, daß Gott, an den ich glaube, ihn genauso rettet wie mich. Um diesen Horizont der Hoffnung, den ich mitbringe, spürbar werden zu lassen, muß ich nicht (unbedingt) davon reden. Vielmehr ist es eine Frage der Entwicklung des gemeinsamen Weges, ob und wann diese Hoffnung, die den anderen und mich trägt, auch im Gebet und Sakrament zum Ausdruck kommt. Erst wenn der andere über mich, als Sakrament und Zeichen der Gegenwart Gottes, wieder hoffen gelernt hat, daß Gott mit ihm "etwas Gutes vorhat", ist die Zeit für den Empfang der Sakramente und für das Gebet.

Das Methodenproblem in der Einzelseelsorge

Kehren wir noch einmal zu dem Fallbeispiel zurück: Der Theologiestudent John kommt an das Krankenbett des vor einer schweren Operation stehenden Landarbeiters Harrison. Es geht um die Frage: "How to lead Mr. Harrison to tomorrow?" Es handelt sich hier um ein zentrales Problem der Seelsorge: Wie kann ich einen Menschen mit einem konkreten Namen hinübergeleiten in ein Morgen, dessen Dimensionen ihm und mir verhüllt sind?

Dieser seelsorgliche Begleitungsprozeß soll noch unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden:

Zwei Phasen des seelsorglichen Wirkens:

- Wahrnehmung
- Intervention

Zwei Dimensionen:

- Horizontale Dimension
- Vertikale Dimension

(1) Die Phasen des seelsorglichen Wirkens:

In dem Gespräch unseres Fallbeispiels lassen sich die beiden Phasen, Wahrnehmung und Intervention, unterscheiden.

Intervention:

Der Begriff 'Intervention' ist in der Sozialpsychologie und in der Gruppenarbeit üblich. Er umschreibt das Eingreifen des Leiters: ein Leiter interveniert in den Gruppenprozeß z.B. mit einem Vorschlag. Er stoppt den freien Lauf des Gesprächs, um eine eigene Maßnahme zu ergreifen. Die wörtliche Übersetzung heißt: dazwischen kommen, sich mit dem ganzen Körpergewicht in die Lücke begeben.

Das Fallbeispiel macht deutlich:

Bloße Techniken der Gesprächsführung versagen. Sie können pervertieren zu einem Abwimmeln des anderen, zum im Stich lassen des Gegenüber, wenn der Seelsorger sich nicht auf seinen Gegenüber einläßt. Von Innen her muß der Zirkel der Trost- und Hoffnungslosigkeit des Kranken aufsprengt werden.

Intervenieren heißt theologisch: Sich zum Nächsten dessen zu machen, der keinen Nächsten hat und zwar in einer Nähe, die was mit Körperkontakt zu diesem Menschen zu tun hat.

Es ist die Tragik des John, daß er trotz seiner Mühe und seines guten Willens die eigentliche Chance verfehlt. Er sieht nicht, daß er selbst als Person das entscheidende Medium der Seelsorge ist. Er könnte als Person durch das Aufbringen seiner persönlichen Solidarität dem anderen jetzt helfen, dessen Horizont der Hoffnungslosigkeit aufzuhellen, so daß Harrison sagen könnte:

"Es ist nicht wahr, daß niemand auf mich wartet, da ist ja einer, der auf mich wartet".

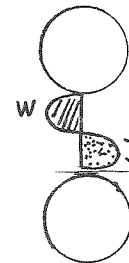
Die Wahrnehmung

Solche Intervention ist aber nur demjenigen möglich, der zuvor wahrgenommen hat, wo der andere steht.

Er muß hören, was gemeint ist, wenn der andere sagt: "Ich will nicht heim".

Die Wahrnehmung der paralysierenden Gefühlsambivalenz, in der Harrison steckt, zwischen dem Willen zu sterben und zu leben, ist die Voraussetzung dafür, daß man ihm helfen kann.

Hier spielen die erlernbaren Gesprächstechniken eine wichtige Rolle. Sie können nicht die letzte Solidarität ersetzen, aber sie können uns in der Wahrnehmung helfen: Wo steht der andere? Was bedrängt ihn im Moment? Hier liegt der Sinn des in dieser Weise Antwortgebens vom emotionalen Bereich her. Ist der Ort erreicht, an dem der andere steht und leidet? Wer hier glaubt, ein solches Training im seelsorglichen Gespräch (vgl. Dr. H. Pompey) brauche er nicht, er wisse ja schließlich, wo der Sinn des Lebens liege, der merkt nicht einmal, daß er gerade in solchen Situationen nebensächlich steht. "Wo Geschick und Liebe zusammenkommen, da darfst Du ein Wunder erwarten!"



Die Fähigkeiten der Wahrnehmung und der Intervention sind unterschiedlich gelagert. Es geht um zwei Phasen eines Prozesses, wo unterschiedliches verlangt wird:

Wahrnehmen: Wo steht der andere im Moment?
Intervention: Ich bringe mich selbst ein auf den anderen hin.

Dabei ist zu beachten, daß unsere Wahrnehmung immer selektiv ist, d.h. keiner von uns kann alles, was in einem Moment gerade abläuft, exakt wahrnehmen. Die Kunst der Gesprächsausbildung liegt darin, die 'falschen' Selektionen am Rande stehen zu lassen und unter dem richtigen Aspekt die Wirklichkeit wahrzunehmen. (Beispiel für selektive Wahrnehmung: das Verhalten der Verkehrsteilnehmer im Straßenverkehr).

Oft beruht die Unfähigkeit, eine Situation entsprechend wahrzunehmen, auf eigenen Ängsten. Wenn ich Sinnlosigkeitserfahrungen, die durch den anderen an mich herangetragen werden, nicht an mich herankommen lasse, sie nicht wahrnehmen will, weil sie mir selber Angst einflößen, ist seelsorgliche Begleitung des anderen unmöglich.

(2) Zwei Dimensionen des seelsorglichen Wirkens

- die horizontale Dimension
- die vertikale Dimension

Beispiel: "Rabbi Hirsch" aus 'Chassidische Erzählungen'

Rabbi Hirsch sagte einmal zu seinen Chassidim: "Wenn ein Mensch zu mir kommt und mich angeht, um sein Bedürfnis in dieser Welt für ihn zu beten, der wegen einer Pachtung und der wegen eines Ladens, in jenem Augenblick kommt die Seele dieses Menschen zu mir wegen der Erlösung in der oberen Welt. Mir aber liegt es ob, beiden zu antworten mit einer einzigen Antwort". (Buber 71)

Hier werden beide Dimensionen sichtbar, die man als horizontale und vertikale Dimension bezeichnen kann.

- horizontale D.: Pachtung, Laden, Gebühren usw.
- vertikale D. : Erlösung der Seele in der oberen Welt

Entscheidend ist, wie sowohl die Geschichte als auch die christliche Überlieferung sagt, beidem zu antworten in einer einzigen Antwort.

D.h. Horizontalismus ist genauso gefährlich wie der Vertikalismus. Eine Kritik des Horizontalismus, die nicht gleichzeitig auch den Vertikalismus kritisiert, ist unbrauchbar und hat nichts mit christlicher Theologie zu tun.

Christlich heißt beides zusammen, Gottesliebe und Nächstenliebe: "Du sollst Gott lieben aus Deinem ganzen Herzen und Deinen Nächsten wie Dich selbst!"

Die beiden Dimensionen aufgezeigt an dem Fallbeispiel von John und Harrison:

- horizontale D.: Arterien, Operations- und Narkosetechniken, wie läßt sich viel Aufregung vermeiden? Wie kann man Patienten für die Operation 'tüchtig' machen?
- vertikale D.: Ängste vor dem Risiko, Einsamkeit, Angst vor dem 'Verlorengehen', Anfrage seiner Seele um die Erlösung in der oberen Welt

Wenn die Operation schiefliegt, geht einer verloren. Was bedeutet hier: 'geht einer verloren'? Das gilt es, herauszuhören. Die große Frage ist, wie sich beides in einer Antwort beantworten läßt.

Ich als Seelsorger bin die Antwort, die beide Ebenen miteinander verbindet, und nicht der Satz! In meiner Zuwendung zu dem anderen, auch in meiner Aufmerksamkeit zu den scheinbar vordergründigen Details (horizontale Ebene), muß ich seine 'vertikale' Hoffnungslosigkeit heraushören und ihr antworten.

In meinem eigenen Glauben und Vertrauen an die Treue Gottes lasse ich mich dann in dieser Konsequenz auf die horizontalen Bedürfnisse des Gegenüber ein. Nur dadurch kann die paralyisierende Starre zwischen Todes- und Lebensangst, dieses Gelähmtsein zwischen Flüchten und Standhalten, aufgebrochen werden.

Kommentar von Nouwen:

"Ein Mensch kann den anderen in das Morgen hineinbegleiten, selbst wenn dieses Morgen der Tag ist, an dem der andere stirbt. Denn auf den anderen kann man warten, was auch immer passiert, den Tod einbegriffen. So groß ist die Differenz zwischen John und Harrison gar nicht! Beide werden sterben, der Unterschied ist lediglich der Zeitpunkt. Doch was bedeutet die Zeit schon, wenn sich zwei Menschen gegenseitig als Weggefährtenentdeckt haben? Auch bei tödlichem Ausgang der Operation hätte John's Angebot, auf Harrison zu warten, ihn in sein Morgen hineingeleiten können, weil es ihn aus seiner paralyisierenden Lage zwischen Todes- und Lebensangstherausgeholt hätte und ihm geholfen hätte, selber wieder Subjekt seiner Lebensgeschichte zu werden". (Nouwen 68)

Unser Auftrag als Seelsorger ist es, dem anderen zu helfen, unter Gottes Augen wieder zum Subjekt seiner eigenen Lebensgeschichte zu werden. Auf dem Hintergrund der Geschichte gewinnt die Definition von 'Glaube' von Joh. B. Metz plötzlich an Leben:

"Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Kirche und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als einen Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft. In dieser Hoffnung hofft der Christ nicht primär für sich selbst, sondern für die anderen und darin für sich selbst".

(Metz 70,74)

Glaube ist eine Praxis, ein Verhalten, das Aufnehmen von Beziehungen mitten in dieser Welt in Kirche und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten. In diesem Sinn kommt dem seelsorglichen Handeln ein messianischer, eschatologischer, ja adventlicher Charakter zu. Dort bricht Herrschaft Gottes an, weil ich weiß, daß ich von mir aus nicht voll das halten kann, was ich durch mein Verhalten im anderen an Hoffnung erwecke. Aber als Glaubender darf ich die un eingelösten Verheißungen der Treue Gottes angesichts dieser konkreten Not reklamieren. Ich nehme Gott für diesen Menschen in Anspruch.

Jer 14,9; "Um seines Namens willen laß ihn nicht zugrunde gehen!"

Ps 115,1: "Nicht uns, Herr, Deinem Namen gib die Ehre!"

Das ist die Weise der Haltung, mit der ich mich an die Seite dessen stelle, der nicht mehr glauben kann. Hier wird sichtbar, daß Seelsorge eine Umgangsweise mit dem Mitmenschen ist, in die Gott einbezogen ist. Sie ist nur von Gott, dem Vater Jesu Christi, her möglich und an der Schwelle von Heute nach Morgen untrennbar von dem Gebet, d.h. von der vertrauenden Übereignung dessen, der jetzt gerade Seelsorger ist, und dessen, der sich ihm anvertraut, an den Gott, der für beide Zukunft und Hoffnung gibt.

"Denn ich weiß was für Gedanken ich über Euch hege - spricht der Herr - Gedanken zum Heil und nicht zum Unheil, Euch Zukunft und Hoffnung zu bereiten". (Jer 29,11)

4.2.

Die Träger der Einzelseelsorge

Die Problematik soll anhand einiger Thesen dargestellt werden.

Bei dem Fallbeispiel stellt sich die Frage: "Wer kann überhaupt Seelsorge leisten?"

Eigentlich bringt uns das Beispiel des John in Verlegenheit. Er ist Theologiestudent und will vielleicht Pfarrer werden. Das, was er tun will, ist ihm jedoch weder als Theologiestudenten noch als Ordiniertem verfügbar, sondern nur als einem, der selber glaubt. Seelsorge ist ein sehr wenig abgegrenzter Begriff, d.h. in einem elementaren Sinn ist jeder Seelsorger des Mitmenschen. Aus diesem elementaren Verständnis heraus entfaltet sich Seelsorge bis zur 'beruflichen', 'professionellen' Seelsorge. Schon in der traditionellen Verkündigung der Kirche werden die Eltern als erste Seelsorger ihrer Kinder bezeichnet. In der Arbeiterpastoral geht man davon aus, daß der Arbeiter der eigentliche Seelsorger des Arbeiters ist.

Analoge Erscheinungen gibt es im Bereich der Beratung (einfacher Rat eines Mitmenschen bis hin zur professionellen Beratung in der Psychotherapie) oder in der Medizin (Mutter verbindet das aufgefallene Knie, ein Arzt nagelt ein gebrochenes Bein: es handelt sich in beiden Fällen um medizinische Versorgung).

Von daher ist auch die Seelsorge breit angelegt als eine Grundhaltung des Erbarmens, der Solidarität, die sich von der einfachen Zuwendung zum Nächsten bis zur seelsorglichen Berufsarbeit erstreckt.

Die folgenden ersten beiden Thesen haben den Sinn, mythische Konzepte von Seelsorge oder bloß historische, zufällige Zuweisung von Seelsorge abzubauen. Zunächst soll das Subjekt der Seelsorge genauer definiert werden:

4.21

Nicht die Kirche, sondern die Christen sind die Seelsorger.

Diese These ist gegen das mythische Verständnis von Kirche gerichtet, daß die Kirche so vieles kann und daß von ihr so vieles Schöne sagbar ist. Sicherlich stimmen diese Aussagen auch, doch es gilt klar festzuhalten, daß die Kirche als Gemeinschaft kein Subjekt ist.

Im Kirchenrecht, überhaupt in der Rechtssprache, läßt sich ein Kollektiv zum Subjekt machen, z.B. das Gebiet gehört der Pfarrei St. Burkhardt, d.h. sie ist rechtlicher Träger dieses Eigentums. Doch die Pfarrei ist kein Subjekt zum Handeln! Deshalb kann eine Gemeinde als Milieu betrachtet werden, in dem Subjektwerdung anderer unter den Augen Gottes möglich ist. Es kann eine Atmosphäre geschaffen werden, in der Menschen einander helfen können, unter den Augen Gottes zu Subjekten zu werden. Die Gemeinde selbst ist kein Subjekt, das ein anderes Subjekt auf dem Weg von Heute nach Morgen begleiten kann.

Mythische Bilder, z.B. das Bild von der 'mater ecclesia' müssen an der Seite stehenbleiben.

So gibt es z.B. in der Beichtpraxis ein Axiom: 'supplet ecclesia': Hat ein Beichtvater keine Absolutionsvollmacht, absolviert aber dennoch, so gilt nach einer Rechtsregelung die Absolution trotzdem. Die Begründung lautet: 'supplet ecclesia', die Kirche macht das gut!

Im kirchlichen Eherecht gibt es die Möglichkeit der 'sanatio' der Ehe, d.h. die Ehe wird gültig, ohne daß beide Partner ihren Ehemillen erneut bekunden müssen.

Solche Regelungen sind rechtlich gesehen vernünftig, doch sie erzeugen leicht mythische Vorstellungen. Momentan ist auch ein Trend zubeobachtet, daß durch Einrichtung von Beratungsstellen aller Art der Eindruck geweckt werden soll: Der Apparat macht das schon!

In dem Synodenbeschluß 'Aufgaben und Ziele kirchlicher Jugendarbeit' wird auch von dem 'personalen Angebot' in Abgrenzung zum 'Sachangebot' gesprochen. Die Jugendarbeit braucht Menschen als Subjekte und nicht nur Finanzhilfe und ausreichende Räumlichkeiten. Die Kirche kann Menschen dazu einstellen, doch Subjekte sind diese einzelnen Christen und nicht die Kirche.

4.22.

Nicht das Amt, sondern die Charismen sind, theologisch betrachtet, Träger der Seelsorge.

Mit dieser These soll eine historische Hypothek, nämlich die weitverbreitete Ansicht, daß nur der Pfarrer und sonst niemand der Seelsorger ist, abgebaut werden.

Die Problematik ist zur Zeit ziemlich aktuell, denn in offiziellen Papieren ist von Pastoralreferenten "im pastoralen Dienst" die Rede, nie aber von ihnen als Seelsorger.

Je mehr wir wieder das Amt als Integrationsfunktion, als Einheitspunkt für die Vielzahl der Charismen ansehen, um so mehr müssen wir dann auch sehen, daß diese besonderen Weisen der Begleitung des anderen eben zunächst Gnadengaben sind, die nicht jeder in gleichem Maße hat und auch nicht zu haben braucht.

Vgl. die Charismenlisten im Neuen Testament:

- 1 Kor 12,4-11: - die Fähigkeit zum Heilen,
- Eph 4,11 ff - die Fähigkeit zum Trösten,
- die Fähigkeit, Rat zu geben
- die Fähigkeit, in Zungen zu reden und Zungen zu interpretieren

Die Zuwendung zum anderen in der Gemeinde kann den Punkt erreichen, in dem das Geschehen sakramentalen Charakter annimmt und dann der Amtsträger zu Recht das Subjekt der Versöhnung ist.

So versteht sich das Beichtsakrament als Sakrament der Versöhnung der Gemeinde mit Gott. Die Beichtvollmacht des Amtsträgers ist völlig undenkbar und sinnlos, wenn in dieser Gemeinde die Vergebung nicht auch als christliche Grundhaltung praktiziert wird. Das Sakrament der Buße hat nur dann als sakramentales Zeichen einen Sinn, wenn das Anliegen des Sakramentes auch außerhalb des Sakramentes gelebt und verwirklicht wird.

4.23 Nicht die Starken, sondern die Schwachen sind die Seelsorger

Seelsorge als Begleitung des andern im heiklen Übergang von heute nach morgen hat messianische Züge.¹⁾ Denn worum sonst könnte es ihr gehen, als darum, genau in den offenen Entscheidungssituationen, mit denen sie sich konfrontiert sieht²⁾, dem Anbruch der Gottesherrschaft Raum zu geben, in der alle menschliche Befreiung und Erlösung wurzelt. Darum hilft alles, was die biblische Überlieferung vom Messias zu erzählen weiß, den seelsorglichen Dienst zu verstehen.

"Rabbi Josua Ben Levi trifft den Propheten Elias. Er fragt den Elias: Wann kommt der Messias?

Elias: Geh hin und frage ihn selbst!

Josua: Wo finde ich ihn denn?

Elias: Er sitzt am Tor vor der Stadt!

Josua: Woran soll ich ihn erkennen?

Elias: Er sitzt unter den Armen, mit Wunden bedeckt. Die andern binden ihre Wunden alle zugleich auf und nachher verbinden sie sie wieder. Er aber bindet immer nur eine Wunde auf und verbindet sie anschließend sofort, denn er sagt sich: Vielleicht werde ich gebraucht! Ich muß immer bereit sein, damit ich keinen Augenblick Zeit verliere!"³⁾

Die Wurzeln dieses Messiasbildes reichen tief in die alttestamentliche Tradition: Geläutert durch die Schrecken der Exilserfahrung erwartet man den Messias nicht mehr aus dem Himmel, sondern aus dem kleinsten der Stämme Juda, von der Tochter Sions in mühsamer Schwanger-

schaft ausgetragen (Mi 5,2-4), als einen Mann der Schmerzen, mit der Krankheit vertraut (Jes 53,3). Wenn der Seelsorger das Werk des Messias Jesus besorgen will, kann auch er das nicht bei guter Gesundheit von den Wolken des Himmels oder den Stufen des Tempels herab tun, sondern muß am Stadttor, unter den Armen antreffbar sein, "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" mit ihnen teilen (Pastoralkonstitution). Weil er ihr Leben teilt, trägt er auch die Wunden, die das Leben schlägt. Und er muß sich, wie sie, um seine Wunden kümmern.

(1) Die eigenen Wunden ernstnehmen

Wer als Seelsorger glaubt, dazu habe er keine Zeit oder das könne er sich nicht leisten, täuscht sich. Das Anschauen der eigenen Verletzungen, die Konfrontation mit den eigenen Grenzen ist eine unersetzbare Voraussetzung für den seelsorglichen Dienst, wie C.G. Jung eindringlich gesehen hat: "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 meiner Brüder tue, habe ich Christo 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, daß ich selber des Almosen meiner Güte bedarf, daß ich mir selber der zu liebende Feind bin, was dann?

Dann dreht sich in der Regel die ganze christliche Wahrheit um, dann gibt es auf einmal keine Liebe und Geduld mehr, dann sagen wir zum Bruder in uns 'Rakka', dann verurteilen wir uns und wüten gegen uns selbst. Nach außen verbergen wir es und leugnen es ab, diesem Geringsten von uns je begegnet zu sein. Und sollte Gott es selber sein, der in solch verächtlicher Gestalt an uns herantritt, so hätten wir ihn tausendmal verleugnet, noch ehe überhaupt ein Hahn gekräht hätte.

Wer mit Hilfe der modernen Psychologie nicht nur hinter die Kulissen seiner Patienten, sondern vor allem hinter seine eigenen geblickt hat, und das muß jeder Therapeut, der nicht ein naiver Schwindler ist, getan haben, der muß gestehen, daß es das aller Schwierigste, ja das Unmöglichste ist, sich selber in seinem erbärmlichen So-sein anzunehmen. Schon der bloße Gedanke daran kann einen in Angstschweiß versetzen. Deshalb zieht man mit Vergnügen und ohne Zögern das Komplizierte vor, nämlich das Nichtwissen um sich selbst und die geschäftige Bekümmern um andere, um deren Schwierigkeiten und Sünden. Dort

winken sichtbare Tugenden, die die anderen und einen selbst wohl-tätig täuschen.

Man ist, Gott sei Dank, sich selbst entlaufen." 4)

Aufmerksamkeit für die eigenen Verletzungen darf nicht als Wehleidigkeit diffamiert werden; denn sie trennt nicht, sondern verbindet mich mit dem fremden Schmerz, weil sie mir den Fluchtweg in die Geschäftigkeit abschneidet. Sie zwingt mich vor die Entscheidung, die ich als redlicher Seelsorger niemanden ersparen darf: Flüchten oder Standhalten? 5) Die Aufmerksamkeit für die eigenen Wunden steht nicht im Gegensatz, sondern im Zusammenhang mit der Sorge um die Wunden der anderen. Darum bindet der Messias immer nur eine Wunde auf. Von der eigenen Wunde her nähert er sich den Wunden der anderen.

(2) Wenn ich schwach bin, bin ich stark

Wie kann das beim Seelsorger aussehen? Wie kann er sich von der eigenen Leidenserfahrung her dem Leiden der anderen öffnen?

Sicher nicht so, daß er, sooft ihm fremdes Leid begegnet, vom eigenen Leiden zu erzählen beginnt: "Ich bin so deprimiert! - Ach, wissen Sie, ich hatte im vergangenen Frühjahr auch eine Depression!" Das hieße ja, die eigenen Wunden aufpacken, wenn der andere mir seine Wunden zeigt. Zu der fremden Trauermär füge ich die eigene hinzu, zum fremden Kleinglauben den eigenen Kleinglauben, und der Horizont wird immer enger. Von der eigenen Wunde her den fremden Schmerz anzugehen, heißt gerade nicht oberflächlich aktuelle Kümernisse und Probleme aus tauschen, sondern erfordert den beharrlichen Willen, wahrzunehmen und anzuerkennen, daß mein aktueller Schmerz, mein jetziges Leiden aus einer Tiefe emporsteigt, an der alle Menschen teilhaben: aus der Tiefe kreatürlicher Existenz, kreatürlicher Gebrechlichkeit und Gebrochenheit. Wenn ich den Mut habe, bei mir selbst in diese Tiefe hinabzusteigen, kann ich auch meinen Mitmenschen helfen, sich dieser Tiefe zu stellen und von unten her, von Grund auf, nach neuen Wegen zu suchen, mit der eigenen Not umzugehen.

Der Seelsorger hat ja im Gegensatz zum Arzt nicht in erster Linie die Aufgabe, den Schmerz zu lindern. Er muß ihn vielmehr sogar vertiefen, bis jene Tiefe sichtbar wird, von der aus wirkliche Heilung erst beginnen kann. Einer Mutter, die den Tod ihres Kindes beklagt, ist nicht mit dem Hinweis gedient, daß sie ^{ja} noch zwei prächtige gesunde Kinder hat. Mit dem Verlust ihres Kindes wird sie nur fertig werden können, wenn sie sich durch dieses schreckliche Ereignis die Augen

dafür öffnen läßt, daß der Tod jeden Augenblick in unser Leben hineinsteht - als die eigentliche Realität unterhalb der Illusion der Unsterblichkeit, die unseren Alltag beherrscht. In diesem Sinne ist Seelsorge ein außerordentlich anspruchsvoller, konfrontativer Dienst, weil er den, der bereits leidet, mit den eigentlichen Abgründen konfrontiert, aus den alles menschliche Leiden stammt. Und sicher ist der Blick in solche Tiefen nur dort möglich, wo Hoffnung ist. 6)

Eben deshalb ist die Leidenserfahrung des Seelsorgers unverzichtbar. Er muß nicht alle Probleme selbst durchlitten haben, die an ihn herangetragen werden, aber an einer Stelle seines Lebens muß er mit den elementaren Grenzen menschlicher Existenz überhaupt konfrontiert worden sein und nur, wenn er dort nicht geflüchtet ist, sondern standgehalten hat, wird ihn auch das Problem des andern nicht in Panik versetzen. Wenn er die eigene Armut und Gebrochenheit nicht mehr fürchtet, wird er sich auch der fremden Verwirrung furchtlos zuwenden können und so wird er mit seiner Person zu einem lebendigen Hoffnungszeichen. Die Furchtlosigkeit des Seelsorgers läßt die Panik weichen, die Angst beherrscht nicht mehr einfach alles, die Hoffnung beginnt. Darum ist die eigene Schwäche kein Manko, sondern eine Qualifikation für die Seelsorge, deren Paulus sich rühmt (2 Kor 11,30) und für die er dankbar ist, weil sie ihm zu der Erfahrung verholfen hat: Wenn ich schwach bin, bin ich stark (2 Kor 12,10). Der Seelsorger darf der eigenen Armut nicht ausweichen, wenn er die paradoxe Erfahrung machen soll, daß solche Armut selig ist (Mt 5,3). Darum sieht Paulus in Abraham und Sarah, den beiden nicht mehr zeugungsfähigen alten Menschen, das Urbild der Glaubenden, die die Erfahrung machen, daß sich Gott in unserer Schwachheit als der Starke erweist, "der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft" (Röm 4,17). "Darum rühmen wir uns der Trübsale, weil wir wissen, daß die Trübsal Geduld wirkt, die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung; die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden, weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Hl. Geist, der uns gegeben worden ist" (Röm 5,3-5). Darum ist eine christliche Gemeinde ein heilendes Milieu - nicht weil die Wunden alle versorgt und die Schmerzen abgeschafft wären, sondern weil in ihr alle Verletzungen und Schwächen zu Chancen eines neuen Wachstums und zu Türen werden, die neue Perspektiven auf-tun. "Da sind nicht viele Weise dieser Welt, nicht viele Mächtige und Vornehme, sondern was vor der Welt töricht ist, hat Gott erwählt, um

die Weisen zu beschämen und was vor der Welt schwach ist, hat Gott erwählt, um das Starke zunichte zu machen" (1 Kor 1,26 f). Weil wir den Durchgang durch die eigenen Schwächen um Gottes Willen niemanden ersparen dürfen, der uns aufsucht, deshalb sind die Brüche in der eigenen Biographie eine unersetzliche Qualifikation für Seelsorge.

(3) Jetzt oder nie

Man kann alle diese Dinge einsehen, und doch den Augenblick verpassen, auf den es ankäme. Solange wir an dem Messias, der immer nur eine Wunde aufpackt, um sich verfügbar zu halten, nur die Selbstlosigkeit bewundern, haben wir die Geschichte noch nicht verstanden. Er ist nicht immer auf dem Sprung. Aber er ist immer bereit, sich anspringen zu lassen. Und darauf kommt es an, wie das Ende der Erzählung erkennen läßt:

"Als Rabbi Josua zum Messias hinkam, sagte er zu ihm: Der Friede sei mit dir, mein Meister und mein Lehrer!

Der Messias antwortete: Der Friede sei auch mit dir, Sohn des Levi!

Jener fragte: Wann kommst du?

Er antwortete: Heute!"

Nicht morgen, nicht nächstes Jahr, nicht wenn alles Elend dieser Welt aus ihr hinweggenommen ist, beginnt die Erlösung, sondern inmitten dieses Elends, genau dort, wo wir stehen. Selbst wer das Bild vom verwundeten Arzt als Leitbild einer seelsorglichen Spiritualität akzeptieren möchte, tut sich außerordentlich schwer anzunehmen, daß dieses erlösende Geschehen genau jetzt bereits beginnen soll - mitten in der eigenen Ratlosigkeit. Aber den Mut zur eigenen Schwachheit habe ich überhaupt nicht, wenn ich ihn nicht jetzt habe, genau in dem Augenblick, in dem ich mich als Seelsorger überfordert fühle. Genau dies ist ja erst der Ernstfall von Seelsorge, wenn ich mich nicht vorbereiten und auf die Probleme einstellen konnte, mit denen mein Gegenüber mich konfrontiert. Genau dann gilt es, nicht zu flüchten, sondern standzuhalten. Rabbi Josua Ben Levi hat das nicht verstanden, denn die Legende schließt:

"Als Rabbi Josua nun wieder zu Elias zurückkam, fragte der ihn:

Was hat denn der Messias gesagt?

Rabbi Josua antwortete: Er hat mich betrogen, denn er hat gesagt:

Heute komme ich! Aber er ist nicht gekommen.

Elias aber antwortete: Das hat er dir gesagt: Heute, wenn ihr meine Stimme hört! (Ps 95,7-9)"

4.24 Praktische Konsequenzen für die Bildungsarbeit

Persönlichkeitsbildung kommt nicht ohne Bilder aus. Besser als lange Qualifikationskataloge vermögen sie Orientierung zu geben, vorausgesetzt, sie werden nicht mißverstanden oder bloß appellativ mißbraucht. Auch das Bild vom verwundeten Arzt ist dagegen nicht gefeit. Es kann, wenn es absolut gesetzt wird, zur Glorifizierung und Mystifizierung des Mißerfolgs benutzt werden, als ob man ein schlechtes Gewissen haben müßte, wenn in der Seelsorge etwas locker und wie selbstverständlich gelingt. Es ist die Schattenseite aller Kreuzestheologie, daß sich depressiv veranlagte Leute hinter ihr verstecken und höchst erfolgreich um die Auseinandersetzung mit der eigenen depressiven Struktur herumdrücken können.

In Wahrheit wird dabei das Bild vom verwundeten Arzt halbiert: Die Entschlossenheit des Messias, heute und jetzt dazusein, ist mit der Wehleidigkeit (und Bequemlichkeit) falscher Leidensmystik nicht vereinbar.

Dagegen lassen sich aus unserer Erzählung noch mindestens zwei wichtige Imperative für die praktische Bildungsarbeit mit Seelsorgern ableiten.

(1) Persönlichkeitsbildung braucht Reflexion und Supervision

Das Bild vom verwundeten Arzt belegt auf seine Weise die These, daß die fruchtbarste Bildungsarbeit in der Seelsorge praxisbegleitend geschieht - durch eine Supervision, die dazu anleitet, Mißerfolge und unterschwellige schlechte Gefühle nicht einfach wegzustecken, sondern heraufzuholen und durchzuarbeiten, damit sie nicht länger aus dem Unterbewußten heraus stören oder unnötige Kräfte absorbieren. Als eines der besten Hilfsmittel zur Anschärfung der eigenen Wahrnehmungsfähigkeit gilt das Erfahrungsprotokoll (das Gesprächsprotokoll vom Krankenbett oder der Projektbericht in der Gemeindeförderung). Solche Protokolle - im gesamten Bereich der Sozialarbeit ein selbstverständliches Kontrollinstrument - haben in der Seelsorgsausbildung eine doppelte Funktion:

Erstens helfen sie mir durch die Niederschrift Abstand von meiner Arbeit und meiner Rolle zu gewinnen, d.h. den Ort, an dem ich jetzt stehe, die faktisch von mir vertretenen Werte, das Strickmuster meiner Konfliktlösungsversuche realistisch in den Blick zu bekommen. Nur wenn jemand sagen kann, wo er steht, kann er auch die Richtung angeben, wohin er gehen will. Ohne Ausgangspunkt gibt es keinen Weg.⁷⁾ Solche Be-

richte, in der Supervisionsgruppe besprochen, zeigen mir nicht nur, was ich erlebt habe, sondern auch, welche Anteile des Erlebten ich noch nicht an mich heranlassen kann. Alle unsere Wahrnehmung ist ja selektiv und das Selektionsprinzip ist das Bild, das wir von uns selber haben. "Wo ist aber der Realist, der fähig wäre, all seine Erfahrungen zu gestatten, seine Erfahrungen zu werden? Wer ist fähig, sein Glück und seine Traurigkeit, seine Haßgefühle und seine Gefühle der Zuneigung als etwas zu akzeptieren, das zu ihm selber gehört?"⁸⁾ Solange wir aber die eigenen Erfahrungen noch nicht wirklich zulassen können, können wir ihnen auch im anderen nicht angemessen begegnen. Was uns bei uns selber ängstigt, wird uns auch in Panik versetzen, wenn es uns als Problem eines anderen Menschen begegnet. Darum kann eine einzige dokumentierte und sorgfältig ausgewertete Erfahrung mich weiterbringen als Jahre, die angefüllt sind mit unverstandenen Erlebnissen.⁹⁾

Die zweite Chance des Protokolls liegt darin, daß es zum Ausgangspunkt eines neuen theologischen Fragens und Suchens werden kann, zu einer zweiten lebendigen Quelle der Offenbarung neben der Heiligen Schrift. Anton Boisen, der Begründer der amerikanischen Seelsorgsbewegung hat so den leidenden Menschen als lebendiges Dokument des Glaubens neben den "toten" Dokumenten der biblischen und kirchlichen Überlieferung zu studieren empfohlen, gerade den Grenzfall in der Seelsorge. Denn zum "Grenzfall" wird er ja in aller Regel erst dadurch, daß er die üblichen Lösungsmuster sprengt. Das heißt, nicht so sehr der andere, sondern ich bin mit meinem Latein am Ende. Nicht nur er, sondern ich gerate damit vor die elementaren Fragen: Was ist der Sinn dieses Lebens? Was ist hier Schuld und was ist hier Vergebung? Wer ist hier Gott und was ist Gott nicht?

Diese Fragen kann kein Seelsorger je hinter sich lassen (wollen). Darum "darf Seelsorge niemals auf eine gute Gesprächsführung beschränkt werden. Sie ist eine Weise Gott zu suchen - im Leben dessen, dem wir dienen. Das Paradox der Seelsorge besteht darin, daß wir den Gott, den wir bringen möchten, im Leben der Menschen finden werden, denen wir ihn bringen sollen. Nur wenn der Seelsorger lernt, die seelsorgliche Beziehung als eine vitale Quelle seines eigenen Glaubens und seiner eigenen Kontemplation zu betrachten, wird er die Erfahrung machen, daß er von denen betreut wird, die er betreut".¹⁰⁾ Was aber wird ihn mehr reifen lassen können als diese wunderbare Erfahrung, daß Gott ihm so entgegen kommt?

(2) Persönlichkeitsbildung bedarf der Geduld und des Gebets. Geduld ist vonnöten, weil es um einen Prozeß des Wachstums geht, der sich über das ganze Leben hin erstreckt. Wachstum aber braucht Zeit.

Geduld heißt griechisch *Hyponomé*, d.h. die Fähigkeit "darunter zu bleiben". Die Vorstellung, das Leben müsse kontinuierlich aufwärts gehen, und zwar rasch und ohne Umwege, ist eine Ideologie. Zum wirklichen Leben gehören Latenzperioden ebenso wie Wachstumsschübe, Ruhepausen so notwendig wie Aufbrüche. "Exodus in Ehren - aber ab und an brauche ich eine schöne Bank". Wer so sagen kann, verrät, daß er begriffen hat, was Glaube ist: die Befreiung vom Zwang, an sich selber glauben zu müssen (J. Moltmann). Er lernt anders mit der Zeit umzugehen und wird gerade so ein guter Seelsorger, weil er nun auch den andern die Zeit lassen kann, die sie brauchen - in wahrhaft "himmlischer" Geduld.

Ich kann die eigenen Wunden nicht schneller schließen, als sie selber heilen, aber ich kann sie vor dem aufdecken, der alle Wunden zu heilen vermag. Paul Gerhard¹¹⁾ läßt dazu in großartiger Einfachheit ein:

"Befiehl du deine Wege
und was dein Herze kränkt
der allertreusten Pflege
des, der die Himmel lenkt.

Was uns jetzt "kränkt", d.h. in der Mitte unserer Existenz, im "Herzen" krank macht, verliert seine würgende, verschlingende Gewalt, wenn wir zu glauben wagen, daß Gott uns nicht auf einen bestimmten Weg drängt, sondern mit uns nach dem Weg zu suchen gewillt ist, den wir wirklich gehen können:

Der Wolken Luft und Winden
gibt Wege, Lauf und Bahn,
der wird auch Wege finden,
da dein Fuß gehen kann."

Diesem Gott kann ich zutrauen, daß er über Mittel und Wege verfügt, an die ich nicht einmal zu denken wage - und so tritt auch das Grübeln zurück und an seiner Stelle erwacht das Gebet, die direkte Anrede Gottes:

Weg hast du aller allerwegen
an Mitteln fehlt's dir nicht;
dein Tun ist lauter Segen,
dein Gang ist lauter Licht.
Dein Werk kann niemand hindern,
dein Arbeit darf nicht ruhn,
wenn du, was deinen Kindern
ersprießlich ist, willst tun.

Aus solchem Bekenntnis wächst mir eine Gelassenheit zu, die auch den Horizont dessen aufzuhellen vermag, der sich mir als Seelsorger anvertraut. In der Gelassenheit, die mir im Gebet - wie immer das aussehen mag - zukommt, liegt für ihn die unaufdringlichste Einladung, sich selber zu verankern, auf eigenen Füßen zu stehen - und der Seelsorge nicht mehr zu bedürfen. "Ich weiß wohl, welche Gedanken ich über euch habe - Spruch Jahwes - Gedanken des Friedens und nicht des Verderbens. Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben" (Jer 29,3).

Anmerkungen:

- 1) H. Nouwen, *The wounded healer*, New York 1979. Da das Büchlein noch nicht ins Deutsche übersetzt ist, sollen seine Grundgedanken hier ausführlicher zum Zug kommen.
- 2) H. Schilling, *Von Beruf Seelsorger*, in: *Diakonia* 11 (1980) 306 ff.
- 3) *Sanhedrin-Traktat*; Nouwen 82.
- 4) C.G. Jung, *Die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*. *Gesammelte Werke* 11 (Olten 1971) 24-27.
- 5) H.E. Richter, *Fliehen oder Standhalten* (1976).
- 6) Nouwen 87.
- 7) H. Nouwen, *Creative ministry*, New York 1978, 59-61.
- 8) Ebda 38.
- 9) Ebda 61-65.
- 10) Ebda 63.
- 11) *Evangelisches Kirchengesangbuch* 294; leider wurde das Lied nur von einigen Bistümern in das *Gotteslob* aufgenommen.

4.3 Die Theorie der Einzelseelsorge

Weil wir uns in den folgenden Kapiteln mit einzelnen Situationen seelsorglichen Umgangs beschäftigen werden, kommt es nun darauf an, alle bisherigen Überlegungen in einen Standpunkt zu bündeln, der uns immer wieder als Ausgangspunkt oder Rückzugslinie dienen kann, wenn wir uns im folgenden in die verschiedenen "Frontabschnitte" des unmittelbaren Umgangs mit dem Notleidenden hineinbegeben. Eine solche reflexarbeitete und verantwortete Position nennen wir eine "Theorie. Was sie leistet, läßt sich mit verschiedenen Metaphern umschreiben; sie ist die Ausgangsbasis für alle folgenden Operationen, die Brille, durch die wir die Wirklichkeit anschauen werden, der Rahmen, in dem wir alle Einzelbeobachtungen einordnen werden. Sie stellt also den Versuch dar, die Prämissen unseres Handelns (soweit sie uns bewußt sind) vorweg zu formulieren, um sie transparent zu halten und das eigene Handeln kritisierbar zu machen.

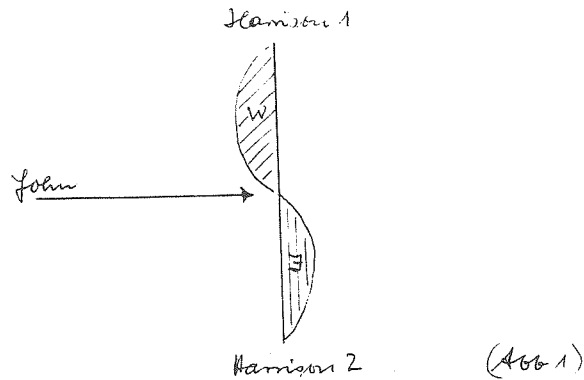
Wie solche Theoriebildung entsteht (4.31), unter welchen Bedingungen sie nützlich ist (4.32) und in welchen Denkschritten sie vorgeht (4.33) soll im folgenden am Beispiel der Theorie der Einzelseelsorge vorgeführt werden.

4.31 Wie entsteht eine Theorie der Seelsorge?

Wenn alles mit rechten Dingen zugeht, entsteht sie nicht am Schreibtisch, sondern in der Praxis selbst, im Nachdenken über die eigene Praxis (Re-flexion = zurückbiegen). Dieses nachdenkliche Durchdringen der eigenen Praxis geschieht heute auf dem besten methodischen Niveau in der Gestalt von "Supervision".

(1) Von der Seelsorge zur Supervision: Wie der Seelsorger den Einzelnen begleitet, so begleitet die Supervision den Seelsorger.

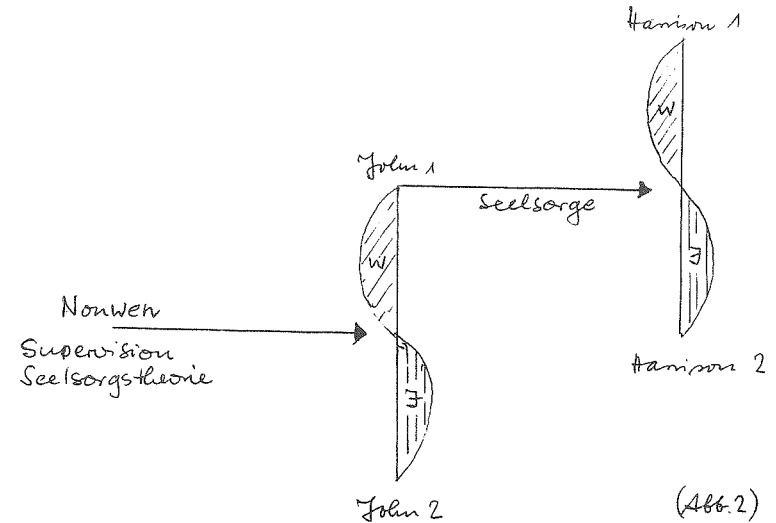
Kehren wir noch einmal zu unserem Fallbeispiel zurück: Harrison stirbt, John aber überlebt. Wie wird er seinen Mißerfolg verkraften? Wird er sich schwere Vorwürfe machen? Wird er aus seinem Versagen den Schluß ziehen, Krankenseelsorge sei nichts für ihn? Wird er in Zukunft instinktiv den Umgang mit Schwerkranken meiden?



Solange es noch keine Supervision gab, hat sich an solchen Mißerfolgserfahrungen manche Seelsorgerbiographie tragisch entschieden. Supervision sucht ernstzunehmen, daß nicht nur Harrison in einem Übergang von Heute nach Morgen steht, sondern auch John. Er will ja Seelsorger werden. Aber er kann dies nur, wenn er sich auf riskante Erfahrungen einläßt. Darin ist er dem Harrison sehr ähnlich. Darum braucht er, wie Harrison, einen Begleiter, der ihm hilft, den Übergang von Heute nach Morgen zu finden. Sein Begleiter ist der Supervisor H. Nouwen. Sinn der Supervision ist es, John in dem Wachstumsprozeß zu begleiten, in dem er steckt. Je sensibler John wahrnimmt, was ihm (an eigener Angst, an ungelöster Lebensproblematik) in der Gestalt des Harrison begegnet und je mutiger er zu intervenieren fähig wird, um so mehr wächst er im Glauben, weil er nun in der Berufsrolle selbst als Mensch und als Christ voll präsent zu sein wagt.

Supervision ist also Seelsorge am Seelsorger. Darum ist sie auch methodisch dem unmittelbaren Seelsorgsgespräch sehr ähnlich. Wie der Seelsorger John sich vom kranken Harrison erzählen läßt, wie er sich fühlt und im Hineinhören in die Erzählung des Kranken erspürt, wo dessen Ängste sitzen und wo er nach Hoffnung sucht, so läßt der Supervisor Nouwen sich vom

Seelsorger John erzählen, wie er sich im Gespräch mit Harrison gefühlt hat, welche Ängste er da bei sich selbst entdeckte und was er jetzt daraus machen will.



Zur Unterstützung der unmittelbaren Schilderung des John kann dabei ein Gedächtnisprotokoll dienen, das John von seinem Gespräch mit Harrison angefertigt hat (verbatim); es hat sich in der Praxis als außerordentlich einfaches und nützliches Hilfsmittel zur Bearbeitung der Rollenprobleme des Seelsorgers erwiesen.

Supervision ist also die methodisch kontrollierte Praxisbegleitung, die dem Seelsorger helfen soll, selber in seiner Berufsarbeit "Subjekt seiner Lebensgeschichte zu werden", d.h. den Übergang von Heute nach Morgen in einer Weise zu bewältigen, daß er dabei "wächst". Wachsen heißt ja, sich zunehmend seiner eigenen Möglichkeiten bewußt werden und sie einzusetzen wagen.

Dabei kann die Supervision ihre Aufmerksamkeit mehr auf den komplizierten Seelsorgsfall selbst richten oder mehr auf das methodische Verhalten des Seelsorgers in der Situation oder mehr auf die eigenen unbearbeiteten Personanteile des Seelsor-

gers und sein persönlich-spirituelles Wachstum. Solche Bündelung der Aufmerksamkeit nennt man "focussieren". Supervision kann einzeln oder in Gruppen geschehen; der Supervisor bedarf einer entsprechenden Ausbildung und sollte selbst auch mit dem besonderen Praxisfeld (zB. Krankenhaus, Gemeindearbeit, Drogenszene) beruflich Kontakt (gehabt) haben.

(2) Von der Erfahrung zur Theoriebildung: Geordnete, geprüfte, systematisierte Erfahrung verdichtet sich zur Theorie der Einzelseelsorge.

Die Erfahrungen, die John auf diese Weise macht und ordnet, verdichten sich zu einer Grundvorstellung von seiner Aufgabe: er beginnt zunehmend "durchzublicken" und verliert merklich an Angst, sich in neue Situationen einzulassen. Parallel zu seinem Sachverstand wächst also im Glücksfall auch seine soziale Kompetenz.

Theoriebildung ist also nichts anderes als die intellektuelle Seite der praktischen Fähigkeiten; sie will und soll nichts anderes sein als reflektierte, geprüfte zu bestimmten Grundüberzeugungen und Optionen verdichtete Praxis.

Die entscheidende Frage heißt freilich: Nach welchen Kriterien wird hier "geprüft"? Nach dem Erfolg? Aber was heißt Erfolg? War mein Besuch am Krankenbett erfolgreich, wenn ich nach 5 Minuten wieder glatt aus dem Zimmer herausgekommen bin? Ist es ein Erfolg, Patienten zu beruhigen oder mit ihnen zu beten? In welchem Maß soll das geschehen, um "erfolgreich" zu sein?

Solche Fragen machen deutlich, daß jede Theorie, die praxisrelevant sein (d.h. meinem Handeln Orientierung geben) will, in ihrem Kern Maßstäbe enthalten muß (sog. "normative Theorieanteile"). Zu diesen Maßstäben muß ich mich bekennen, wenn ich für mein Handeln Verantwortung übernehmen will; ich muß sie ändern, die mich nach dem Sinn seelsorglichen Handelns fragen, explizieren können. Dies fordern nicht zuletzt die Ohnmacht und das Leiden derer, die sich mir anvertrauen in der Hoffnung, Hilfe zu finden. Sonst ist der Ausbeutung ihrer Not durch die sog. "Helfer" Tür und Tor geöffnet.

Es ist also gerade die Subjektwürde der Armen, die uns zwingt, unser Handeln transparent zu machen: unsere Ziele und die Prämissen zu benennen, unter denen wir handeln. Insofern ist die Theoriebildung in der Praktischen Theologie ein Versuch, "Re-

chenschaft zu geben von unserer Hoffnung" (1 Petr 3,15) - im Blick auf ein ganz konkretes Praxisfeld. Das "Amt", das wir übernommen haben, entpflichtet nicht von solcher Rechenschaft, sondern verpflichtet gerade dazu: "Weil wir unser Amt durch das Erbarmen Gottes empfangen haben, haben wir keinerlei Furcht mehr. Wir haben allen Heimlichkeiten abgesagt, derentwegen man sich schämen müßte. Wir sind nicht arglistig und verfälschen nicht Gottes Wort, sondern empfehlen uns vor Gott jedem menschlichen Gewissen dadurch, daß wir die Wahrheit offenlegen" (2 Kor 4,1-3).

4.32 Unter welchen Bedingungen ist Theoriebildung nützlich?

(1) Je praxisnäher sie ist!

Praxisnähe meint: Die Theorie muß wirklich taugen, das Praxisfeld, in dem ich stehe, aufzuhellen und die Schwierigkeiten, unter denen ich mich vorfinde, zu erklären. Dazu muß die Theorie realitätshaltig sein, d.h. aus der Praxis selbst gewonnen worden sein. Sie muß auch revidierbar sein, d.h. so konkret und praxisnah, daß sie durch Praxiserfahrungen (partiell) widerlegt und schrittweise verbessert werden kann.

Solche Praxisnähe wächst, je mehr die Theorie die Bedingungen zu benennen vermag, unter denen sie Geltung beansprucht. Darum wird gute Theorie oft in Hypothesenform angeboten; umgekehrt: je weniger Bedingungen angegeben werden, um so skeptischer darf man sein, daß diese Theorie überhaupt etwas Relevantes zu erklären vermag.

Wir müssen also das Verhältnis von Theorie und Praxis als dialektische Beziehung begreifen: einerseits ist die Praxis früher als die Theorie und bleibt immer die kritische Instanz und der Härtestest für die Theorie; andererseits steckt in aller Praxis bereits ein (wenn auch wenig expliziertes) theoretisches Vorverständnis. Die vielfältig beobachtbare Feindseligkeit und gegenseitige Mißachtung von Theoretikern und Praktikern ist selber als ein sehr bedenkliches Krankheitssymptom zu bewerten. Es erklärt sich daraus, daß die Praxis der Seelsorge (Gemeinde, Krankenhaus) und das Nachdenken über diese Praxis (Universität, Ordinariat) institutionell zu weit auseinandergerückt sind - zum Schaden von beiden. Die beidseitigen Witzelein und Abwer-

tungstendenzen sind nur scheinbar ein Ausdruck von Überheblichkeit; in Wahrheit vielleicht ein Ausdruck des Schmerzes und der Ohnmacht, die jedoch nicht eingestanden werden, sondern sich in Aggressivität umsetzen.

(2) Je allgemeingültiger sie ist!
Sosehr es wahr ist, daß alle gute Theorie aus der Praxis erwachsen muß, so wenig darf das dazu führen, daß für jedes Praxisfeld oder gar jede Situation der Praxis eine eigene Theorie entwickelt wird; sonst sieht man bald vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr. Vielmehr ist es gerade eine Aufgabe guter Theoriebildung, benachbarte Praxisfelder vergleichbar zu machen dadurch, daß man sie in eine gemeinsame übergreifende Perspektive hineinrückt. Darum sind Theorien um so besser, je allgemeingültiger sie sind, d.h. je mehr Praxisfelder sie zu erschließen vermögen. Darum geht die Praxisforschung so vor, daß sie von einzelnen Hypothesen zu sog. Theorien mittlerer Reichweite voranschreitet und diese schließlich in Dachtheorien zu verankern sucht. In diesem Sinn versuchen wir in den folgenden Kapiteln hypothesenartige Standpunkte zu einzelnen Grundsituationen der Seelsorge zu entwickeln (sog. "Basisaxiom" für den Umgang mit den Fremden, den Ratsuchenden, den Schuldig gewordenen, den Kranken) und fassen diese Basisaxiome in einer Theorie der Einzelseelsorge zusammen, die ihrerseits mit einer Theorie der Verkündigung und einer Theorie des Gemeindeaufbaus harmonisiert (Theorien mittlerer Reichweite). Diese wiederum versuchen wir in einer praktisch-theologischen Handlungstheorie (als Dachtheorie) zu verankern.

4.33 Wie denkt und argumentiert Praktische Theologie?

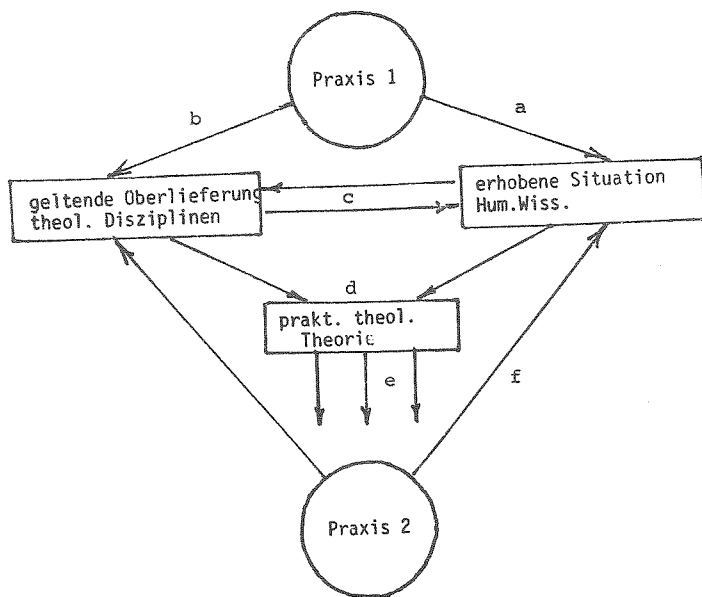
(1) Die Praktische Theologie umfaßt heute ein Fächerbündel, das sich erst in der Aufklärung aus den übrigen theologischen Disziplinen entwickelt hat. Auslöser war die Religionskritik der Aufklärung, die gerade ihre Schärfe dadurch bezog, daß sie den Widerspruch zwischen kirchlicher Praxis und theologischer Theorie als bewußte Täuschung denunzierte. Insofern wohnt der Praktischen Theologie von Anfang an ein reformerischer Elan inne, der auf eine Stimmigkeit zwischen Theorie und Praxis hindrängt.

(2) Wie die biblischen Wissenschaften durch die Entwicklung der historisch-kritischen Forschungsmethoden im 19. Jh. entscheidende Impulse empfingen, so hat die Praktische Theologie durch die Entwicklung der modernen Humanwissenschaften im 20. Jh. ein neues wissenschaftliches Selbstbewußtsein entwickelt, d.h. Methoden ausgearbeitet, nach denen sie als Theologie vorgeht und das innertheologische wie das interdisziplinäre Gespräch anregen will.

(3) So wie sich in der Exegese nach der Literaturkritik die Formgeschichte, die Redaktionsgeschichte, die strukturalistische oder die materialistische Exegese als unterschiedliche methodische Ansätze etabliert haben, gibt es inzwischen auch in der Praktischen Theologie verschiedene theoretische "Ansätze". Unter ihnen gebe ich dem handlungstheoretischen Ansatz den Vorrang, weil er die größte Praxisnähe mit der größten Allgemeingültigkeit zu verbinden verspricht (siehe dazu Vorlesung "Selbstvollzug").

(4) Der Argumentationsgang des handlungstheoretischen Ansatzes
Wir beginnen immer induktiv bei dem, was "läuft", d.h. ganz exakt bei den Interaktionen der Subjekte, die da miteinander (mehr oder weniger gut) umgehen (meist bilden ja ohnehin "Störungen" auf dieser Ebene den eigentlichen Denk-anstoß!). Um von dieser herrschenden Praxis zu einer künftigen besseren zu kommen, versuchen wir einerseits mit Hilfe der Humanwissenschaften so genau wie möglich die gegenwärtige Situation und ihre verschiedenen Faktoren zu erfassen, andererseits mit Hilfe der Theologie uns auf unsern eigentlichen Auftrag in dieser Situation zu besinnen; indem wir in dieser Weise sowohl die Prämissen wie die Ziele unseres Handelns erfaßt und miteinander ins Gespräch gebracht haben, gewinnen wir einen Standpunkt (Theoriebildung) von dem aus wir einzelne Impulse zur Verbesserung der Praxis von Morgen formulieren können.

Dieser Argumentationsgang liegt den folgenden Einzelkapiteln zugrunde.



4.34 Die wissenschaftstheoretischen Probleme in der Praktischen Theologie

Wie die Seelsorge den Einzelnen im Übergang von Heute nach Morgen begleitet und die Supervision den Seelsorger in seinen eigenen Übergängen, so hat die Praktische Theologie die Praxis der Kirche insgesamt bei ihrem Übergang von Heute nach Morgen kritisch zu begleiten.

Seelsorgstheorie kann die seelsorgliche Praxis nur dann im Übergang nach Morgen begleiten, wenn sie die beiden Phasen seelsorglichen Handelns (Wahrnehmung und Intervention) und die beiden Dimensionen seelsorglichen Handelns (die horizontale und die vertikale Dimension) reflektiert, d.h. zunächst einmal sauber trennt.

Die möglichst differenzierte Erfassung der horizontalen Dimension ist Aufgabe der Humanwissenschaften; die adäquate Beschreibung der vertikalen Dimension ist die Aufgabe von (Religionsphilosophie und) Theologie. Also muß die Praktische Theologie zunächst diese beiden verschiedenen Perspektiven ernstnehmen und wir haben bislang (s.o. Kap. 2 u. 3) bereits gesehen, wie fruchtbar dieser Perspektivenwechsel ist:

Die humanwissenschaftliche Analyse (a) heutiger Einsamkeit hat uns nicht nur geholfen, uns selbst besser zu verstehen (d.h. unsere Primärbeobachtungen geordnet und präzisiert), sondern uns zugleich angeregt, nun auch die eigene Glaubens-tradition (b), aus der wir kommen und die soviel älter ist als das Datenmaterial heutiger sozialwissenschaftlicher Analyse (c), daraufhin zu befragen, wie wir mit diesen unseren Erfahrungen umgehen sollen, ob wir flüchten oder standhalten sollen. Dabei haben wir gemerkt, daß hier eine Menge Erfahrungen gespeichert sind (= Weisheit), die uns im Übergang von Heute nach Morgen zumindestens als Anhaltspunkt für unsere eigene Entscheidung dienlich sein können.

Seelsorgstheorie muß, nachdem sie die humanwissenschaftliche und die theologische Perspektive zunächst getrennt ausgearbeitet hat, wieder in einen Rahmen zurückführen (d), der sprachlich so verfaßt ist, daß er von den Humanwissenschaften und der Theologie verstanden werden, humanwissenschaftlicher und theologischer Forschung dienen kann (= Basisaxiom).

In diesem Basisaxiom verdichtet sich also gewissermaßen die gesamte bisherige Denkarbeit und formuliert den Standpunkt, von dem aus die praktischen Handlungsimpulse begründbar sind. Nur wenn wir lernen, die Prämissen unserer praktischen Impulse zu formulieren, kommen wir über eine billige Rezeptepastoral hinaus. Unsere Impulse (e) werden nämlich an unserem Basisaxiom überprüfbar, einem Standpunkt, den man dann bejahen oder ablehnen kann, zu dem diese Impulse aber in einem inneren logischen Verhältnis stehen.

In den folgenden Kapiteln werden wir solche Basisaxiome für jede seelsorgliche Tätigkeit gesondert formulieren (für die Krankenseelsorge, für den Sterbebeistand, für die Trauerhilfe usw.). All diesen einzelnen Basisaxiomen zugrunde liegt in dieser Vorlesung das Konzept von Seelsorge als Begleitung. Lesen wir das Modell von rechts nach links, so symbolisiert es die beiden Dimensionen der Seelsorge (Humanwissenschaften und Theologie); lesen wir es von oben nach unten, so symbolisiert es die beiden Phasen (Wahrnehmung und Intervention). Natürlich muß auch die neue Praxis (Praxis 2) diesem Reflexionsprozeß wieder unterworfen werden und führt aufgrund der neuen Erfahrungen zu einer Korrektur der Theorie und zu einer entsprechenden Anpassung der Impulse an die neue (verbale) Ausgangslage (nach Art eines Regelkreises).

Teil II: Seelsorgliche Umgangsformen

Der Titel dieses zweiten Teiles ist auf provokative Weise doppelsinnig. Einerseits möchte er festhalten, daß der Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion genau die Interaktionsprozesse sind, in denen wir miteinander umgehen, uns gegenseitig in unseren Lebensmöglichkeiten beschädigen oder freisetzen. Andererseits möchte er nicht nur beschreiben, sondern auch provozieren: Wir sprechen ja von guten oder schlechten Umgangsformen und meinen damit die "Manieren". Es geht uns im folgenden in der Tat um die pastoralen Manieren (und nicht um eine möglichst tiefsinnige theologische Legitimation, die uns erlauben würde, uns über unsere schlechten Manieren hinwegzutrusten). Gute Manieren legitimieren sich selbst: Sie erweisen sich als ein erlösender Umgangsstil. Schlechte Manieren disqualifizieren sich selbst und sind nicht durch verbale Legitimationsversuche zu retten, entlarven solche Legitimationsversuche vielmehr als Ideologie, d.h. als interessenbedingter Überbau zur Aufrechterhaltung eines Machtanspruchs, der von der Praxis längst nicht mehr gedeckt wird und auch den zerstörerischen Charakter dieser Praxis nur noch schlecht verbergen kann. Indem wir uns auf die seelsorglichen Umgangsformen konzentrieren, wollen wir uns an der praktischen Bedeutung unserer Überlegungen für einen verbesserten Umgangsstil mit Ratsuchenden, Schuldiggewordenen, Sterbenden messen lassen.

Inhaltlich erinnern die folgenden Kapitelüberschriften an die sog. "Werke der Barmherzigkeit" wie sie seit der Väterzeit im Anschluß an Mt 25,34-46 in der Verkündigung der Kirche und dann besonders in der Moraltheologie besprochen worden sind. Dieser Zusammenhang ist nicht zufällig, sondern beleuchtet das (oben in Kap. 4 besprochene) Verhältnis von Nächstenliebe (christlicher Praxis) zu Seelsorge (pastoraler Praxis). Wie besonders in der Einführungsvorlesung (Selbstvollzug der Kirche, Kap. 5) herausgearbeitet, vertrete ich den Standpunkt, daß alles pastorale Handeln sich inhaltlich am christlichen Handeln auszurichten hat, dem es dienen will. Konkret: Wie ein Seelsorger mit dem Kranken umgehen soll, kann er nicht an dem Krankenhaus ablesen, in dem er arbeitet, sondern nur an den Maßstäben, die im Evangelium als christlicher Umgang mit der Krankheit und mit

den Kranken von Jesus vorgelebt worden sind. Professionelle Seelsorge darf darum ihre Handlungsorientierung nicht von dem institutionellen Rahmen her gewinnen, in dem sie arbeitet, sondern muß zurückgreifen auf die Elementargesetze christlichen Umgangs, wie sie - gegenüber Notleidenden - als Maßstab in der Gerichtsrede Jesu unmißverständlich ausgesprochen sind.

Wenn dabei die katechetische Überlieferung der Kirche allmählich sieben leibliche Werke der Barmherzigkeit (Krankenbesuch, Durstige tränken, Hungernde speisen, Gefangene befreien, Nackte kleiden, Versprengte sammeln) von sieben geistlichen Werken der Barmherzigkeit zu unterscheiden verstand (beraten, zurechtweisen, belehren, trösten, vergeben, ertragen, fürbitten), so mag man dahinter eine langsame Ausdifferenzierung von Diakonie (Sozialarbeit) und Seelsorge (als individuelle Begleitung) erkennen; beide wurzeln jedoch in derselben Grundhaltung des Erbarmens, wie wir sie als überraschenden Grund in Gott selber erkennen konnten (s.o. Kap. 3)

5. Die Fremden beherbergen

Es mag überraschen, daß wir die Serie seelsorglicher Grundsituationen mit der Begegnung mit den Fremden eröffnen. In Lateinamerika würde man vielleicht die Speisung der Hungrigen oder die Befreiung der Gefangenen an den Anfang rücken. Ob der Akzent, den wir hier setzen, angemessen ist, wird sich herausstellen.

5.1 Ausgangspunkt: Die Fremden als Störenfriede in Kirche und Gesellschaft

Der Umgang mit dem Fremden ist immer schon ein kulturelles Problem gewesen; er wurde immer ambivalent erlebt: als verheißungsvoll und risikoreich. Er ist im Rahmen der verschärften Wirtschaftslage in den letzten Jahren zu einem gesellschaftspolitischen Problem erster Ordnung aufgerückt. Die Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit wachsen mit den wirtschaftlichen Engpässen und zwingen die Politiker zu einer defensiven Gesetzgebung. Die Kirchen fühlen sich zu Stellungnahmen und sozialem Engagement für die Fremden herausgefordert, entdecken aber zu-

Tote begraben

gleich, daß sie selber das Problem bislang zuwenig politisch begriffen haben und im Kirchenvolk zuwenig moralische Reserven für eine gute politische Lösung mobilisieren können. Ja, die verschärfte Diskussion über Vorurteilsstrukturen und Marginalisierungstendenzen bringen der Kirche zu Bewußtsein, daß sie sich selber auch schwer tut im Umgang mit den Fremden: den Jugendlichen, die sich in der Kirche fremd vorkommen, den Fernstehenden, die Kardinal Höffner treffend als "Kirchenfremde" charakterisiert hat oder auch nur auf Gemeindeebene in der Integration der Neuzugezogenen in den Ortskern (was in unseren Dörfern fast nirgends gelingt). Liegt in der Wahrnehmung der Fremden als "Störenfriede" die Chance, unsere eigene Aufgabe als Kirche in dieser Gesellschaft neu zu begreifen?

5.2 Humanwissenschaftliche Analyse: Wir leben in einer Welt der Fremden

Was wir als Störung erleben, ist nicht ein Randphänomen, sondern ein Symptom dafür, daß wir in einer Welt der Fremden leben, einer Welt von Menschen, die unterwegs sind - geschäftlich oder im Rahmen ihrer Ausbildung, als Touristen, Soldaten, Gastarbeiter, Flüchtlinge oder Auswanderer -. Jedenfalls aktuell abgetrennt von ihrer Heimat, ihrem kulturellen sozialen Hinterland, von ihren Familien und Freunden, damit aber auch abgetrennt von ihrer Biographie, ihrer eigenen Vorgeschichte und so auch von ihrem Gott. (Wir machen uns ja viel zu wenig klar, wie wenig wir gewissermaßen aus dem Stand heraus an Gott denken, sondern in der Form der Erinnerung, der Fortschreibung unserer von Kind an religiös geprägten Biographie.) Wir leben in einer Welt der Fremden, weil ja längst herausgearbeitet werden konnte, daß die Vereinsamung des modernen Menschen in weitem Umfang eine Folge der horizontalen und vertikalen Mobilität in unserer Ge-

sellschaft ist, einer Mobilität, die wir uns nicht aussuchen können, sondern die ihrerseits Ausdruck des umfassenden sozialen Wandels ist. Wenn ich lernen, weiterkommen, Arbeit finden will, muß ich mich immer wieder aus Milieus, in die ich mich eingelebt hatte, herauslösen und Anschluß an neue Gruppen suchen. Wenn solcher Anschluß nicht gelingt, weil ich ihn aufgrund meiner Ausgangsbedingungen nicht schaffe, sprechen wir von Unterprivilegierung; wenn er mir von dem erstrebten Milieu her mutwillig versagt wird, von Diskriminierung. Beides sind weitverbreitete Formen der Vereinsamung in unserer Gesellschaft, die zusammen mit anderen Phänomenen wie den Distanzierungsbedürfnis der Menschen in den Ballungsgebieten dazu führen, daß wir tatsächlich in einer Welt von Fremden leben.

Darüber ist gewiß auf der einen Seite die Toleranz gegenüber einander gewachsen, aber auch die Feindseligkeit, das Mißtrauen, die Vorsicht gegenüber dem andern. Wir müssen immer mehr Geld und Personal einsetzen zum Schutz unseres Eigentums, unserer Politiker, unserer Flughäfen; die "innere Sicherheit" wird zu einem politischen Thema erster Ordnung. Aber auch auf der sozialen Mikroebene von Klassenzimmern und Lehrwerkstätten wächst die Feindseligkeit mit dem Konkurrenzdruck; das Gespenst der Arbeitslosigkeit treibt mittlerweile auch Seminarteilnehmer und Fakultätsmitglieder dazu, sich gegenseitig zu blockieren und um das Ziel gemeinsamer Arbeit zu bringen, weil sie sich nur mehr als wechselseitige Bedrohung ihrer intellektuellen und beruflichen Zukunft erleben können. Die hohen hochschulpolitischen Reformvorstellungen vom herrschaftsfreien Diskurs und vom teilnehmerorientierten Lernen brechen in dieser Atmosphäre der Feindseligkeit lautlos zusammen: Der Mensch ist des Menschen Feind.

Es ist hilfreich, sich klarzumachen, daß hier keine neue, sondern eine uralte, archaische Angst aufbricht. In allen alten Kulturen ist der Fremde zuerst einmal Feind, derjenige, der von außen her plötzlich im überschaubaren Kosmos des eigenen Lebensraumes auftaucht und diesen Kosmos schon dadurch in Frage stellt, daß er anders ist als "wir": anders

gekleidet, einer anderen Sprache mächtig, anderen Göttern untertan. Ganz frühe Kulturen vernichten darum den Fremden schonungslos und noch im Lateinischen gibt es nur das Wort *hostis*, das zugleich den Fremden und den Feind meint. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß die antike und biblische Gastfreundschaft keinesfalls dem naturwüchsigen Edelmut der sogenannten unverdorbenen Naturvölker entspringt, sondern eine Kultur des Umgangs mit dem Fremden darstellt, ein Gastrecht, das die eigenen Aggressionen gegenüber dem Fremden bändigt und kanalisiert. Tiefenpsychologisch muß man sagen: Weil der Fremde Vernichtungswünsche weckt, ist er tabu, steht er unter dem Schutz der Götter. Darum entwickeln diese Kulturen ein Gastrecht; darum bedeutet bei den Griechen "XENOS" zugleich der Fremde und der Gast!

Natürlich stehen auch dahinter lange kulturelle Erfahrungen im Umgang mit dem Fremden, Erfahrungen, aus denen man lernt, daß es nützlicher sein kann, den Fremden nicht zu töten, sondern von ihm zu profitieren, Informationen, Waren und Schwiegertöchter untereinander auszutauschen. Und wo sich solche Gastlichkeit ausbildet, setzt sie dann auch kostbare menschliche Züge frei: wie Abraham (in Gen 18,1-10a) die drei Fremden herbeikomplimentiert, ihre erschöpften Füße umsorgt, im Zeit verschwindet, um die alte Sarah auf Trab zu bringen, schließlich in der Manier des vollendeten Gastgebers mit Kalbfleisch, Sauermilch und frischer Milch die Fremden bewirtet, die sich unter dem Baum gütlich tun - das ist vollendet Gastronomie und zugleich eine prächtige Mischung von Neugier, Verhandlungstaktik, Freude am Leben und Zeit zu leben. Ein solcher Text macht schlagartig sichtbar, wieviel Menschlichkeit wir alle eingebüßt haben, seit wir in unserer arbeitsteiligen Gesellschaft darauf verfallen sind, das Problem der Fremden durch professionelle Gastgeber zu lösen: durch Hoteliers und Herbergsväter für jedes Anspruchsniveau, bis hinunter zum Sozialarbeiter, der das städtische Fremdenasyl betreut. Schlecht ist diese Entwicklung nicht deshalb, weil die Professionellen des Fremdenverkehrs ihre Sache schlecht machten, sondern weil die professionelle Gastfreundschaft gewissermaßen ihren Mutterboden eingebüßt hat, die Kultur des Umgangs mit dem Fremden

als ein Stück Lebenskunst im Alltag von uns allen.

Gastfreundschaft als Haltung von Christen, Gemeinden und Seelsorgern versteht sich als bewußte Alternative zu der Gesellschaft, in der wir leben. Sie geht davon aus, daß den Menschen in dieser hektischen Welt nichts so gut tut wie ein Platz, an dem sie verschnaufen, Atem holen, das Visier hochklappen, die Selbstverteidigung einstellen, die Waffen ablegen können, weil sie spüren: hier brauche ich nicht schon wieder etwas zu bringen, hier darf ich mich gehenlassen, ohne Angst haben zu müssen, daß mir dies wieder zum Nachteil gerät. Wo Seelsorge sich als Gastfreundschaft versteht, wird sie plausibel als Geste der Menschenfreundlichkeit, als Versuch der Rettung des Menschen, als Angebot der Erlösung. Wo eine Kirche begreift, daß die sogenannten Fernstehenden - Kardinal Hoeffner hat dafür jetzt den treffenden Ausdruck "die Kirchenfremden" geprägt - daß diese Kirchenfremden in einer Welt der Fremden der Normalfall und nicht die Ausnahme stellen, könnte eine Gastfreundschaft "ohne Hintergedanken" (2 Kor 4,6) ein erster Schritt aufeinander zu sein. Gastfreundschaft, wie ich sie in der Kommunität von St. Maur erlebt habe, könnte unsere Gemeinden wieder zu einem "Brief Christi" machen, "erkannt und gelesen von allen Menschen, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem lebendigen Geist Gottes, geschrieben nicht auf Tafeln aus Stein, sondern auf Tafeln aus Fleisch" (2 Kor 3,3). Ich denke aber, Seelsorge muß in diesem Sinne allgemein verständlich, mit dem Lebensgefühl der Menschen vermittelbar sein, wenn wirklich der alte Seelsorgsgrundsatz noch gilt, daß das Heil der Menschen das oberste Gesetz der Seelsorge ist. Gastfreundliche Seelsorge verzichtet darauf, sich durch Rekurs auf Mysterien zu legitimieren; sie benennt die Maßstäbe, an der man sie messen kann. Sie entzieht sich nicht schlaue der Kritik der gesellschaftlichen Öffentlichkeit oder der einschlägigen Humanwissenschaften. Sie setzt sich dieser Kritik aus und hält ihr stand.

Auf der anderen Seite legitimiert sie sich aber auch nicht von der Gesellschaft und den Gesellschaftswissenschaften her, sondern begründet sich - im Unterschied zur Beratung - mit dem Begriff der Gastfreundschaft tief in der biblischen und christlichen Überlieferung.

5.3 Das Erbe der Bibel: Gastfreundschaft ist tief in der christlichen Tradition verwurzelt und bindet die Tätigkeit des professionellen Seelsorgers zurück an die Grundstruktur christlichen Handelns.

Wenn wir in unsere Überlieferung zurückfragen, begegnet uns Gastfreundschaft - das ist gewissermaßen der äußerste katechetische Zipfel, an der wir sie zu fassen bekommen - in der Reihe der "sieben Werke der leiblichen Barmherzigkeit" (im Anschluß an Mat 25 und Tob 1,17 formuliert). Aber solche katechetische Systematisierungen sind ja immer ein Symptom dafür, daß der ursprüngliche Sitz im Leben in Vergessenheit geraten ist. Dieser soziale Kontext wird erst sichtbar, wenn wir uns zwei Zeugnissen der neutestamentlichen Gemeindekatechese zuwenden.

In Röm 12,13 erscheint die Gastfreundschaft als Ausdruck jenes alternativen Lebensstils, den die Christen in der Kraft des Geistes entwickeln: "Und richtet euch nicht nach dieser Welt, sondern wandelt euch um durch die Erneuerung des Sinnes, um durch Erfahrung zu lernen, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene. Nehmt euch der Bedürfnisse der Heiligen an; pflegt die Gastfreundschaft! Segnet die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht!" (Röm 12,2. 13 f). Die Gastfreundschaft der frühen Gemeinden ist nicht eine private Übung der Werke der Barmherzigkeit, sondern ein Stück des neuen Milieus, das entsteht, wo die Gottesherrschaft Platz greift. Sie ist eines der Merkmale, an denen die Kirche Christi erkennbar ist: "einig, heilig, katholisch, apostolisch und gastfreundlich". Die frühe Kirche ist ja eine "Kirche in den Häusern"; ohne die Gastfreundschaft ungezählter einzelner Christen und früher Christengemeinden ist die Ausbreitung des Glaubens in den ersten Jahrhunderten überhaupt nicht denkbar. Auf der praktizierten Gastfreundschaft, die dazu führt, daß die ersten Stadtgemeinden zu den ersten Organisatoren von Hospizien und Volksküchen werden, beruht ein Stück der Faszination des Christentums in der antiken Welt. Diese Gastfreundschaft ist riskant; es gibt ja noch keine Personalausweise und keine Polizeikontrollen. Sie wird gewagt aus einer Solidarität mit dem Fremden, die bis tief in die geistliche Haltung der frühen Christengemeinden hineinragt: sie selber fühlen sich als Fremde

und Beisassen, außerhalb des Schutzes, den Bürgerrechte zu gewähren vermögen; denn ihr Bürgerrecht ist "in den Himmeln" und von dort erwarten wir auch als Heiland den Herrn Jesus Christus" (Phil 3,20). Diese Gastfreundschaft ist also Ausdruck einer eschatologischen Frömmigkeit, Praxis einer Kirche, die davon überzeugt ist, hier "keine bleibende Stätte" zu haben (Heb 13,14), Umgangsform von Menschen, die sich im Rückgriff auf das Alte Testament neuerlich als wanderndes Volk Gottes begreifen und deshalb auch ein Stück der alttestamentlichen Kultur des Umgangs mit dem Fremden in die eigene Gemeindeethik aufnehmen: "Achtet auf den Fremden, der unter euch lebt. Ihr wißt doch, wie es dem Fremden zu Mute ist. Ihr wart doch selber Fremdling in Ägypten" (Ex 23,9).

Auf diese alttestamentlichen Erfahrungen greift auch Hebr 13,1 zurück und macht damit sichtbar, wie wenig biblische Gastfreundschaft auf ein Werk der Barmherzigkeit reduzierbar ist: "Vergeßt nicht die Gastfreundschaft; durch sie haben manche Engel beherbergt und wußten es nicht". Gastfreundschaft ist nicht ein Mittel, heilig zu werden, sondern dem Heiligen zu begegnen. "Bei der Eiche Mamres während er am Eingang seines Zeltes saß, als der Tag am heißesten war" (Gen 18,1) ist es ja Jahwe selbst, der dem Abraham erscheint. Über der Gastfreundschaft, die er drei Fremden erweist, empfängt er die ersehnte Verheißung: die alte Sarah, die nur lachen kann, als sie dies im Innern des Zeltes mit anhört, erhält die Zusage, übers Jahr den Sohn zu gebären, auf den Abraham ein Leben lang gewartet hat. So erfüllt sich in der Abraham-Erzählung, wovon viele Mythen zu erzählen wissen: im Fremden begegnet uns Gott. Auf diesem Hintergrund sagt Jesus: "Ich war fremd und ihr habt mich beherbergt" (Mat 25,36). Weil der Fremde, der auf mich zukommt, ein geheimnistiefter Abgrund ist, abgründig wie Gott selbst und sein Ebenbild - ist er ein möglicher Ort der Offenbarung Gottes. Hier, im Respekt vor der Andersartigkeit des anderen, kann ich "durch Erfahrung lernen", wer Gott ist und was er von mir will und so gerate ich selbst in jenen Prozeß der Veränderung, der meinen "Sinn erneuert" (Röm 12,13).

Ob nicht darin der Grund zu suchen ist, warum aus dem Gesamt der Weihnachtsgeschichte kein Detail einen so breiten Widerhall in der Frömmigkeit des Volkes gefunden hat, wie das Motiv der Herbergssuche? Was anders als die Sorge, noch einmal Gott im Fremden verfehlen zu können, steht hinter dem alten Brauch der Eifelbauern, während der Heiligen Nacht müsse ein Licht im Hause brennen und eine Tür die ganze Nacht über offenbleiben?

Und was für die Weihnachtsgeschichte gilt, gilt in anderer Weise für die Ostererzählungen: keine Geschichte hat in der Ikonographie mehr Resonanz gefunden als die Erzählung vom Weg nach Emmaus, auf dem sich der Fremde zugesellt, der sich dann als der Auferstandene offenbart. Und der dann aus der Rolle des Gastes in die des Gastgebers überwechselt.

Fassen wir auch diesen Befund zusammen, so stellt sich christliche Gastfreundschaft als Sozialgestalt frühchristlicher Hoffnungsspiritualität dar. In dieser neuen Exodusgemeinde, die sich unter die Heiden zerstreut, ist die Gastfreundschaft ein Ausdruck der Solidarität "in der Trübsal und im Ausharren auf das Kommen des Reiches in Jesus Christus"

(Offb 1,9). Sie wird nicht nur als Tat der Barmherzigkeit, sondern - darin - als Chance der Gottbegegnung begriffen, wobei in großer Freiheit offenbleibt, ob Gott in der Gestalt des Fremden oder in der Gestalt des Gastgebers erscheint - wie in den Gleichnissen Jesu, wo er die Fremden, Armen und Krüppel von den Landstraßen hereinholt (Luk 14,21 f) oder den Knechten, die er bei seiner Wiederkunft wachend findet, verheißt, er selber werde "sich gürten, sie Platz nehmen heißen und selber umhergehen und sie bedienen" (Lk 12,37), wie das Jesus nach dem Johannis-Evangelium in der Stunde seines Abschieds tat (Joh 13,1-15).

Gott als Fremder und Gott als Gast - begreifen wir, daß uns mit dem Wegbrechen der Gastfreundschaft in unserer Gesellschaft eine elementare Chance verlorengegangen ist, Glaubenserfahrung zu machen? Daß sich nicht nur die Chancen vermindert haben, spontan und kreativ zu leben, sondern auch dem Gott zu begegnen, der nicht von uns selbst erdacht und gemacht ist, nicht Gott nach unserem Bild und Gleichnis, nicht wieder nur der Familiengötze, der auf unserem Hausaltären Platz hat?

5.4 Theoretisches Basisaxiom: Indem wir Seelsorge als Gastfreundschaft verstehen, antworten wir nicht nur auf unsere durch Mobilität und Entfremdung gekennzeichnete gegenwärtige Welt, sondern verankern wir Seelsorge theologisch in dieser biblischen und frühkirchlichen Erfahrung, interpretieren wir Seelsorge als einen Prozeß, in dem sich uns Gott nahe gibt, und zwar unverfügbar: bald in der Gestalt des Fremden, der an die Tür klopft und bald in der Gestalt des Seelsorgers, der sie öffnet.

Damit wird aus der innersten eigenen Glaubenstradition - und nicht nur in Rücksichtnahme auf ein modernes fundamentaldemokratisches Bewußtsein - jedes Machtgefälle zwischen Gastgeber und Fremden, zwischen Seelsorger und Klient abgebaut: Gott ist nicht an den hierarchischen Instanzenweg gebunden; er spricht nicht nur durch den Seelsorger, sondern auch zum Seelsorger durch den, der ihm gegenübertritt. Deshalb ist das Hören so entscheidend für die Seelsorge - nicht nur als Ausdruck der Bereitschaft, wahrzunehmen, was dem anderen fehlt, sondern auch als Haltung des Gehorsams gegenüber Gott, der mir im andern begegnet.

Indem Seelsorge sich so in der elementaren Praxis christlicher Gastfreundschaft begründet, wird sie auch der Versuchung, sich im neuen Aufgebot professioneller Lebensberater und Krisenspezialisten als Spezialist für religiöse Maleschen zu profilieren. Was sie auszeichnet ist weder ein besonderes methodisches Repertoire, noch der finanzkräftige kirchliche Apparat im Hintergrund, sondern die Perspektive der Hoffnung, die sie in die Erfahrung der "Trübsal" (Offb 1,9) einbringt und durch die solche Trübsal dann "erträglich" wird (im Sinne der Hypomone = Aushalten, Darunterbleiben, Ausharren!). Indem Seelsorge sich von der christlichen Basishaltung der Gastfreundschaft her legitimiert, widersteht sie dem Spezialisierungstrend und demaskiert ihn als Ideologie: der Mensch der Zukunft wird gerade deshalb und dann verkommen, wenn er nur noch Spezialisten begegnet.

Zugleich wird so bereits deutlich, daß Gastfreundschaft als Basisaxiom heutiger Seelsorge nicht nur theologisch legitimierbar ist, sondern auch bis in die Alltagswirklichkeit des Seelsorgers hinabreicht.

5.5 Seelsorge, als Gastfreundschaft verstanden, vermag den seelsorglichen Alltag zu inspirieren, denn sie ist bis in konkrete Verhaltensalternativen hinein konkretisierbar: sie versteht sich als rezeptive, freiraumschaffende, den andern als Subjekt ernstnehmende, befristete Weise der Zuwendung zum Nächsten.

Diese Stichworte sind nun noch kurz zu erläutern:

5.5.1 Gastfreundliche Seelsorge müßte eine aufnahmebereite Seelsorge sein. Ich habe nicht den Eindruck, daß wir dies in der Bundesrepublik schon begriffen hätten. Ich darf noch einmal ein Ferienerlebnis zur Illustration heranziehen.

Auf dem Faltblatt am Eingang der St. Peter Church in New York las ich im September 1979:

Dies ist Gottes Haus.

Komm herein,

mach es zu Deinem eigenen!

Die Leute von St. Peter laden Dich herzlich ein, hier zu verweilen, um zu beten und nachzudenken.

Wir möchten Dich ermutigen, mit uns Gottes Gaben zu feiern.

Du bist auf der Suche nach einem erfüllteren Leben; verbünde Deinen Glauben mit dem unseren."

Beim Betreten der Marienkapelle in der City von Würzburg im Dezember 1979 lese ich:

"Die Marienkapelle ist ein Gotteshaus, kein Museum!

Die Würde des Gotteshauses gebietet:

Ehrfurcht, größte Ruhe, anständige Haltung!

Umhergehen während des Gottesdienstes ist untersagt!"

Entsprechend ist der Eindruck beim Betreten eines durchschnittlichen Pfarrhauses - Pardon: Pfarrbüros. (Damit fängt das Elend ja schon an, daß ich einen Seelsorger suche und in einem Seelenbüro lande.) Falls ich nicht vor dem überfüllten Schreibtisch der Sekretärin abgefertigt, sondern tatsächlich in ein Sprechzimmer hineinkomplimentiert werde, ist auch dies in aller Regel ein Ausbund an Ungastlichkeit: uralter, ererbter Wohnzimmertisch oder billigste Kaufhofstühle, gehäkelte Tischdecke oder Resopalplatte, stapelweise Heftchen, alte Zeitungen, neues Gotteslob, in der Ecke die Abziehmaschine für das Pfarrblatt; auf dem Tisch der über-

dimensionale Aschenbecher der Baufirma, die vor 15 Jahren das Kirchdach reparierte. Der Pfarrer, falls überhaupt zuhause antreffbar, wühlt in Abrechnungen oder diktiert einen Brief an das Ordinariat, die Aktentasche für die nächste Religionsstunde schon unterm Arm. Erster Eindruck: Was immer du auf dem Herzen haben mögest, lieber Bruder in Christus, fasse dich kurz; wir sind hier vollbeschäftigt! Womit, fragst du? Mit Akten, wie du siehst! Mit der verdammten Verwaltung, die uns Seelsorger kaputt macht...

Ist es vermessen, angesichts einer solchen Szene, an den Prolog des Johannes-Evangeliums zu denken: "Er war in der Welt, aber die Welt hat ihn nicht erkannt. Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf" (Joh 1,11). Gastfreundliche Seelsorge ist eine energische Alternative zu der tödlichen Hektik, die wir noch immer durch den sog. Priestermangel rechtfertigen zu können glauben, die aber in Wahrheit eine schreckliche Gestalt der Anpassung der Kirche an diese hektische verwaltete Welt darstellt. Gastfreundliche Seelsorge ist rezeptiv, je mehr unsere gesellschaftliche Umwelt possessiv und expansiv wird. Gastfreundliche Seelsorge fragt beharrlich, ob wir die Millionen Fremdarbeiter, die inzwischen unter uns leben und die wir gewiß mit Seelsorgern ihrer Heimatländer zu versorgen bemüht waren, wirklich bei uns aufgenommen haben? Ganz zu schweigen von den Angehörigen fremder Religionen, die unter uns leben. Wo steht ein Pfarrsaal bereit, daß Türken oder Pakistani dort ihren Gebetsteppich ausrollen? An Herbergsraum fehlt es an Kirchen in der Bundesrepublik ja wahrhaftig nicht oder ist es besser, wenn ihre heimatliche Religiosität im säkularisierten Milieu unserer Industriestädte lautlos zerbricht? Dürfen wir die Moslems unter uns sich selber überlassen, während wir uns gleichzeitig schämen, vor knapp 40 Jahren die Juden unter uns sich selbst überlassen zu haben?

Und wieviel Aufmerksamkeit und Zuwendung gewähren wir den Millionen Fremden, die als Touristen im Sommer durch unsere Kirchen stolpern? Wir trommeln das Geld zusammen für kostspielige Renovierungen, aber dazu, daß, wie in den ärmsten romanischen Dorfkirchen Frankreichs, ein Tonband mit Flöten-

musik aus dem Frühbarock den Eintretenden grüßt, oder eine Chormelodie ihm den Raum erschließt, dazu reicht unsere Phantasie nicht aus.

Wir sind so vollbeschäftigt mit uns selber, so verunsichert durch die Haltung der sog. "Kirchenfremden" (mit allen Anzeichen unterschwelliger Aggressivität), daß wir schon gar keinen Blick mehr für die wirklich Fremden haben, die Jugendlichen in den Teestuben und Diskotheken, für die psychisch Abnormen, für die seeliß Heimatlosen, die wir im Grunde nur zu gerne den psychischen Herbergsvätern unserer Gesellschaft überlassen, den Psychotherapeuten und Beratern, deren überfüllte Wartezimmer und Wartelisten uns andererseits mißmutig machen.

- 5.52 Seelsorge, die sich als Gastfreundschaft begreift, ist eine freiraumschaffende Weise der Zuwendung zum andern. Freiräume zu schaffen in unserer hektischen, besetzten und verplanten Welt ist nicht nur ein Kunststück, sondern ein Wunder im theologischen Verständnis: ein Akt der Austreibung der Dämonen. Denn die Dämonie unserer Terminkalender besteht darin, daß wir das gesamte Leben zunächst auf den Terminkalender antizipieren, so daß das Leben selber zu einem Aufarbeiten der Termine mißrät, ohne daß wir noch bemerken, wie sehr wir in solcher Planungsarbeit nur den status quo fortschreiben: für wirkliche Innovationen, für wirkliche Einbrüche des Fremden, für echte Überraschungen ist kein Raum mehr. Henri Nouwen betrachtet darum die Termine als gefährlichere Hindernisse denn die aktuelle Überbeschäftigung: "Pre-occupation is a greater stumbling block than occupation. So the first thing we need is an open receptive place where something can happen to us." (Nouwen, Reaching out, 52 f). Nach ihm ist das schwierigste an der Gastfreundschaft, in dieser unserer besetzten und verplanten Welt, einen Freiraum für den andern zu schaffen, in den der Fremde eintreten, sich niederlassen und zur Ruhe kommen kann. Der Einsatz, den das kostet, ist nur mit der Anstrengung eines Polizisten vergleichbar, der inmitten einer Menschenmenge, die in Panik geraten ist, versucht, für einen Ambulanzwagen Platz zu schaffen, damit er das Unfallzentrum erreichen kann. Das eigentliche Paradox der Gastfreundschaft und damit der Seel-

sorge besteht also darin, daß sie den andern nicht mit Freundlichkeiten überschüttet, sondern einen leeren Raum zu schaffen vermag, allerdings nicht eine ängstigende Leere, sondern eine freundliche Leere, wo der Fremde eintreten und Platz nehmen kann, reden oder schweigen, frei seine eigene Geschichte zu erzählen, seine eigene Sprache zu sprechen, sein eigenes Lied zu singen, seinen eigenen Tanz zu tanzen, frei auf die Stimme in sich selbst zu hören und schließlich auch wieder aufzubrechen, um seinem eigenen Ruf zu folgen. Darum ist das holländische Wort für Gastfreundschaft "Gastvryheid", d.h. es geht darum, dem Gast eine Freundschaft anzubieten, ohne ihn zu binden und eine Freiheit, ohne ihn allein zu lassen" (Reaching out, 51).

Gastfreundschaft und eine an ihr orientierte Seelsorge ist nicht dazu da, die Leute zu ändern, sondern ihnen einen Raum anzubieten, in dem Veränderung für sie möglich wird. (Wir können die Welt nicht durch neue Pläne, Projekte oder Ideen ändern. Wir können nicht einmal die Menschen durch unsere Überzeugungen, unsere Geschichten, unseren Rat oder unsere Vorsätze ändern, aber wir können einen Raum anbieten, in welchem diese Menschen den Mut fassen, ihre eigenen Beschäftigungen, Ideen und Pläne (occupation and preoccupation) an der Seite zu lassen, die Waffen abzulegen (Rüstungsabbau!) und mit Aufmerksamkeit und Sorgfalt auf die Stimme zu lauschen, die aus ihrem Inneren kommt.

Gastfreundschaft und eine an ihr orientierte Seelsorge ist darum auch nicht dazu da, Leute auf unsere Seite herüberzuziehen. Sie geleitet den Gast nicht in eine Ecke, wo keine Alternativen bleiben, sie ist auch keine raffinierte Form, andern Leuten gute Bücher unterzujubeln, sondern ein Akt der Befreiung furchtsamer Herzen, so daß die Worte Wurzeln schlagen und Frucht bringen können. Gastfreundliche Seelsorge ist nicht eine Methode, unsern Gott und unsern Weg zum Maßstab für das Glück anderer zu machen, sondern ein Angebot und eine Hilfestellung für sie, ihren Gott und ihren Weg zu finden. "Die lieben uns, die uns helfen, unseren eigenen Weg zu finden" (amerikanisches Sprichwort).

5.53 Gastfreundliche Seelsorge lebt von der Balance zwischen Geben und Nehmen

Ich gehe schlicht davon aus, daß wir nicht mehr wissen, was Gastfreundschaft ist, weil wir die Kultur des Umgangs mit dem Fremden, die die alte Gastfreundschaft meinte, aus vielerlei Gründen verloren haben. Ich weiß deshalb auch keinen besseren Weg, Ihnen nahezubringen, was ich meine, als Ihnen von einem Ferienerlebnis zu erzählen, das mir zur Schlüsselerfahrung geworden ist.

Wir kamen damals auf einer Fahrt in die Bretagne spätabends im Kloster St. Maur an der Loire an. Wir waren in diesem Kloster, das inzwischen als Familienerholungsstätte dient, wohl brieflich angemeldet, hatten uns aber sehr verspätet. Dennoch wurde der Koch herbeigetrommelt und offerierte uns noch um 1/2 10 Uhr die aufgewärmte Abendmahlzeit mit sämtlichen Vor- und Nachspeisen. Das Nachtlager war denkbar einfach unter dem alten, eichenen Dachgebälk des ausgebauten Klosterspeichers und der Sonnenaufgang über den Nebeln der Loire unvergeßlich schön; da fand ich am Eingang eine kleine Begrüßungstafel, die mir das Geheimnis dieser kleinen Insel der Menschlichkeit lüftete:

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

Diese kleine Inschrift umreißt treffend, was Gastfreundschaft einmal war und was wir wohl wieder neu lernen müssen: Wahre Gastfreundschaft hat wenig mit aufwendigem Service für den anderen zu tun - ob er vergütet wird oder nicht, kann einmal ganz an der Seite bleiben -, aber hat viel zu tun mit Freundschaft, d.h. mit Partnerschaft, teilen, geben und nehmen. Der Fremde wird hier ganz freimütig darauf aufmerksam gemacht, daß nicht nur er vom Gastgeber profitieren möchte, sondern auch der Gastgeber von ihm: von dem, was er lebt, was er weiß und was er hofft. Er wird nicht als Kunde angesprochen, sondern als Mensch, der etwas sehr Kostbares mitgebracht hat: sich selbst. Er wird nicht zum Konsumenten herabgewürdigt, sondern auf seinen Teil Verantwortung dafür aufmerksam gemacht, daß die Tage, die er hier mit seinen Gastgebern verbringt, für beide erfüllte Tage sind, denn diese Tage sind für beide unbezahlbar, weil sie nie mehr wiederkehren werden. Und es wird nicht verschwiegen, daß auch Urlaubstage ihre Risiken haben, weil im Zusammensein von Menschen, die einander noch fremd sind, uralte Ängste und Feindseligkeiten wachwerden und die Chance der Begegnung vereiteln können.

Solche Gastfreundschaft könnte ein Modell von Seelsorge sein, weil hier ein Milieu entsteht, das mit Erlösung zu tun hat. Ich habe in St. Maur spontan gedacht: wie müßte es Menschen guttun, wenn sie in unseren Gemeinden auf ein solches Milieu treffen würden! Und dürften sie das nicht eigentlich erwarten? Mir wurde freilich auch klar: wir müßten dazu erst wieder eine Kultur des Umgangs mit dem Fremden erlernen, und das kann nicht auf dem Weg geschehen, daß wir in unseren eigenen vier Wänden die Gastronomie eines Vier-Sterne-Hotels im Kleinformat betreiben. Was für gräßliche gesellschaftliche Zwänge stecken in den Regeln, wann wir, bei wem wir, wie lange wir Besuch und Gegenbesuch machen! Natürlich nur nach vorheriger telefonischer Anmeldung - spontaner Besuch in unserem Hausflur läßt unsere Mienen entgleisen und den Blutdruck emporschnellen, während die kleinen grauen Zellen fieberhaft arbeiten, wie jetzt umzudisponieren sei. Und dann der defensive Konversationsstil, die Zaubernummern der perfekten Hausfrau.

Weil diese Kultur des Umgangs mit dem Fremden im Alltag verlorengegangen ist, impliziert der Vorschlag, Seelsorge von der Gastfreundschaft her zu verstehen, die zusätzliche Aufgabe, neu zu lernen, was Gastfreundschaft eigentlich ist. Ich bin mir dieser Schwierigkeit bewusst, aber ich nehme sie nicht nur in Kauf, sondern halte sie für eine sehr gesunde Schwierigkeit. Es geht nämlich um die Rückgewinnung einer elementaren christlichen Haltung und ich kann mir nun einmal die Erstellung eines neuen, unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation angemessenen seelsorglichen Profils nicht vorstellen ohne gleichzeitige Besinnung auf den Sinn von Christsein in dieser unserer Welt. Ich bin sogar überzeugt, daß seelsorgliches Handeln solange kein Profil gewinnen kann, als wir fälschlich davon ausgehen, es sei klar, was unter christlichem Handeln heute zu verstehen sei. Aber vielleicht wird dies erst vollends im Verlauf der weiteren Darlegungen deutlich.

Nicht zuletzt die Völker der Dritten Welt haben unserer Generation bewusst gemacht, in welchem Ausmaß sog. Almosen den Empfänger demütigen und abhängig halten können. Gastfreundschaft üben setzt die Fähigkeit voraus, nicht nur zu gewähren, sondern auch zu empfangen; nicht nur mitzuteilen, sondern auch zu lernen. Gastfreundschaft, die den Gast mit Aufmerksamkeiten überschüttet, unterdrückt und mißbraucht ihn in Wahrheit, um sich selber vor ihm aufzubauen, stellt also nur eine Variante des gnadenlosen Konkurrenzkampfes dar, der auch sonst unsere Gesellschaft beherrscht (vgl. das strikte Gesetz der Arithmetik von Einladungen und Gegeneinladungen). Tatsächlich ist nur der fähig zur Gastfreundschaft, der es auch alleine in seinem Hause aushält. Genauso ist nur der ein guter Seelsorger, der die Seelsorge auch lassen kann, der die Bedrängten und Ratlosen nicht braucht, um sich selber als Ratgeber zu erleben (vgl. Schmidbauer, Die hilflosen Helfer). Anders gesagt: zur Gastfreundschaft ist nur fähig, wer - wie die Mönche von St. Maur - eingestehen kann, daß auch er profitieren möchte von dem, was der andere lebt und weiß und hofft. Nur wo beide geben und empfangen, wird das Vertrauen wechselseitig so kraftvoll und stark, daß man einander auch schwierige Wahrheiten sagen kann, ohne Angst, den andern zu verlieren. Darum ist

gastfreundliche Seelsorge alles andere als permissiv; weil sie dem anderen zugesteht, daß er seinen Weg erst finden muß, hat sie auch die Freiheit und den Mut, ihn mit seinen bisherigen Umwegen und Irrwegen zu konfrontieren.

5.54 Gastfreundliche Seelsorge versteht sich als zeitlich befristetes Angebot

Weil sie den andern als Subjekt ernst nimmt, ist gastfreundliche Seelsorge wie Gastfreundschaft überhaupt, eine zeitlich befristete Form der Zuwendung zum andern. Darum gibt es in der Antike in vielen Variationen das Sprichwort: "Ein Fisch und ein Gast beginnen nach drei Tagen zu stinken". Und in Tansania sagt man noch heute: "Nach dem dritten Tag drücke deinem Gast eine Hacke in die Hand", d.h. mache ihn auf seinen eigenen Teil der Verantwortung aufmerksam; er muß jetzt entweder "seiner Wege gehen oder zum gemeinsamen Unterhalt beitragen".

Entsprechend wird auch im heutigen Beratungswesen überall auf eine strenge zeitliche Begrenzung geachtet; sie bewahrt nicht nur den Berater vor physischen und psychischen Überforderungen, sondern ist vor allem eine Hilfe für den Rat-suchenden, zur Sache zu kommen und sein Problem nicht endlos auf die lange Bank zu schieben. Gastfreundliche Seelsorge ist im gleichen Sinne unsentimental: sie läßt sich nicht in faule Spiele verstricken, sondern konfrontiert den andern gerade auch durch die zeitliche Befristung damit, daß er selbst Subjekt seiner Lebensgeschichte ist, berufen und durch die Treue Gottes ermächtigt, auf eigenen Füßen zu stehen und seiner eigenen Wege zu gehen. Noch die Festigkeit, mit der ich den andern verabschiede, ist ein Ausdruck meines Glaubens und meiner Hoffnung, daß er mehr Möglichkeiten hat, als er ahnt, weil der Gott mit ihm ist, der uns für eine Weile zusammengeführt hat, weil bei ihm nichts unmöglich ist.

5.55 Gastfreundliche Seelsorge lernt man nicht in der Rolle des Gastgebers, sondern in der des Fremden

Im Grunde sollten wir hier nicht weiter diskutieren und nachdenken, sondern uns an irgend einem Punkt auf neue Erfahrungen einlassen. Z.B. auf das Wort Jesu: "Wenn du ein Mittagmahl oder ein Abendessen geben willst, so lade nicht nur deine Freunde oder deine Geschwister oder deine Verwandten oder reiche Nachbarn ein" (Lk 14,12). Was dann passiert wird sich herausstellen, und mit dieser Erfahrung werden wir auch theologisch einen Schritt weiter kommen. Was sich herausstellt, wenn wir nicht nur als einzelne Christen diesen schlichten Rat Jesu ernstnehmen würden, sondern auch als christliche Gemeinden, Bildungsstätten, Bistümer, nicht nur politische Freunde und ökumenische Verwandte oder reiche Nachbarn, sondern politische Gegner und weltanschauliche Konkurrenten, löst Schwindelgefühle aus, aber auch hier würden wir Erfahrungen machen, die erst wieder weitere theologische Reflexion nötig und möglich machten. Ich möchte mich deshalb nur auf eine Erfahrung aus der Überlieferung beschränken und daraus eine Konsequenz für die seelsorgliche Ausbildung ziehen.

- (1) Erfahrungen der Überlieferung. Mir ist aufgefallen, daß Jesus seine Seelsorge ganz im Unterschied zu uns nicht aus der Position des Hausherrn, nicht aus den gesicherten eigenen vier Wänden heraus betrieben hat, sondern aus der Ohnmachtsposition des Gastes im fremden Haus: im Haus des Petrus, bei der Hochzeit zu Kanaa, im Haus des Lazarus, des Pharisäers Simon, im Haus des Jairus, der Schwiegermutter des Petrus oder des Zöllners Zachäus. Aus der Ohnmachtsposition des Gastes heraus spricht er den Simon darauf an, wie er zu der fremden Frau steht und die übrigen Eingeladenen, warum sie sich die ersten Plätze aussuchen. Ob nicht die Fähigkeit zur Gastfreundschaft gerade so am besten erlernt werden kann, daß wir die Rolle des Gastes akzeptieren, von der aus Jesus Seelsorge trieb. Diese Rolle des Gastes wird uns ja täglich deutlicher zugemutet: weder in der Schule noch im Krankenhaus sind wir mehr im eigenen Milieu, sondern Gäste auf

einem fremden Territorium, müssen froh sein, wenn man uns überhaupt einläßt und wissen nicht, wie lange das noch so sein wird. Ob es nicht in Wahrheit eine sehr gute Ausgangsbasis für ein Seelsorgsgespräch ist, daß ich an die Tür des Krankenzimmers anklopfe und der Kranke mich bei sich einlassen muß? Daß ich lernen muß, mich zuerst seiner Freiheit auszuliefern und anzuvertrauen - er kann mich akzeptieren und ablehnen - um zu ermessen, was es bedeutet, daß er sich meiner Freiheit ausliefert und anvertraut? Ob das nicht ein Weg sein könnte, wie sich auch in unserer Seelsorge Gottes Kraft in unserer Schwäche offenbart? Weil wir von solcher Schwächeposition aus viel authentischer das eine Notwendige ausrichten können, wozu wir gesandt sind: denen die uns begegnen, bewußt zu machen, welche unentdeckten Möglichkeiten von Gott her sie haben. Darum doch wohl schickt Jesus seine Jünger ohne Vorratsbeutel und Reisesack in fremde Häuser: "Und wenn ihr in ein Haus eintretet, dann sprecht: Friede sei diesem Hause" (Lk 10,5).

Wer niemals Gast war, kann auch kein guter Gastgeber sein. Ist unsere Kirche in Deutschland vielleicht deshalb so wenig gastfreundlich, weil sie es gänzlich verlernt hat, Fremdling zu sein? Weil sie glaubt, das nicht mehr nötig zu haben?

Ich denke, in dieser Richtung wären die ersten Schritte zu tun. Nicht nur die Gastfreundschaft, sondern auch die Spiritualität der "Fremdlingschaft" müßten wir neu von der jungen Kirche lernen, das Paroikia-Bewußtsein, das sie entwickelt hat, als sie noch in der Minderheit lebte, in der Zerstreuung unter den Heiden. "Sie bewohnen jeder sein Vaterland" heißt es im Diognetbrief, "aber nur wie Fremde. Sie beteiligen sich an allem wie Bürger und ertragen alles wie Fremde. Jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland ist ihnen Fremde." Wenn es wahr ist, daß die Kirche heute wieder auf dem Weg in die Diaspora ist, in eine gesellschaftliche Minderheitsposition innerhalb einer pluralen Welt, könnte es uns helfen, an dieser geistlichen Erfahrung der alten Kirche anzuknüpfen und eine neue Kultur der Begegnung mit dem Fremden zu wagen, indem wir vorab selber den Mut

aufbringen, fremdes Terrain zu betreten. Vielleicht wäre es wichtig, hier von der Frömmigkeit des Mönchtums der alten Kirche zu lernen, daß das Leben ⁱⁿ der Fremde eine Gestalt der Nachfolge Christi sein kann: "Es ist wertvoller, Fremdling zu sein, als Fremde zu beherbergen", sagt solch ein Väterspruch. Warum wohl? Weil man das Schicksal des Fremdlings Jesus teilt, der seine Jünger gleich bei der Berufung darauf hinweist, jeder Fuchs habe seine Höhle und jede Schwalbe ihr Nest, er aber habe nichts, wohin er sein Haupt legen könne (Mt 8,20).

- (2) Das hat einfache Konsequenzen für die Aus- und Fortbildung. Ich halte es nicht für einen Luxus, sondern für eine große Chance, bundesdeutschen Provinzialismus zu überwinden, wenn Theologiestudenten und Seelsorger Auslandsreisen machen (und zwar nicht nur mit dem diözesanen Pilgerbüro oder dem Bibelwerk Stuttgart), sondern auf eigene Kappe, mit dem Risiko und der Chance, in ein französisches Pfarrhaus oder in eine italienische Basisgemeinde zu geraten. Ich halte sehr viel von Praktika, aber ich halte es für eine Fehlentwicklung, wenn mittlerweile die Ferien so durch Gemeinde-, Kinder-, Schul- und Krankenhauspraktikum zugestellt sind, daß der künftige Seelsorger immer wieder nur dem Milieu begegnet, das er schon seit seinen Meßdienerjahren kennt. Ich hielte es für einen Segen unserer Gemeindepastoral, wenn künftige Seelsorger sich schon als Studenten im Ausland umgeschaut hätten und immer wieder in ihren Ferien Distanz zum Seelsorgsalltag zu nehmen lernten. So könnte unsere Seelsorge viel Inspiration gewinnen und manches an Provinzialismus und stumpfsinniger Gründlichkeit ablegen.

6. Den Bedrängten raten

Wenn wir im zurückliegenden Kapitel von der christlichen Grundhaltung der Gastfreundschaft aus das besondere Profil heutiger Seelsorge zu formulieren versucht haben, so taten wir dies in dem Bewußtsein, daß unsere heutige Welt neu eine Welt der Fremden geworden ist und deshalb - im Unterschied zu dem Seelsorgstil der unmittelbar zurückliegenden Generationen - ausdrücklich "gastfreundliche Seelsorge" sein muß.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem vorliegenden Kapitel. Den Bedrängten zu raten ist eine menschliche Urgeste; sie findet sich in allen Generationen und in allen Menschheitskulturen. Aber diese Grundgeste gewinnt in unserer modernen Industriegesellschaft eine ganz neue Aktualität, weil der Verlust gewachsener Traditionen und Lebensstile, wie wir im 2. Kap. sahen, zu einer Desorientierung geführt hat, die es in dieser Schärfe in einer traditionellen Gesellschaft nicht gibt und die deshalb zu einer besonderen Herausforderung für uns Christen wird und damit auch zu einem besonderen Akzent heutiger Seelsorge, so daß wir sagen müssen: wie alle Seelsorge heute gastfreundlich sein muß, so ist für eine situationsgerechte Seelsorge heute die beraterische Grundhaltung unverzichtbar - gleichgültig ob es sich um den Umgang mit Kranken, Trauernden, Schuldiggewordenen oder um Menschen handelt, die sich bezüglich ihres eigenen Glaubensweges vor schwierigen existentiellen Entscheidungen sehen. Darum handeln wir an dieser Stelle davon.

6.1 Die Ausgangslage: erhöhte Nachfrage

Wie neu das Stichwort "seelsorgliche Beratung" ist, kann man daraus ersehen, daß im LThK das Wort "Beratung" überhaupt nicht auftaucht, unter "Rat" (1963) nur der Verweis steht: "Räte. Evangelische" und unter "Seelsorge" (1964) lediglich die kirchlichen Grundfunktionen der Verkündigung und der Sakramentenspendung, der Kirchenleitung und des "kirchlichen Weltdienstes" (Standeseelsorge) auftauchen.

Heute, knappe 20 Jahre später, ist der Büchermarkt überschwemmt mit Titeln zum Thema "Beratende Seelsorge - seelsorgliche Beratung". Seelsorge und Beratung beginnen zu einem Synonym zu werden. Ein unerhörtes Netz kommunaler und kirchlicher Beratungsstellen ist aufgebaut worden: Erziehungs-, Familien-, Drogen-,

Suchtkranken-, Psychisch-Kranke-, Schwangerschaftsberatung als spezifische, auf ganz bestimmte Klientengruppen bezogene Angebote und andererseits unspezifische Einrichtungen wie die Telefonseelsorge und die Beantwortung brieflicher Anfragen durch die "Briefkästen" in Illustrierten und Wochenzeitschriften (G. Schmid). Dieses breite Beratungsangebot (in den 20er Jahren von A. Adler begründet) ist ebenso zum Kontext heutiger Seelsorge geworden, wie die Massenmedien zum Kontext heutiger Predigt: nicht nur die Inhalte von Predigt und Seelsorge, sondern auch der kommunikative Stil werden durch diese Kontexte wesentlich geprägt.

6.2 Humanwissenschaftliche Analyse

Wenn das moderne Beratungswesen wirklich den Kontext heutiger Seelsorge bildet, dürfen wir nicht nur fragen, was wir mit Hilfe der Humanwissenschaften von den Ratsuchenden wissen, sondern müssen uns auch für die Ratgeber und die Beratungsstile in unserer Gesellschaft interessieren.

6.2.1 Die Ratsuchenden

(1) Wer ist ein Ratsuchender?

Etymologisch gesehen bedeutet "Rat" ursprünglich: vorhandene Mittel, Vorrat an Lebensmitteln (vgl. Hausrat, Gerät, Unrat, Heirat). Ratlos im allgemeinsten Wortsinn ist also, wem es im Augenblick an Lebensmitteln gebricht, wer nicht mehr sieht, wie er jetzt weiterkommen kann, wie er sein Leben "fristen" (d.h. zeitigen) soll, nachdem sein Vorrat aufgezehrt ist, d.h. nachdem die bisherigen Modelle und Überlebensmuster versagen. Ratlosigkeit in einem elementaren Verständnis ist also gleichzusetzen mit Desorientierung.

Phänomenologisch gibt es Ratlosigkeit natürlich auf sehr verschiedenen Niveaus und aus sehr verschiedenen Ursachen:

- aufgrund von zuwenig Wahlmöglichkeiten (kein Geld, Numerus clausus, keine Verständigungsmöglichkeit mehr zwischen Partnern usw.) oder
- aufgrund von Überangeboten in einer Überflusgesellschaft, symbolisiert in der eigentümlichen Ratlosigkeit und Panik von Kindern in der Spielwarenabteilung des Kaufhofs oder vor dem Berg an Spielsachen im eigenen Kinderzimmer. Vergleiche die Qual der Wahl beim Kauf von Autos, Skiern usw..

Im Hintergrund stehen - wieder einmal - die Differenzierung und die Mobilität unserer Gesellschaft:

- Die Differenzierung hat das Leben unübersichtlich gemacht; es gelingt uns zwar virtuose oberflächliche Anpassung aber auf Kosten der Integrationsfähigkeit, der inneren Gelassenheit, der Reife und Selbstbescheidung. So geraten wir in jenen "Streß", den unsere Vorfahren nicht kannten, obwohl sie sehr viel härter arbeiten mußten als wir.

- Die hohe Mobilität unserer Gesellschaft (der enorme soziale Wandel) hat die alten Verhaltensmodelle untauglich werden lassen; man weiß nicht mehr, wie man stirbt, Kinder erzieht, Enttäuschungen verarbeitet, weil der Weisheitsschatz des Brauchtums und der "Alten" in unserer Gesellschaft nicht mehr zum Tragen kommen kann.

(2) Eine Typologie der Ratsuchenden

Kann man inhaltlich aufziehen, je nachdem, welches Problem nicht bewältigt werden kann (s.O. Erziehungsberatung, Drogenberatung usw.). Fundamental ist:

a) die Unterscheidung von Konflikten und Krisen
Konflikten und Krisen ist gemeinsam, daß sie die betroffene Person (oder das betroffene Sozialsystem) belasten und in einen Spannungszustand versetzen. Der Grund der Spannung: zwei miteinander nicht versöhnbare Strebungen existieren gleichzeitig. Es gibt aber nicht die Quadratur des Kreises. Man kann nicht die eine Hälfte des Huhns zum Kochen und die andere zum Eierlegen haben.

Bei den zwei Strebungen handelt es sich entweder um zwei Appetenzen (Aristoteles: Der Esel, der zwischen zwei Heuhaufen verhungert, weil er sich nicht entscheiden kann, von welchem er fressen soll.) oder man hat gegenüber dem gleichen Objekt zugleich eine Appetenz und eine Aversion (zB. gegenüber einem Autotyp, einer Partei usw.).

Im Unterschied zu Krisen sind aber Konflikte begrenzt, an bestimmten überschaubaren Interessen oder Bedürfnissen festzumachen. Mit entsprechender Geduld und Kompromißfähigkeit ist ein Interessensausgleich möglich und Konflikte wirklich lösbar - vorausgesetzt daß beide Parteien (oder Interessensrichtungen) zu Abstrichen bereit sind. Demgegenüber muß der Krisen-

begriff unüberschaubaren und unentwirrbaren Konfliktgeflechten vorbehalten bleiben, die bei den betroffenen Personen oder Institutionen eine Art Handlungsunfähigkeit auslösen und dadurch den Bestand des Ganzen in Gefahr bringen.

b) Der Übergang zwischen Konflikten und Krisen ist fließend. Genau genommen kann man sagen: Wenn ein Spannungszustand durch Kompromisse lösbar ist, war es nur ein Konflikt; wenn dagegen eine Auflösung der Spannung mit den gewohnten, vertrauten Strategien nicht möglich ist, handelt es sich um eine Krise. Den charakteristischen Phasenverlauf einer Krisenentwicklung beschreibt G. Caplan (Switzer 33 f) folgendermaßen:

1. Aufgrund eines Problemdrucks (weil ich mich entscheiden muß) oder einer Angst (weil ich mich bedroht fühle) entsteht in mir ein Spannungszustand, der die gewohnten Reaktionsmuster zur Problemlösung in mir mobilisiert (z.B. mich mit anderen bereden, mich durch Sport ablenken oder fit machen usw.).
2. Unterstellen wir jedoch, daß der Druck besonders lange anhält und die Situation wirklich neu ist, in die ich gerate, dann kann es geschehen, daß die Angst mit den üblichen Bewältigungsmechanismen im erwarteten Zeitraum nicht vermindert werden kann. Daraus entsteht ein Gefühl von Hilflosigkeit und Ohnmacht. Ich lasse den Kopf hängen, beginne mich zu bedauern.
3. Sehr oft wird diese Phase abgelöst durch einen letzten energischen Kraftakt. Ich werde zornig, versuche "mit Gewalt" den Problemdruck zu ändern oder zu beseitigen. In der Lebensmitte sind dies die "Durchstarter", die sich durch erhöhte Aktivität beweisen, daß sie immer "noch die Alten" sind. Man kann aber auch die eigene Rolle neu bestimmen und durch aktive Resignation, d.h. durch ein Akzeptieren der inzwischen spürbaren Grenzen die neue Situation meistern. "Wenn das gelingt, gewinnt der Betroffene in der Regel an Stärke und bewegt sich auf der kontinuierlichen Linie weiter in Richtung der psychischen Gesundheit, da er Verhaltensweisen gelernt hat, um mit einer neuen und bedrohlichen Situation wirksam umzugehen und jetzt das neu Gelernte in sein Repertoire von Reaktionen einbringt" (Switzer 34).
4. Wenn dies jedoch nicht gelingt, "wird die Spannung, die durch die Angst hervorgerufen wird, den Menschen über die Schwelle ver-

nünftiger Reaktionen hinüberführen. Es tritt ein Abbau der Persönlichkeit ein, der durch starke Entstellungen der eigenen Identität ... gekennzeichnet ist" (ebda). Schlaflosigkeit, Nervosität, Hektik, Gebrüll, rigides, zwanghaftes Verhalten (Rechthaberei) oder umgekehrt Apathie, Flucht in den Alkohol, depressive Verslossenheit, Einengung der Aufmerksamkeit auf dies eine quälende Problem sind die Kennzeichen dafür, daß nun wirklich eine Krise und nicht nur ein Konflikt vorliegt. Die Intensität der Gefühle und der Zusammenbruch früherer Verhaltensmuster schaffen miteinander eine Lage, "in der ein Mensch entweder untergeht oder rasches neues Wachstum erlebt. Das typische Kennzeichen einer Krise ist der Zwang zur Veränderung oder Anpassung" (ebda 35). Damit kommt die ursprüngliche griechische Wortbedeutung zum Tragen: crisis = Entscheidung, Wendepunkt, Umschlag (vgl. Fieberkurve). Zum Begriff der Krise gehört also innerlich hinzu, daß im extremen Schmerz der Spannung wie bei Geburtswehen die Chance eines neuen Anfangs, einer neuen Identität liegt.

c) Zwei Typen von Krisen (und Ratsuchenden)

1. Als normative Krisen bezeichnen wir die Spannungszustände, die der natürliche Lauf des Lebens mit sich bringt (Geburt - Ablösung von der Mutter - Pubertät - Adoleszenz - Lebensmitte - Klimakterium - Alter - Sterben). E. H. Erikson hat diese Entwicklungskrisen als Durchgangsstadien beschrieben, die das Leben in acht Phasen einteilen und alle auf die Erreichung des Endzieles "Integrität" ausgerichtet sind. Sie sind normativ, weil sie unvermeidlich mit der Existenz selbst "aufgegeben" sind: Wir müssen uns "zeitigen" und geraten dadurch unweigerlich in Spannung zum derzeitigen Tempo unserer Umwelt. Weil der Übergang von einer zu einer anderen Phase jeweils die Möglichkeit zu beachtlicher Reifung oder zu gefährlicher Verweigerung des Wachstums enthält, die den Bestand des ganzen weiteren Lebens bestimmen, verdienen diese Übergangszeiten den Namen "Entwicklungskrise".
2. Als akzidentelle Krise bezeichnen wir jene Verwirrungszustände, die durch tiefgreifende äußere Belastungen in uns hervorgerufen werden. Sie entwickeln sich in aller Regel rasant und intensiver als Entwicklungskrisen.

Dabei muß man aber festhalten, daß das äußere Ereignis (zB. Operation, Tod eines nahestehenden Menschen usw.) nur unter der Bedingung eine Krise auslöst, daß es in mir selber alte unbewältigte Ängste wieder erwachen läßt. Dies erst führt zu der für eine Krise charakteristischen Ohnmacht. Nur so ist erklärlich, daß das selbe Ereignis für einige Menschen existenzbedrohlich wird, für andere nicht. Krisenhaft wird es für den, in dem es - wegen seiner Ähnlichkeit mit früheren ängstigenden Ereignissen - alte verdrängte Angst- und Ohnmachtserfahrungen wieder aufweckt, so daß jetzt eine doppelte Furcht am Werk ist: die neue und die alte. Auch die situationsgebundene Krise ist also nicht das äußere Ereignis selbst, sondern die innere Reaktion auf das äußere Ereignis.

6.22 Die Ratgeber

Hat sich in unserer Generation Zahl und Eigenart der Ratsuchenden gewandelt, so gilt gleiches auch für die Ratgeber.

(1) Die historischen Vorläufer des heutigen Beraters sind vieltalig:

- das Orakel (als Konsultation der Gottheit)
- der Schamane (als jemand der mit Göttern, Geistern, magischen Kräften in Verbindung steht)
- der Älteste, der aufgrund seiner Lebenserfahrung (unter den Bedingungen einer traditionsgeleiteten Gesellschaft) am besten weiß, wie man richtig lebt
- der Yogi, Guru, Zenmeister, der den Schüler anleitet, die Buddha-Natur in sich selbst freizusetzen
- der antike Philosoph, der (zB. in der Stoa) über Einsicht in die Dinge zur Unerschütterbarkeit (Ataraxia = Krisenfestigkeit) führt
- der jüdische Rabbi, der im Rückgriff auf die Thora Rat weiß
- der christliche Mönchsvater, Novizenmeister, Exerzitienleiter und Seelenführer, der wichtige Glaubens- und Lebensentscheidungen begleitet.

Für alle diese historischen Ratgeberfiguren ist es charakteristisch, daß sie den Rat, den man bei ihnen sucht, aus dem Schatz ihrer eigenen Lebenserfahrung schöpfen. Ihr Rat ist von ihrer eigenen exemplarischen Lebensführung nicht zu trennen; "Gerechtigkeit" (als Ausdruck gelungener Integration des Lebens in den

Glauben) qualifiziert sie zum Ratgeben.

(2) Die heutigen Ratgeber erteilen im Unterschied dazu ihren "Rat" hauptberuflich, als Professionelle. Nicht ihre persönliche Lebensführung, sondern zunächst ihre Ausbildung qualifiziert sie zur Beratung. Das gilt inzwischen sogar für die Publikumszeitschriften: Alexander Borell ("Gong") scheint der letzte Mohikaner (d.h. amateurhaft, ohne Ausbildung arbeitende Berater) in dieser Branche zu sein; hinter allen anderen vertrauensvollen Pseudonymen ("Frau Brigitte") verbergen sich inzwischen professionelle Beraterteams, die sorgfältig und fachkundig Lebensberatung für die Illustrierte leisten, weil das die "Leser-Blatt-Bindung" stärkt. Ähnliches gilt für den kirchlichen Bereich: hier war Pfarrer Sommerauer ein Beratertalent, das gleichfalls nur die Ausnahme von der Regel darstellt. Diese Professionalisierung (= Verberuflichung) des Beratungswesens hat Vor- und Nachteile:

- Die Vorteile liegen darin, daß die Berufsausbildung nicht nur wichtige Grundkenntnisse und Basisfähigkeiten (Methoden, Disziplin) garantiert, sondern auch das so wichtige Gespür für die Grenzen der eigenen Kompetenz (Wen muß ich wohin überweisen? Wessen Problem affiziert mich selbst so stark, daß ich nicht mehr genügend Abstand habe, ihm zu helfen?). Besonders die berufsbegleitende Ausbildung (Supervision) hilft dem Berater selbstkritisch zu bleiben und nicht dem "Helfersyndrom" (Schmidbauer/Guggenbühl-Craig) zu verfallen.
- Nachteilig wirken sich aus: die Fixierung auf bestimmte Methoden oder Schulen (auch wenn sich in der letzten Zeit die Methodenkombinationen durchsetzen), die übermäßige Trennung zwischen methodischer Disziplin und persönlicher Existenz (wobei die Methoden mißbraucht werden, um sich den Klienten vom Hals zu halten, statt zu ihm in eine wirkliche Beziehung zu treten), übermäßige Professionalisierung (d.h. ein Übergewicht berufspolitischer und finanzieller Interessen, wie es hinter den verschiedenen psychologischen "Gesellschaften" und Berufsverbänden erkennbar wird) und Tendenzen zur Ideologisierung des Beratungswesens (neuer Messianismus der antiautoritären, anti-psychiatrischen, antikirchlichen Therapeuten, die ihre Psychologie als Religionsersatz betreiben).

6.23 Der Beratungsprozeß

Obwohl das moderne Beratungswesen inzwischen schon fast nicht mehr zu überschauen ist, lebt es von einer Art Grundkonsens, den Seelsorge zur Kenntnis zu nehmen hat:

(1) Es geht nicht um Fach-, sondern um Fallberatung. Während die Alltagssprache beim Wort "Beratung" an den Fachmann denkt, der durch Fachwissen, Begabung und Erfahrung ausgestattet, fachkundige Ratschläge erteilt, gilt dies für das moderne Beratungswesen allenfalls am Rande (zB. bei der Berufsberatung). Nicht ein Sachproblem, sondern ein Fall steht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, genau genommen die Handlungsunfähigkeit des Klienten, die den Fall zu einem "Unfall" werden ließ. Entsprechend besteht die Expertenschaft des modernen Beraters nicht eigentlich im Fachwissen (über Eheprobleme, Erziehungsfragen, Drogenprobleme), sondern in der Kunst, die Handlungsfähigkeit des Klienten wieder in Gang zu bringen. Beratung im modernen Verständnis hat also einen therapeutischen Anspruch (im weitesten Sinn des Wortes).

(2) Das Ziel der modernen Beratung ist mehrschichtig. Zunächst geht es - sehr bescheiden - um die Symptombeseitigung, d.h. die Rückkehr des Klienten aus einer Phase der Desorientierung und der Handlungsblockade in einen Zustand normaler Funktionsfähigkeit. Je nachdem wie tief die Störung ist (zB. schwere Phobie, Arbeitsunfähigkeit usw.), bedeutet schon die Symptombeseitigung einen Riesenfortschritt.

Er wird aber nicht einfachhin derselbe wie vorher; denn einerseits hinterläßt jede Krise einen "Schadensrest" an Gefühlen, Ängsten, defensiven Reaktionsweisen, die nicht sofort wieder abgelegt werden können; andererseits bedeutet die Durcharbeitung eines Krisenherdes auch einen Zuwachs an Kraft und Selbstvertrauen in anderen Bereichen. Das Ausprobieren neuer Möglichkeiten, die Erfolgserlebnisse und Ernüchterungen führen zu einer Reifung; er wird am Ende auf einem verbesserten Niveau tätig.

(3) Die Methoden im modernen Beratungswesen sind ungemein vielfältig: neben der Zweierbeziehung besteht die therapeutische Gruppe (nicht nur aus dem arbeitsökonomi-

schen Grund, daß mehr Leute etwas vom Therapeuten haben, sondern, weil die Gruppe als Prozeß selber ein therapeutisches Medium darstellt, in dem der Einzelne sich wiederfinden, sich auseinandersetzen und sich mit anderen identifizieren und sein Verhaltensrepertoire erweitern kann). Neben der Sprache, auf die Freud und auch die moderne Gesprächspsychotherapie ausschließlich bauen, sind inzwischen viele nonverbale Arbeitsformen üblich: das Spiel (Psychodrama), die Körperarbeit (Gestalttherapie), das Malen, die Musik und anderes mehr.

(4) Psychoanalyse kann als eine Sonderform der Beratung gelten. Während Beratung sich die Deutung des im strengen Sinne unbewußten Materials verbietet, arbeitet die Psychotherapie mit dem Unbewußten (vermittelt der Traumanalyse und durch Bearbeitung der Übertragungssituation). Mit dem Unbewußten ist all das gemeint, was sich mit der jetzigen Existenz des Betreffenden nicht verträgt, ihm aus sehr wichtigen Gründen verborgen ist. Wohl aber kann die Beratung mit vorbewußtem Material arbeiten, d.h. mit dem, was sich durch behutsame Aufmerksamkeitslenkung ins Bewußtsein heben läßt.

(5) Die klientenzentrierte Therapie von C. Rogers hat vielleicht am konsequentesten die Überzeugung entwickelt, die eine Art Grundkonsens des modernen Beratungswesens darstellt: daß der Klient selber es ist, der die Lösung seiner Konflikte herausfindet und nur dann kann wirklich von einer Lösung gesprochen werden. War es doch gerade seine Handlungsunfähigkeit, die ihn in die Beratung hineingeführt hat. Auf die Frage, wie ich einem blockierten Menschen als Berater helfen kann, wieder autonom zu werden, gibt Rogers die verblüffende Antwort: indem du dein Verhalten zu ihm änderst, nämlich im Gegensatz zu ihm selber und zu seiner Umgebung daran glaubst, daß alle Kräfte zu seiner Heilung in ihm selber vorhanden sind, vorausgesetzt, es wird eine Atmosphäre geschaffen, in der diese Kräfte wieder zum Zug kommen können. Entsprechend ist Rogers davon überzeugt, daß der Klient alle für ihn wichtigen Bereiche seines Selbst, die er erkunden will, selber entdecken kann; daß er den Weg zu tieferen Lösungen auf

eine fruchtbarere Art herausfinden kann als der Therapeut; daß der Klient sich selber vor Panik schützen wird, indem er aufhört, einen Bereich zu erkunden, der für ihn zu übermäßigem Schmerz führt; daß der Klient alle unterdrückten Elemente aufdecken kann und wird, die - um eine akzeptable Anpassung aufzubauen - aufgedeckt werden müssen; daß der Klient für sich weitaus wahrere und gefühlsechtere und genauere Einsichten erreichen kann, als sie ihm möglicherweise von außen gegeben werden können; daß der Klient dazu fähig ist, diese Einsichten in konstruktives Verhalten zu übersetzen, das seine eigenen Bedürfnisse und Wünsche realistisch den Anforderungen der Gesellschaft entgegensetzt; daß der Klient am besten darüber urteilen kann, in welcher zeitlichen Abfolge die Interviews angesetzt werden sollen und daß er auch weiß, wann die Therapie beendet ist und er selber fähig, sein Leben unabhängig zu meistern.

Nur eine Bedingung ist nötig dazu, daß all diese Kräfte freigesetzt werden: die geeignete psychologische Atmosphäre zwischen dem Klienten und dem Therapeuten. Anders als in anderen Therapieformen, in denen die Fähigkeiten des Therapeuten stark auf den Klienten angewendet werden, sind in diesem Ansatz alle seine Fertigkeiten darauf konzentriert, die Atmosphäre zu schaffen, in der der Klient arbeiten kann. Wenn der Berater (counselor) eine Beziehung herstellen kann, die durchdrungen ist von Wärme, Verstehen, Sicherheit vor jedweder Attacke (wie bedeutungslos sie auch scheinen mag) und grundsätzliche Annahme der Person des andern wie sie ist, wird der Klient alle Tendenzen zur Selbstverteidigung nach und nach fallen lassen und die therapeutische Situation für sich zu benutzen lernen.

Entsprechend fordert Rogers, daß nicht zuerst der Klient, sondern zuerst der Therapeut sich ändern muß (damit der Klient sich ändern kann): er muß seiner Neigung zu Diagnose und Beurteilung ablegen, muß aufhören, Prognosen formulieren zu wollen, muß seinen verborgenen Führungsanspruch aufgeben und sich auf ein Vorhaben allein konzentrieren: tiefes Verständnis und Annehmen bereit zu halten für alle Gefühlsäußerungen und Einstellungen, die im Klienten auftauchen und von ihm registriert werden, während er Schritt für Schritt in die gefährlichen Ge-

biete eindringt, die er bisher seinem Bewußtsein vorenthalten hat. Einfühlsamkeit (Empathie), bedingungslos positive Zuwendung und Authentizität (Ehrlichkeit, Offenheit) des Beraters stellen darum die entscheidenden "therapeutischen Variablen" dar, ohne die es keine seriöse Beratung gibt. Damit wird auch ein Niveau des Umgangs markiert, das heutige Seelsorge nicht ungestraft unterschreiten kann. So wie im Bereich der Verkündigung die Disclosure-Theorie bestimmte Qualitäten religiöser Sprache beschreibt, hinter der die Verkündigung nicht zurückbleiben kann und im Bereich des Gemeindelebens Formen der Mitverantwortung (Transparenz der Entscheidungen, saubere Wahlvorgänge usw.) nicht mehr suspendierbar sind, so kann auch Seelsorge nicht - etwa unter Berufung auf den Sendungsauftrag der Kirche - Basisprinzipien wahrhaft humaner Beratungspraxis ignorieren; ob wir unserer Sendung gegenüber dem heutigen Menschen gerecht werden, wird sich vielmehr genau daran entscheiden, ob wir uns (mindestens) auf diesem Level bewegen. Dahin weist auch unsere eigene theologische Überlieferung.

6.3 Theologische Traditionen

6.3.1 Biblische Anthropologie der Ratlosigkeit

Die Bibel beschreibt den Menschen als jemanden, der Rat braucht und zu raten fähig ist; die Ratlosigkeit ist ein Zustand, in den man krisenhaft geraten kann, den man aber nach Gottes Willen und Plan überwinden soll. Wir bedürfen des Rates, um der Verantwortung gewachsen zu sein, in der wir uns vorfinden (1) und weil wir Menschen unterwegs sind (2).

(1) Wegen unserer Verantwortung:

Die biblische Anthropologie sieht den Menschen als Ebenbild Gottes. Wie orientalischer Herrscher in den Provinzen ihre Standbilder und Satrapen haben, so sind wir zum freien Verfügung, Schützen, Hegen und Ordnen der Dinge dieser Welt bestellt. In unserer Freiheit wurzelt unsere Würde. Der ratlose, perplex Mensch ist der jetzt seiner Freiheit nicht mehr mächtige Mensch, deshalb in seiner Würde gefährdete und deshalb auf Hilfe angewiesene Mensch.

Diese Angewiesenheit auf Hilfe wird in wunderbar poetischer Sprache in der jahwistischen Paradieserzählung beschrieben: indem Adam herrscherlich den Tieren ihre Namen gibt, wird er sich zugleich seiner eigenen Einsamkeit bewußt und so erschafft ihm Gott die Frau als "Gehilfin": "Während der Mensch den Tieren nur Namen gibt, kommt er über der Entdeckung seiner Frau dazu, sich wahrhaft auszusprechen; mit dem Bräutigamsjubel (die nun endlich! das ist endlich Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch) zitiert der Jahwist zum ersten Mal die Sprache des Menschen" (Wolff, 251). Erst in dieser dialogischen Ergänzung gelingt den Menschen die Weltverantwortung; erst als Mann und Frau sind sie ihrer Freiheit mächtig und Bild Gottes (Gen 1,27; Wolff, 237).

Die Weisheit des Lebenspartners ist also biblisch als eine Art struktureller Prophylaxe gegen Lebenskrisen gedacht, als eine Voraussetzung für die Art von Handlungsfähigkeit, die den Menschen zum Bild Gottes macht. Ohne Ratgeber (im Sinne dieser partnerschaftlichen Hilfe und gegenseitigen Ergänzung wie es die Zweigeschlechtlichkeit zum Ausdruck bringt) ist der Mensch überfordert, Stellvertreter Gottes in der Welt zu sein.

Darum wird in der Weisheitsliteratur vor allem die "verständige Frau" gepriesen (Spr 19,14; Spr 31,10-31). Und darum wird vielleicht überhaupt die Weisheit als Frau gesehen und beschrieben - in Bildern voller Liebenswürdigkeit (Weish 6,12-14. 16; 7,22-27; 8,9-18). Ratsuchen wird hier sympathischerweise nicht sofort mit Sinnkrise in Zusammenhang gebracht, sondern als ein Ausdruck von Vitalität begriffen. Wer den Rat nicht sucht, ist entsprechend schlichtweg dumm; er plagt sich viel zu viel und macht seine Sache nur halb so gut, als ihm das möglich wäre, würde er sich vorher mit der Gefährtin Weisheit beraten und von ihr entlasten lassen: "Herr, Deine Weisheit sei bei mir und teile mit mir alle Mühe" (Gebet Salomos Spr 9,10).

(2) Weil wir unterwegs sind

Der Glaube Israels ist die Religion eines Nomadenstammes. Angesichts der intensiven Einbettung des einzelnen in die Sippe und das Volk gibt es nur zwei Formen der Vereinzelung: - durch Ausstoßung aus dem Volk wegen "Schandtaten" oder Krankheit (Aussatz) oder als Geschick des ungerecht Verurteilten und - durch Erwählung (vgl. Gen 12,1; Js 51,2).

Der Weg des Glaubens ist darum ein Weg (Wolff 309 f): In die Einsamkeit der Entscheidung vor Gott (Isaak-Opfer Gen 22,1), der Gottesbegegnung (Ex 24,2), des Prophetenschicksals (Jer 15, 17), des Weges Jesu nach Jerusalem (Lk 9,51). "Es ist wohl nicht der geringste Beitrag der Bibel zur Anthropologie, daß der Mensch sich erst dann selbst versteht, wenn er ein Einzelner wird, durch den Anruf der unvergleichlichen Stimme herausgerufen aus angestammten Bindungen und zu einem neuen Bund berufen" (Wolff 320). In diesem Individuationsprozeß sieht der Rechtsphilosoph Hölscher "die einzig wirklich umwälzende Veränderung der Menschheitsstruktur überhaupt, weil mit ihr die Lehre von der individuellen Menschenwürde in die Welt gebracht worden ist". Es handelt sich um "den allergrößten Einschnitt der Menschheitsgeschichte, den wir vielleicht als den einzig wirklichen erkennen können" (a.a.O). Luther hat diese identitätsbildende Kraft des Glaubens in lapidarer Kürze ausgedrückt: fides facit personam (WA 39/I/283; zit: Diak 13 (1982) 15). Wenn in dieser Weise der Glaube als Weg gedacht wird, muß man mit vielerlei Möglichkeiten rechnen, diesen Weg zu verfehlen oder sich ihm aus Erschöpfung oder wegen Orientierungsverlust zu verweigern.

Der ratlose Mensch ist dementsprechend der am Gehen behinderte, gelähmte, entscheidungsunfähig zaudernde Mensch, symbolisiert in dem Volk, das aufgebrochen ist in die Freiheit, aber nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurückschleift und deshalb 40 Jahre lang im Kreis herumtappen muß (Dt 1,26-45); symbolisiert auch im Elischa hinter dem Pflug, der nicht weiß, ob er sich noch verabschieden oder sogleich nachfolgen soll (1 Kön 19,9-21), wie dies Jesus geißelt (Lk 9,62); symbolisiert in den Königen Israels, die zwischen Assur und Ägypten taktieren, und in der Unentschiedenheit des Petrus, den Paulus zur Entscheidung drängt zwischen Gesetz und Evangelium (Gal 2,1; Apg 15,1-29). Ich bedarf also des Rates, weil ich unterwegs bin; ich mache darin ebenso elementare Grenzerfahrungen wie in meiner besonderen Verantwortung als Verwalter Gottes.

6.32 Biblische Formen des Rates: Weisheit, Prophetie, Paraklese
(1) Weisheit

Die neue Faszination, die Erforschung der "Weisheit Israels"

ausgelöst hat, muß mit unserer eigenen Orientierungsbedürftigkeit zusammenhängen. (Vgl. Gerhard v. Rad; Wolff 298-308; Zenger). Faszinierend ist der Zusammenhang

- Weisheit und Profanität

Raten ist in der Bibel etwas sehr Profanes, hat zu tun mit Erfahrung, Witz, Nüchternheit (vgl. Spr 5,6 f; 23,29; 25,14. 23 f; 26,6 f; 27,14-20). Hier ist die ganze Breite altorientalischen Lebenswissens aufgenommen und ohne Harmonisierungsversuche festgehalten worden.

- Weisheit und Gotteserfahrung

Die besondere Leistung Israels besteht darin, dieses Alltagswissen in den Horizont seiner besonderen geschichtlichen Erfahrung mit Gott einbezogen zu haben, wie dies in klassischer Weise im Dekalog zum Ausdruck kommt: alle Gebote sind gemeinorientalisches Traditionsgut, aber Israel empfängt sie als Gabe seines Gottes, als Wegweisung zum Leben: "Seht, ich lege vor euch Leben und Tod. Wählt das Leben." (Dt 30,15) Die ganze Gesetzgebung Gottes, die Tora, erscheint als ein guter Rat, wie man richtig lebt, d.h. die Risiken des Lebens so gut wie möglich bestehen kann. So lernt Israel den Weg des Glaubens in der praktischen Lebensführung des Alltags zu gehen (auch im Sinne des Weges aus der Knechtschaft in die Freiheit): "Weisheit und Weg gehören zusammen... unterwegs zur Freiheit ist ein Mensch solange er ein lernender ist." (Wolff 300. 298) Mitten in seiner weltlichen Lebenspraxis kommt er deshalb auch an die Grenzen des Unverfügbaren: "Des Menschen Herz denkt sich einen Weg aus, aber der Herr lenkt seinen Schritt" (Spr 16,9; 16,1). Gerade während man "im Rat am Tor sitzt" (nach orientalischer Manier die Alltagsprobleme verhandelt) und "rätselt", wird man auf Jahwe aufmerksam als den, der keines Rates bedarf (Js 40,12-19), dessen Gedanken "hoch über Menschengedanken, wie der Himmel über der Erde" (Js 55,9), darauf ausgehen, uns "Zukunft und Hoffnung zu geben" (Jer 29, 11).

Darum erscheint der neutestamentlichen Glaubensreflexion als Gipfel der Weisheit die Offenbarung der verborgenen Ratschlüsse Gottes: "Er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan nach seinem freien Entschluß, den er sich bei sich selbst zu-

vor gefaßt hat, alles in Christus zusammenzufassen, was in den Himmeln und auf Erden ist" (Eph 1,9-11; vgl. Röm 11,33: O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und Erkenntnis Gottes!). All unsere Ratlosigkeit und Lebensangst steht also ein unüberholbar guter Ratschluß Gottes gegenüber, unser Leben zu sichern, zu retten und zur Fülle zu führen. Auf dieser Linie erscheint in der frühchristlichen Frömmigkeit Christus als die personifizierte Weisheit Gottes: als die "Hagia Sophia", die alle Menschenweisheit irritiert und außer Kraft setzt (vgl. 1 Kor 1-3). Während diese Weisheitsfrömmigkeit in der Ostkirche prägend wurde (vgl. die "Hagia Sophia" als ostkirchliches Pendant zum westkirchlichen Petersdom!), hat sie bei uns nur in der Volksfrömmigkeit überlebt, die Maria wegen des Kindes, das sie auf dem Schoß hält, als "Sitz der Weisheit" verehrt und als "Mutter vom guten Rat".

(2) Prophetie und Paraklese im NT

werden in der Vorlesung über die Verkündigung ausführlich behandelt und hier deshalb nur als Stichworte ins Spiel gebracht.

- Unter "Prophetie" versteht Paulus im Unterschied zur korinthischen charismatischen Zungenrede das konkrete situationsbezogene kritische Wort, das der Erbauung der Gemeinde dient (1 Kor 14,1-19). Es ist die neutestamentliche Form der Wegweisung und des Rates, in der die Gemeinde nach dem Willen Gottes sucht und dadurch, daß alle mitdenken und mitreden, sich gegenseitig aufbaut. Entsprechend präsentiert sich Paulus selbst ohne alle Hinterhältigkeit dem Gewissen aller (2 Kor 4,4), traut seinen Hörern die Fähigkeit zu, zu prüfen, was der Wille Gottes ist (Röm 12,2) und was aus dem Geist Jesu stammt (1 Kor 11,13). In diesem Sinn suchen heute Basisgemeinden gemeinsam neu zu buchstabieren, was der Wille Gottes hier und jetzt ist.

- Unter "Paraklese" verstehen wir die charakteristische Form, wie Christen sich im Wagnis des Glaubens und der Nachfolge gegenseitig ermutigen, weil sie wissen, daß der entscheidende Anfang von Gott her bereits getan ist. Nicht Mahnung, sondern "Tröstung", Ermutigung und Zuspruch sind die charakteristischen Formen des Appells in der Gemeinde Jesu. Es ist kein gesetzlicher, rigoroser Appell, kein Drohwort, sondern Trostwort, weil der Indikativ immer vor dem Imperativ steht (vgl. Röm 1,12 f;

2 Kor 1,3-7 im Rückgriff auf Js 40,1; 50,4-7).

Den Bedrängten zu raten gehört also ins Zentrum der neutestamentlichen Sendung. Daß uns dazu erst der Ausbau des modernen Beratungswesens die Augen geöffnet hat, ist wahr, aber spricht nicht gegen diesen genuin christlichen Auftrag. Seelsorge, die sich als Beratung versteht, wird auf ihre ureigenste Sache aufmerksam: daß wir "trösten können durch den Trost, mit dem wir von Gott getröstet werden" (2 Kor 1,4). Damit zeigt sich auch schon das Spezifische christlicher Beratung (s.u. 6.4): es liegt nicht darin, daß wir anstelle der profanen Beratungsmethoden christliche setzen, sondern es besteht in der gläubigen Gelassenheit, die der Berater in den Prozeß einzubringen vermag, weil er sich selbst von Gott getröstet und getragen weiß. Und so wenig uns Gott verbal tröstet, (durch Ratschläge), sondern durch seine Treue zu seinen Ratschlüssen trägt, so wenig wird der Beratungsvorgang christlich durch ein christliches Vokabular, vielmehr durch die Nähe, das Vertrauen, die Verlässlichkeit, die wir, wenn wir wirklich von Gott herkommen, dem Ratsuchenden entgegen bringen können. Dies sei zunächst noch an einem Modell beratender Seelsorge aus der Frömmigkeitsgeschichte illustriert.

6.33 Modelle beratender Seelsorge

Glaube ist eine Weise, Gott zu suchen (P. Löw); deshalb selber ein Prozeß, ein Weg mit krisenhaften Risiken, der nicht ohne Berater/Begleiter gewagt werden darf.

Entsprechend stoßen wir auf mancherlei Traditionsbildungen, in denen sich die Erfahrungen niedergeschlagen haben, die aus solcher Glaubensbegleitung stammen: als Weisheit von Mönchsgemeinschaften, spirituellen Ordenstraditionen, als Kunst der Seelenführung und Entscheidungshilfe auf dem Weg der Nachfolge.

Zur Individualseelsorge in der alten Kirche vgl. Gärtner (1982). Hier seien exemplarisch die ignatianischen Exerzitien besprochen.

(1) Ziel und Weg der ignatianischen Exerzitien

Ursprünglich sind sie nicht als (jährliche) Vertiefungsphase oder als einstimmende Vorbereitung (Weiheexerzitien) gedacht, sondern als eine Entscheidungshilfe, als ein Verfahren, innere

Desorientierung und Verwirrung zu überwinden und neue Klarheit zu gewinnen (Exerzitienbuch Nr. 1. 21). Der Exerzitant ist ein Mensch in der Entscheidung, ein Ratsuchender und darum gibt Ignatius auch nur Einzelexerzitien.

Ganz entsprechend der modernen nondirektiven Beratungspraxis erwartet Ignatius vom Exerzitienmeister nicht, daß er hinreißende Vorträge zu halten versteht, sondern umgekehrt, daß er sich ganz im Hintergrund zu halten weiß und nur bereit steht für den Fall, daß der Exerzitant selbst nicht weiterkommt (EB 7. 15). Beide sind Partner, die, um "einander jeweils mehr helfen und fördern zu können, voraussetzen müssen, daß jeder gute Christ mehr bereit sein muß, eine Aussage des Nächsten zu retten als sie zu verdammen" (EB 22).

Die Exerzitien selber bestehen in einer Sequenz von biblischen Meditationen, die sich über vier Wochen hin erstreckt und in vier hintereinander geordneten Entscheidungsphasen verläuft, wobei der Exerzitant das Tempo angibt (EB 76), während der Exerzitienmeister sich der Meditationsanleitungen des Exerzitienbuches wie eines Kochbuches bedient (Hugo Rahner), um daraus auszuwählen, was ihm für den Exerzitanten förderlich erscheint. Wichtig ist der Zeit-Raum: Entscheidungsprozesse sind nicht kommandierbar, sondern müssen sich als gute (nicht nur im Kopf, sondern auch im "Bauch") herausstellen. Dazu dient die Meditation biblischer Szenen (narrativer Texte!), bei denen alle psychischen Kräfte ins Spiel kommen dürfen und sollen (EB 47. 56. 121 f). Der Exerzitant soll sich in die biblische Szene einlassen bis er Sättigung findet (EB 2. 121 f); er soll nicht vorandrängen, sondern verweilen und immer tiefer eindringen (EB 120. 127); der Exerzitienmeister soll ihn eher dämpfen als anstacheln (EB 14).

Worin bestehen nun die Kriterien für die gute Entscheidung? Die Exerzitien sind gerade deshalb für Beratungsprozesse exemplarisch, weil es in ihnen nicht mehr um die Unterscheidung zwischen wahr und falsch oder zwischen gut und böse geht, sondern um einen Entscheidungsprozeß, der sich oberhalb dieser Alternativen abspielt: es geht ja um den eigenen Lebensentwurf innerhalb einer grundlegenden Option für das Wahre und das Gute, wie sie in der Entscheidung des reichen Jünglings vorgebildet

ist "all dies habe ich von Jugend an beobachtet; was kann ich nun tun, um das Leben zu finden?" (Mk 10,20) Es geht um die Auflösung der widerstreitenden Gefühle, Ideen, Impulse, Gedanken, die sich verknäueln haben, um die Fähigkeit, Verlässliches von Illusionärem zu unterscheiden, wahre Hingabe von religiös verkapptem Narzißmus (Erwählungsideen, Allmachtsphantasien). Hier bedient sich Ignatius eines Begriffs der geistlichen Beratungstradition aus dem Mönchtum der frühen Kirche, wenn er sagt, es gehe um "Unterscheidung der Geister" (dies meint, da Ignatius von der Erfahrbarkeit der Gnade Gottes ausgeht, die Fähigkeit, in den eigenen psychischen Impulsen den Anspruch Gottes herauszuhören; vgl. dazu H. Barth, in: Rahner 239-276). Und hier kommt Ignatius zu der verblüffenden These, daß das verlässlichste Kriterium für eine gute Entscheidung die Erfahrung des "Trostes" ist ("Jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe und jede innere Freudigkeit, die uns zu den himmlischen Dingen ruft und zieht und zum eigenen Heil unserer Seele indem sie uns besänftigt und in unserem Schöpfer und Herrn befriedet"; EB 316). Die falsche Entscheidung manifestiert sich alsbald durch die Trostlosigkeit, die ihr folgt: "Verfinsternung der Seele, Verwirrung in ihr, Hinneigung zu den niedrigen und irdhaften Dingen, Unruhe verschiedener Getriebenheiten und Anfechtungen ... wobei sich die Seele ganz träg, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn" (EB 317).

(2) Der biographische Hintergrund

Die Exerzitien des Ignatius von Loyola sind als "Instrument" der Seelenführung eine Erfindung, die wohl auf der selben Stufe anzusiedeln ist wie die Entdeckung der Psychoanalyse durch S. Freud: in beiden Fällen geht es um eine "Kur" der Seele und wie Freud die Psychoanalyse bei sich selbst (mit Hilfe eines befreundeten Arztes) entdeckt hat, so wurzeln auch die entscheidenden Einsichten der Exerzitien in der Biographie des Ignatius. Das Kriterium "Trost-Trostlosigkeit" als Hilfe zur Entscheidung dafür, was Gottes Wille mit mir ist, ist ihm bereits in der langen Rekonvaleszenzphase nach seiner Verwundung (1521) aufgegangen: als er aus Langeweile wahllos Ritterromane, Heiligenlegenden und das Leben Christi zu lesen begann, lernte er auf die Langzeitwirkung dieser Leseindrücke bei sich zu achten. Im

darauffolgenden Jahr, das er als Büsser in der Nähe von Manresa verbrachte, beginnt er mit ersten Notizen, die später in das Exerzitienbuch eingehen. Vor allem aber hat er sich selber Zeit genommen für sich: obwohl er bei seiner Bekehrung schon 30 Jahre alt ist, läßt er sich noch volle 16 Jahre Zeit bis zur Priesterweihe - Jahre, die er in verschiedenen Städten Frankreichs, Spaniens, Italiens und im Heiligen Land verbringt bei unglaublichen Reisetrecken und Entbehrungen (er lebt immer in Armenthäusern) und Enttäuschungen (weil immer wieder Freundeskreise zerfallen). Es ist ein unerhörter Test durch das Leben, dem er sich unterzieht und darum ist kein frommer Spruch, was zu seinem Lebensmotto wird: "Gott finden in allen Dingen". Auch für ihn vollzieht sich der Glaube ganz im Alltag, so daß er paradox formulieren kann: "Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg der Dinge von dir, nicht von Gott abhinge; wende dabei dennoch alle Mühe so an, als ob du nichts, Gott allein alles tun würde." Welche Leidenschaft in der Suche nach dem eigenen Weg vor Gott verbirgt sich in diesen 16 Jahren! Wie unklerikal ist dieser Laienseelsorger Ignatius, der in all den Jahren Exerzitien gibt! Wenn er darum später das "Denken mit der Kirche" (sentire cum ecclesia) zu einem Prinzip seines Ordens macht, geschieht das nicht aus inferiorer Abhängigkeit gegenüber dieser Kirche, sondern gerade weil er sich solange die Freiheit genommen hat zu suchen, was der Wille Gottes für ihn sei. An existentieller Leidenschaft für Gott steht Ignatius Luther nicht nach; die innere Freiheit gegenüber Kirche und Klerisei ist von Anfang an erheblich größer als bei Luther; deshalb war es Ignatius möglich, zum Reformator in der Kirche zu werden.

Seine Seelsorgskompetenz leitet er nicht von einem Amt ab, sondern aus einer Erfahrung, die freilich nicht "erarbeitet", sondern im Auf und Ab des eigenen Lebens von Gott als Geschenk empfangen worden ist. Entsprechend wird bei Ignatius sichtbar, daß die Gabe des Ratens ein Charisma ist, eine unverfügbare Geistgabe, die darum auch nicht jeder Ordinierte hat und haben muß.

Und es wird sichtbar, wie wenig direktiv "Seelenführung" sein darf (nicht weil Herr Rogers etwas dagegen hat, sondern) weil Gott allein die Führung behalten soll. Der seelsorgliche Berater ist nur dann ein guter Seelenführer, wenn er dem unmittel-

baren Dialog zwischen dem Klienten und "seinem Schöpfer und Herrn" Raum läßt. Darum wäre es fatal, wenn - in Anpassung an das moderne Beratungswesen - seelsorgliche Beratung die Dimension des Gebetes verlieren würde: Gebet verstanden als Ringen mit Gott um den eigenen Weg, d.h. den eigenen Lebenssinn.

Der seelsorgliche Berater ist also nur dann ein guter "Seelenführer", wenn er nicht nach der Manier eines Offiziers führt, der den andern voranstürmt oder sie auf das eigene strategische Konzept festlegt, sondern eher nach der Art eines Urwaldführers, der sich im Gelände auskennt und mit seiner Ortskenntnis dem Expeditionsleiter zur Verfügung stellt: Welches Ziel die Expedition hat, bestimmt nicht der einheimische Führer, sondern der Geführte; der Führer hilft nur, den sichersten Weg zum Ziel herauszufinden (S. Hiltner zit. bei Stollberg 255). Dabei kann er oft die Kräfte des Geführten nicht einschätzen, und deshalb nicht garantieren, daß der gewählte Weg der kürzeste, sicherste, gefahrloseste ist. Auch auf der Seite des Ratgebers gibt es in diesem offenen Prozeß eine Menge Ratlosigkeit, welcher Schritt jetzt als nächster zu tun sei. Hier ist wichtig, sich zu erinnern, daß Jesus Mk 6,7-13 die Jünger ohne Beutel und Tasche, also ohne Vor-Rat aussendet, weil "der Vater im Himmel weiß, wessen ihr bedürft. Darum soll mich auch nicht ängstigen, daß ich mir vor der Beratungssituation nicht zurechtlegen kann, was ich dem andern sagen soll. Auch hier gilt: "Der heilige Geist wird euch in jener Stunde lehren, was ihr sagen sollt" (Lk 12,13).

6.4 Praktisch-theologisches Basisaxiom: seelsorgliche Beratung ist:

- "befristete Partnerschaft vom Evangelium her" (J. Scharfenberg)

- "Lebenshilfe im kirchlichen Kontext" (W. Neidhardt)

Beide Formulierungsvorschläge ergänzen einander und beide sind Ausdruck der inzwischen gewachsenen Verständigung zwischen Theologie und Psychologie.

6.41 Seelsorgliche Beratung ist befristete Partnerschaft vom Evangelium her

(1) "Befristete Partnerschaft"

Hier kommt ein starker doppelter Gegensatz zur klassischen Seelsorgerrolle in der traditionsgeleiteten Gesellschaft zum Ausdruck: Die "Cura animarum" war weder befristet noch partnerschaftlich. Bis zum Vatikanum II waren die Pfarrer unabsetzbar; bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts mußte man die Osterbeichte noch beim eigenen Pfarrer ablegen ("Beichtzettel"); der Pfarrer wurde von den Gläubigen als "Härr" erlebt; "sacerdos" interpretierte man volksetymologisch als "sacer dux". Der heutige Mensch dagegen wünscht keine seelsorgliche Dauerbetreuung mehr und er erwartet, wo Seelsorge durch Amtsträger ausgeübt wird, daß dies im Geist neutestamentlicher Geschwisterlichkeit geschieht: "Einer ist euer Vater, ihr alle aber seid Brüder".

(2) "Vom Evangelium her"

meint nicht, daß in jedem Beratungsgespräch ein Bibelspruch fallen muß, wohl aber, daß alle Zuwendung zum Notleidenden in der Zuversicht gründet, daß Gott sich im voraus uns bedingungslos zugewandt hat. Wie uns heute die lateinamerikanische Kirche lehrt, geht eine tiefe Glaubensbindung durchaus mit Sensibilität für alle Details menschlichen Leidens zusammen - wie ja auch Jesus die zeitgenössischen "Seelsorger vom Dienst" durch eine aufreizend untheologische, profane Seelsorge herausforderte: durch den Freispruch für die Ehebrecherin, durch die Übernachtung im Haus des Verräters Zachäus, durch die Mahlzeiten mit Dirnen und Gesetzesbrechern, durch die Sympathie mit den halbheidnischen Samaritern usw.. Gerade durch die Absichtslosigkeit und Bedingungslosigkeit seiner Zuwendung im Alltag hat er auf jene Wirklichkeit hingewiesen, die größer war als er selbst und die sich in seinen profanen Tätigkeiten als befreiende Erlösung des ganzen Menschen durchsetzen will: Gott! "Vom Evangelium her" bedeutet also: nach dem Maßstab der Seelsorgspraxis Jesu, getragen von seinem Glauben, sensibel, unaufdringlich und weltlich wie sein seelsorgliches Handeln war! Genau darin besteht das "Proprium" christlicher Seelsorge.

6.42 "Beratende Seelsorge ist Lebenshilfe im kirchlichen Kontext"

(1) "Lebenshilfe" - nicht Psychotherapie!

denn die Dynamik des Unbewußten wird in der Normalseelsorge nicht bearbeitet; andererseits hat kirchliche Lebenshilfe viele Möglichkeiten, bedrängte Menschen zu stützen und zu begleiten, die sich keiner Psychotherapie unterziehen können.

(2) "Im kirchlichen Kontext"

Hierdurch soll ernstgenommen werden, daß der Rahmen, in dem Beratung geschieht, vielfältig auf den Beratungsprozeß selbst einwirkt. Zum Beispiel durch die Erwartungshaltung des Pastoranden: sein Bild vom Pfarrer (Vaterfigur, Hüter ewiger Wahrheiten, heiliger Mann usw.) ist eine emotionale Determinante, die der Berater erkennen und mit der umgehen können muß. Sieht etwa ein Pastorand sein vorgefaßtes negatives Bild vom Seelsorger nicht erfüllt, entsteht eine "unsichere, doppelbödige, fruchtbare Situation" (Stollberg 263) für ein Beratungsgespräch, vorausgesetzt, der Berater erkennt, was hinter den vordergründigen Sympathien oder Aggressionen steckt.

Aber auch die Erwartungshaltungen des Seelsorgers müssen abgeklärt sein: Was will ich in der Beratungsbeziehung geben - und was will ich haben? Will ich den Leuten helfen oder gilt mein Interesse vorrangig dem Umstand, daß sie diese Hilfe durch meinen Berufsstand erreichen? Kränkt mich die unausgesprochene Geringschätzung meiner Arbeit zB. im Krankenhaus durch die Ärzte? Wie gehe ich damit um? Treibt mich das zu einem "seelsorglichen Eifer", der die Kranken benützt, um selber als "tüchtig" zu erscheinen? Und was beflügelt mich im Seelsorgsgespräch selbst: daß meine theologisch-moralische Interpretation der Biographie meines Pastoranden stimmt? Daß er diese meine Interpretation übernimmt? Oder daß er sich selber besser versteht und behandelt - evtl. auch ganz unabhängig von meiner Bemühung um ihn?

Ein wichtiger Unterschied zur allgemeinen Beratungspraxis besteht auch darin, daß die seelsorgliche Beratung oft auf einer bereits vorher bestehenden Beziehung zwischen dem Seelsorger und dem Pastoranden aufbauen kann. "Daher ist seelsorgliche Beratung nicht darauf angewiesen, eine interpersonale Relation aus dem Nichts aufzubauen zwischen den Leuten, die sich noch nie gesehen haben und später kaum je noch begegnen werden."

(Stollberg 266). Hier kommt die theologische Wirklichkeit der Kirche als "Gemeinschaft der Heiligen und der Sünder" zum Tragen.

Schließlich verfügt seelsorgliche Beratung durch diesen kirchlichen Kontext über einen Schatz religiöser Symbole und sprachlicher Metaphern, in denen sich die Not der Pastoranden artikulieren kann und in denen sie bearbeitbar wird. Biblische Figuren (Kain, Jakob, Hiob, Maria) und Gebetsfragmente ("wie Gott will"), Riten (Rosenkranz, Weihwasser, Krankenkommunion) und das Bewußtsein, in einer Solidargemeinschaft der Betenden und der Leidenden zu stehen, sind Realitäten, die im Beratungsgespräch - selbstverständlich behutsam und taktvoll - ins Spiel und zum Tragen kommen können.

6.5 Einzelne Reformimpulse

6.51 Wir müssen den Unterschied zwischen Betreuung und Beratung ernstnehmen!

Betreuung ist ein Seelsorgsprozeß, zu dem der Seelsorger die Initiative ergreift (zB. durch Hausbesuche, Krankenbesuche usw.); bei der Beratung dagegen geht die Initiative vom Ratsuchenden aus: er macht sich auf den Weg, weil er alleine nicht mehr zu recht kommt.

Beide Formen der Seelsorge sind der Kirche aufgetragen und beide Formen können ineinander übergehen, d.h. aus einem Beratungsgespräch kann sich - zB. bei Leuten aus der Unterschicht oder akut gefährdeten Suchtkranken oder Suizidkandidaten - eine längere Betreuungsphase ergeben, in der der Seelsorger (ähnlich wie ein Erzieher) aus eigener Verantwortung heraus aktiv wird; umgekehrt kann auch ein Hausbesuch sich in einen Beratungsprozeß verwandeln, wenn der Besuchte nun von sich aus Vertrauen faßt und Probleme anspricht, an die der Seelsorger überhaupt nicht denken konnte.

Gleichwohl sind beide Formen doch sehr genau zu unterscheiden: ein Hausbesuch als Geste seelsorglicher Betreuung darf nicht unterstellen, alle Leute hätten Konflikte und steckten in Krisen und man müsse nur lang genug bei ihnen herumsitzen, bis sie schließlich von ihren verborgenen Problemen zu sprechen beginnen. Es muß vielmehr immer klar sein, wer was von wem will. Die Ge-

sprachsdynamik ist völlig anders, je nachdem von welchem Pol der Kommunikationsimpuls ausgeht: steht der andere unter Druck, ist zB. die nondirektive Gesprächsmethode sehr hilfreich, ihm Entlastung zu verschaffen. Steht er aber nicht unter Druck (zB. bei einem harmlosen Hausbesuch), wird nondirektive Gesprächsmethodik zur Posse oder bringt ihn unter Druck, weil er rätselt, was ich wohl will, bis er schließlich auf die rettende Idee verfällt, ich wolle vermutlich Geld! Vermutlich ist die nondirektive Gesprächsmethode deshalb vielerorts in Verruf gekommen, weil sie undifferenziert eingesetzt worden ist, statt sie strikt auf die Situationen der Begegnung mit Ratsuchenden zu begrenzen.

Weil viele Seelsorger den Unterschied zwischen Beratung und Betreuung nicht "im Gefühl haben", entsteht manches schlimme Katz- und Mausspiel und manche peinliche Verlegenheit. Hier hilft nur großer Mut zur Offenheit. Wenn ich die Eltern von Erstkommunikanten besuche, weil ich ihnen anbieten möchte, ihre Ehe zu sanieren, sollte ich das verhältnismäßig bald offen ansprechen. Taktgefühl und Unehrllichkeit sind nicht dasselbe! Viele Seelsorger sind feig und deshalb unehrlich im Umgang mit den Menschen und geben dies als "pastorales Finger-spitzengefühl" aus!

6.52 Wir müssen heute im Bereich der Seelsorge der Beratung Vorrang einräumen.

Es scheint zwar nicht richtig, daß die Menschen gegenüber nachgehender Seelsorge (Betreuung, Hausbesuch usw.) allergisch geworden seien; die Klage über fehlende Hausbesuche ist dafür viel zu deutlich. Wohl aber erzeugen alle Signale einer nachgehenden Sorge, die auf Kontrolle oder Vereinnahmung schließen lassen, Widerwillen und Widerstand, weil hier das Autonomie- und Distanzierungsbedürfnis des modernen Menschen mißachtet wird.

Deshalb sind alle Seelsorgsformen, die ein Maximum an Autonomie garantieren, hoch angesehen (Kummerkästen, Beratungsführer, Beratungsstellen, Telefonseelsorge): sie machen es dem einzelnen leicht, anonym und diskret Rat zu suchen und sich, in dem Maß als das Vertrauen wächst, selber aus dem Schutz der Anonymität herauszubegeben. Darum scheint dem modernen Menschen auf der

Suche nach dem Heil Beratung hilfreicher als Betreuung. Eine Seelsorge, der es wirklich um das Heil der Menschen geht, muß darum heute der Funktion Beratung einen Vorrang geben gegenüber der bislang vorherrschenden Funktion Betreuung (die in einer traditionellen Gesellschaft die beherrschende Seelsorgsform war). In diesem Sinn kann man von einem "Funktionswandel" der Seelsorge sprechen. Deshalb sollte die kirchliche Pastoral die neuen Wahlmöglichkeiten der Gläubigen nicht verdächtigen, sondern positiv aufgreifen und sich phantasievoll um ein optimales Beratungsangebot kümmern. Dies wäre auch die Weise, wie wir den Beichtrückgang produktiv bewältigen können. Es gibt ja offensichtlich einen Zusammenhang zwischen abnehmender Beicht-häufigkeit und zunehmendem Interesse an Beratung. Dieser Zusammenhang ist höchst plausibel: die traditionelle Praxis der Andachtsbeichte war ja eine Kombination von Sündenvergebung und geistlicher Beratung. Das Beichtsakrament hatte also subsidiär eine Beratungsfunktion übernommen, die ihm an sich gar nicht zukommt. Mit dem Ausbau des seelsorglichen Gesprächs mußte die Beichte zurückgehen!

6.53 Wir müssen die Chancen einer soliden Ausbildung zum seelsorglichen Gespräch nützen.

Die großen Umfragen unter Priesteramtskandidaten und Laientheologen haben ein vehementes Interesse an seelsorglicher Ausbildung bekundet: unter den priesterlichen Tätigkeiten hielten 1974 die Priesteramtskandidaten Glaubensgespräche (79 %), pastorale Hausbesuche (70 %), seelsorgliche Sprechstunden (68 %) für die wichtigsten; bei der Priesterausbildung sollte besonders Gewicht gelegt werden auf eine zeitgemäße Glaubensbegründung (81 %) und Einführung in die Menschenführung und Gruppenarbeit (78 %); im Vergleich rangierten Einführung in die Biblische Theologie (69 %) und die Systematische Theologie (38 %) weit bescheidener. Inzwischen gibt es viele studienbegleitende und praxisbegleitende Ausbildungsmöglichkeiten, die aber nur wenige benutzen, während viele sich dispensieren: das kostet zuviel Zeit und Geld, dabei werde man manipuliert, das zerstöre die Unbefangenheit oder die Spiritualität.

Seelsorgliche Ausbildung ist aber, richtig angepackt, nicht

eine Überfremdung der eigenen natürlichen Begabungen, mit dem andern umzugehen, sondern eine Kultivierung dieser Begabung. Niemand, der wirklich musikalisch ist, kommt aber auf die Idee, er brauche keinen Unterricht, weil er ein Naturtalent sei. Je mehr Talent er hat, um so weiter möchte er kommen und um so mehr ist er zu investieren bereit.

Die mangelhafte seelsorgliche Kompetenz der älteren Priester geht auf eine mangelhafte Ausbildung zurück, die man sich im Vertrauen auf den Schatz der kirchlichen Sakramente und Riten glaubte leisten zu können. In einer säkularisierten Gesellschaft ist dies ein gewaltiger Trugschluß. Weil die Priester aber nicht vorbereitet sind zu einer angstfreien Begegnung mit den Menschen, unterbleiben viele Kranken- und Hausbesuche aus Angst vor Überforderung; man flüchtet sich in die öffentlichen Auftritte des Gottesdienstes, der Schule, der Gremien und der Repräsentation.

Was schließlich den Manipulationsvorwurf betrifft, so lebt er, wie alle Gerüchte, von der Angst. Mögen alle, die hier ihre Spiritualität gefährdet sehen, zunächst einmal darüber nachdenken, wie sie es mit der üblen Nachrede halten. Eine Spiritualität, die von der Diffamierung anderer lebt, mißbraucht offensichtlich den guten Namen des Geistes Gottes.

6.54 Wir müssen ein Gespür für die Grenzen seelsorglicher Beratung entwickeln und aus theologischer Verantwortung den Tendenzen zu übertriebener Spezialisierung und falscher Professionalisierung widerstehen.

Jede gute Sache ist mißbrauchbar; wer in der Seelsorge mehr auf die Methoden als auf den Geist Gottes vertraut, muß sich fragen, was ihn dazu treibt: die Angst vor dem Risiko offener Begegnung? Der Wunsch, sich selber groß zu erleben, indem andere von ihm abhängig sind? Der Wunsch, einen Sonderbereich zu besitzen, in den mir niemand hereinreden kann?

Sosehr die moderne differenzierte Gesellschaft differenzierte (zielgruppenspezifische) Seelsorgsangebote verlangt, so gefährlich ist eine Überspezialisierung, weil sie wichtige heilende Kräfte des kirchlichen Kontextes nicht mehr einzubeziehen vermag. Das hat man beim Caritasverband inzwischen gelernt und bemüht sich entsprechend um eine Rückbindung der Caritasarbeit

an die Gemeindebasis. Dieser Fehler darf in der Seelsorge nicht passieren. Beruflich ausgeübte Seelsorge darf nie die Seelsorgsfähigkeit aller bezweifeln, ersticken oder überflüssig machen. Vielmehr hat sich alle berufliche Seelsorge als "Dienst an den Diensten" zu begreifen, d.h. vornehmlich als Begleitung derjenigen, die (als Eltern, im Beruf, als Kollegen) vom Leben selber herausgefordert sind, den Bedrängten zu raten.

7. Die Schuldigen versöhnen

"Ein Christ ist nur als Sünder allein" (K. Rahner). Diese Beobachtung macht uns darauf aufmerksam, daß es neben der Vereinzelung des Fremden und dessen, der sich keinen Rat mehr weiß, eine charakteristische Gestalt von Vereinsamung gibt, unter der der leidet, der sich schuldig gemacht hat. Unsere Schuld führt uns in die Isolation: wir führen selten so intensive und lange Selbstgespräche wie nach einem manifesten Versagen. Wir suchen die Aussprache als Erlösung aus dem Gewirr von Vorwürfen und Trauer, suchen das Wort der Versöhnung, weil wir den Schmerz in den Augen dessen, den wir verletzt haben, in uns selber spüren - als Vorwurf oder Verachtung oder nur als Trennungsschmerz, weil jetzt eine Beziehung zerbrochen ist (Liebesentzug). Schwere Schuld verschließt uns den Mund vor Scham, nur in einem sehr geschützten Raum, nur nach einer Vorgabe von sehr viel Verständnis und Zuwendung vermögen wir aus der selbstverhängten Isolation herauszutreten und über die Schuld, die uns beschämt, zu sprechen.

Schuld ist also - was immer man darunter genauerhin zu verstehen hat - ein Isolierungsfaktor ersten Ranges und gehört damit in den Zusammenhang dieser Vorlesung über die Sorge der Kirche um den Einzelnen.

7.1 Ausgangspunkt Praxis: Die Krise des Beichtsakraments

Dabei ist vielleicht schon für die kirchliche Optik charakteristisch, daß landläufig nicht eigentlich die Aufmerksamkeit für das Leid der Schuldiggewordenen (der Strafgefangenen, der Suchtkranken, der Geschiedenen) charakteristisch ist, sondern eine Störung der spezifisch kirchlichen Umgangsweise mit den Schuldiggewordenen: die Nachfrage nach der Beichte blieb aus. Das ist der Kummer der Kirchenmänner: sie werden an einer Ecke nicht mehr gebraucht, für die sie sich einzig zuständig fühlten. Nicht eigentlich die Not der Schuldiggewordenen, sondern die Irritation der arbeitslos gewordenen Beichtväter ist, phänomenologisch betrachtet, der Auslöser für eine unübersehbare Flut von Publikationen zur sog. "Beichtkrise". Der eigentliche Umschwung scheint zwischen 1965 und 1970 passiert zu sein und manifestiert sich seitens der Gläubigen lautlos, als "Abstimmung mit den Füßen", als rapider Rückgang der

Beichtfrequenz. Natürlich geht dem schon ein längeres Unbehagen voraus, das sich als diffuses Unbehagen (besonders gegenüber der Ehemoral im Beichtstuhl), in Beichtwitzen oder in der Literatur äußert (vgl. G. Grass, Die Blechtrommel). Aber diese diffuse Kritik vermochte die Verhaltensmuster der Praxis noch nicht zu durchbrechen.

Erst als dieser Bruch im manifesten Rückgang der Beichtfrequenz sichtbar wird, werden heftige Bemühungen greifbar, dem Trend zu wehren durch Appelle (Hirtenbriefe, neue Bußordnungen, Höffner-Thesen) und entgegenkommende Maßnahmen (Einrichtung von Beichtzimmern, Kombination von Bußandacht und Beichtangebot für Kinder und Erwachsene, Reform des Beichttritus). In diesem Zusammenhang bemüht man sich, auch die Ursachen des Phänomens zu verstehen, wobei man aber in der Nervosität der ersten Jahre kaum über reichlich monokausale Schuldzuweisungen hinauskommt: Die Priester behaupten, "der heutige Mensch" habe kein Sündenbewußtsein mehr; die Bischöfe behaupten, die jungen Kapläne machten mit ihren Bußandachten die Beichte kaputt; die eher konservativen Gläubigen geben dem Konzil die Schuld, die sog. progressiven Gläubigen erklären, sie fühlten sich außerstande, nach Humanae vitae noch die Beichte ernstzunehmen; die konservativen Theologen sehen in den Psychotherapeuten die Bösewichter und die "progressiven Theologen" erklären, hier zeitige nur eine böse, von Angst und sozialem Druck mehr als vom Geist Gottes beherrschte "Sakramentsverwaltung" ihre bösen Früchte.

7.2 Humanwissenschaftliche Analyse

Gerade am umstrittenen Kapitel Beichte läßt sich verdeutlichen, wie erhellend und entkrampfend eine sorgsame Analyse der Phänomene mit dem Instrumentar der empirischen Sozialforschung sein kann und daß sie erst die zentralen theologischen Fragen zu formulieren hilft.

7.2.1 Empirische Durchleuchtung der Beichtkrise

Nach ersten spektakulären Enthüllungsaktionen seitens linker Journalisten (Günter Wallraff, N. Valentini/C. di Meglio) fragt die Synodenumfrage 1970 die deutschen Katholiken nach ihrem Verhältnis zur Beichte und erhält als Antwort, daß ins-

gesamt 54 % der Katholiken die Beichte als belastend (29 %) oder irrelevant (25 %) erleben, während sie von 36 % als eher hilfreich erfahren wird. Für die Kirchenbesucher sehen die Zahlenverhältnisse etwas günstiger aus: für die sonntäglichen 30 : 62 %, für die regelmäßigen Kirchenbesucher 43 : 43 % (Schmidtchen 250).

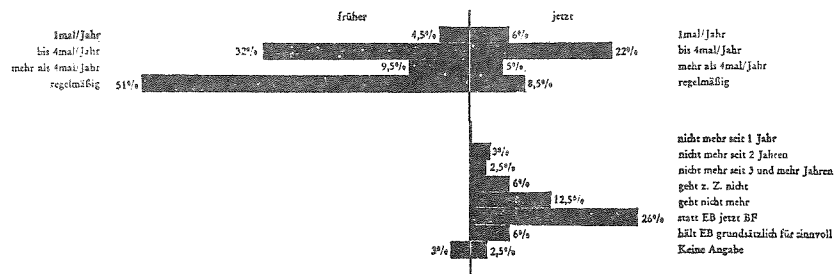
Nun decken sich ohnehin die Empfänger des Bußsakraments mit dieser Kirchgängergruppe und das macht ja die Brisanz der Beichtkrise aus: sie ist nicht unter den Distanzierten, sondern im innersten Kern der Praktizierenden ausgebrochen. Darum ist es verdienstvoll, daß K. Baumgartner 1974-1977 "Die Erfahrungen mit dem Bußsakrament" gerade in der Kerngemeinde zu erheben bemüht war - wenngleich ohne Anspruch auf Repräsentativität - folgende Faktoren zutage fördern konnte:

Bezüglich der Häufigkeit

kommt er zu dem Ergebnis, daß früher 51 % der Befragten regelmäßig (d.h. alle 4 bis 6 Wochen) zur Beichte gingen, während das heute nur noch 8,5 % tun. Wie seine Graphik (S. 83) zeigt, ist die "Wählerbewegung" nicht unter denen erfolgt, die ohnehin nur selten gingen, sondern hat sich (vgl. die untere Graphik) von der häufigen Andachtsbeichte in Richtung Bußfelder oder Abstinenz überhaupt verlagert. Anders ausgedrückt: bei denen, die heute überhaupt noch das Bußsakrament empfangen, haben sich die Intervalle mehrheitlich von 4 bis 6 Wochen auf ein- bis viermal im Jahr verlagert.

Frage 2: Wie oft haben Sie sich zum Empfang entschlossen - „früher“?
Frage 9: Wie halten Sie es derzeit mit der persönlichen Beichte?

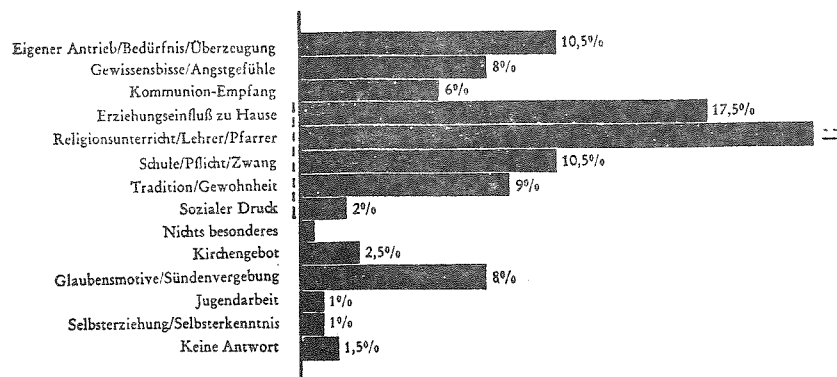
Durchschnittsverhalten in der Gottesdienstgemeinde (ohne Ordensfrauen)
153 Antworten = 100%
166 (z. T. Doppel-)Antworten = 100%



Fragt man sich, warum die Gläubigen sich dem sakramentalen Bußvorgang verweigern, so ist zu vermuten, daß nicht nur kognitive Vorbehalte, sondern auch Gefühle eine bedeutsame Rolle spielen. Nach der gefühlsmäßigen Ladung des Interaktionsvorgangs Beichte befragt, lassen die Antworten erkennen, daß man zu 28 % mit negativen Gefühlen zumindest in die Beichte hineinging (Hemmung, Beklemmung, mulmiges Gefühl, Angst Sünden zu vergessen usw.). Dem steht gegenüber, daß - mindestens nach der Beichte - 26,5 % sich erleichtert und irgendwie beglückt fühlen. Die entscheidende Frage lautet jedoch: Ist dies nur die Entspannung nach einer (verständlichen) Anspannung, nur die Erleichterung darüber, daß die Prozedur wieder einmal durchgestanden ist, oder wirklich die Erleichterung über die Befreiung von der Schuld? "Wie die weiteren Aussagen zeigen, hängt ein Großteil der negativen Gefühle mit der Kommunikationssituation des Sakraments zusammen: unpersönliche Situation (8 %), negative Eindrücke bei persönlicher Begegnung (5 %). Es sind also Gefühle und Eindrücke, die psychologisch verursacht (und damit behebbar und korrigierbar) sind, von solchen zu unterscheiden, die aus der Natur des Bußsakraments immer gegeben sind, ja sogar gegeben sein müssen. Nur scheint es, daß letztere von den ersten so überdeckt sind, daß das Bußsakrament für viele "verfremdet" wird: es ist zum "Sakrament der Befreiung von der Angst" vor der Beichte geworden, statt "Sakrament der Befreiung von Schuld" in der durch den Priester vermittelten Begegnung mit Christus zu sein... Der theologische Vorgang ist überformt durch den psychologischen" (Baumgartner 119).

Noch tiefer unter die Ebene der Gefühle reicht die Frage nach der Motivation, weshalb man denn - besonders angesichts dieser belastenden Aspekte des Bußsakraments - gleichwohl zur Beichte ging. Die Antworten lassen erkennen: "Die maßgebenden Präzefaktoren waren der schulische Religionsunterricht und die Person des Religionslehrers bzw. Seelsorgers in der Schule (22 %). Nimmt man dazu die Institution Schule (10,5 %) und das Faktum der damit verbundenen Beichtgewohnheiten (Erstbeichte nach Schuljahrgängen; klassenweise Schulbeichte zu bestimmten regelmäßigen Zeiten - "Quartalbeichte", "Schulschluß"), die positiv bzw. negativ empfundenen Pflicht- bzw. Zwangscharakter hatten (und vielerorts haben), so erkennt man: der hauptsächlichste und einflußreichste Sozialisationsträger von Buße und Bußsakrament war bislang die Kirche in der Schule". Als zweiter Präzefaktor von hoher Wirksamkeit war die funktionale und intentionale Erziehung im Elternhaus (17,5 %) maßgebend. Im Zusammenhang mit einer selbstverständlichen kirchlichen und asketischen Rahmenordnung "Tradition und Gewohnheit" (9 %) hat sich in den Reihen der Gottesdienstgemeinde ein Beichtverhalten ausgeprägt, das bei 10,5 % in "eigenes Bedürfnis und eigene Überzeugung" übergegangen ist, von dem Motiv der Sündenvergebung und der Glaubenshaltung (8 %), aber auch von dem der "Gewissensbisse und Angstgefühle" (8 %) mitgetragen. Im wesentlichen war das Verhalten aber außengeleitet." (Baumgartner 60)

Frage 1: Was hat Sie zum Empfang veranlaßt?
Durchschnittsverhalten in der Gottesdienstgemeinde
340 Antworten == 100%



Der durch Strichelung charakterisierte Mittelblock ist also lebensgeschichtlich (sozialisationstheoretisch betrachtet) die Ersterfahrung, aus der sich im Glücksfall eine Beichtmotivation aus eigenem Antrieb entwickelt (10,5 %), aus dem Wunsch nach Sündenvergebung (8 %) und Selbsterkenntnis (1 %), im schlechteren Fall eine dem Umkehrvorgang selbst äußerliche Motivation (Beichte als Bedingung zum Kommunionempfang, Kirchengebot, Beschwichtigung von Gewissensbissen usw.). Hier wird der wichtige Zusammenhang von Beichtpraxis und Beichtziehung einerseits und Beichtpraxis und sozialem Milieu andererseits sichtbar: Wenn die Erziehung nur zu einem milieugepaßten Beichtverhalten motivieren konnte, muß diese Motivation mit dem Wandel des Milieus im Übergang von der traditionellen zur differenzierten Gesellschaft zerbrechen.

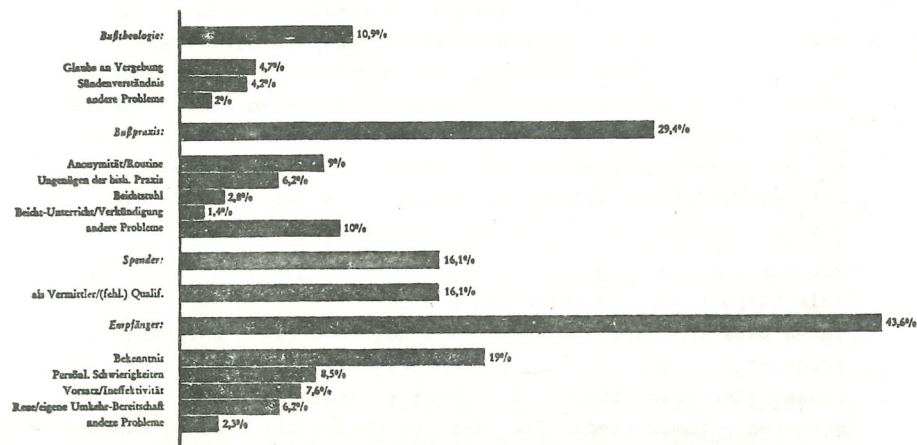
Was die Untersuchung von Baumgartner so respektabel macht, ist sein Respekt vor der Erfahrung der Betroffenen selbst. Statt ihnen pauschal einen Rückgang an Schuldbewußtsein anzuhängen, fragt er sie nach ihren Hauptschwierigkeiten und die Antworten lassen eine erschütternde Sprachnot erkennen:

"Bekennen - immer wieder die gleichen Sünden beichten zu müssen" (60-jährige Krankenschwester). "Die Hauptschwierigkeit liegt bei mir, daß ich mich nicht so ausdrücken kann, wie ich es gerne möchte und eine rechte Reue erwecken ist für mich auch schwer" (69-jährige Schwester). "Schwierigkeit für den Empfänger: die Ausdrucksweise (ein Missionar sagte dreimal: Wir brauchen ohne Todsünde nicht beichten, aber wir sollen es tun wegen der Todsünde)" (75-jährige Beamtin I.R.). "Was soll man beichten, wenn man keine Probleme hat?" (62-jähriger Direktor). "Schwierigkeiten sind, weil man sich nicht immer klar genug ausdrücken kann und sich demütigen muß" (o.A.).

Die Hauptschwierigkeit sehen die Empfänger also bei sich selber (43,6 %) und dies gilt besonders ausgeprägt für die älteren Menschen. 49,4 % dagegen stoßen sich mehr an den institutionellen Rahmenbedingungen der heutigen Sakramentenspendung (Anonymität, Routine, Beichtstuhl usw.). 16,1 % sehen die Hauptschwierigkeit im Spender des Beichtsakraments, weil sie ihn nicht als sensibel und qualifiziert genug erleben, auf ihr Problem angemessen einzugehen; dies äußern besonders die Befragten unter

30 Jahren. Mit der Bußtheologie dagegen haben nur 10,9 % Schwierigkeiten (was ist Sünde? Wird sie wirklich vergeben? Warum durch den Priester?). (Baumgartner 284)

Frage 12b: Worin sehen Sie die Hauptschwierigkeiten des Bußsakramentes?
Durchschnittsmeinungen: 211 Antworten = 100%



Wie eine Gegenrechnung wirken die Antworten auf die Hauptwünsche an den Beichtvater: 64,6 % wünschen ihn als einfühlsamen brüderlichen Gesprächspartner, der den Vergebungsvorgang, den das Bußsakrament "ex operato" darstellt, auf der existentiellen Ebene zu vermitteln vermag. (Baumgartner 234-254) Zusammenfassend muß man angesichts dieser aus dem Kern engagierter, praktizierender Christen gewonnenen Auskünfte sagen: Die alte Beichtpraxis ist nicht deshalb gescheitert, weil die Christen kein Sündenbewußtsein mehr haben, sondern weil sie offenbar mit der Schuld der Gläubigen nicht auf dem Niveau und in dem Stil umzugehen vermochte, wie dies die Gläubigen für sich selber tun und wünschen. Denkt man etwa in Kohlbergs Stufen zur Entwicklung des moralischen Bewußtseins, so legt sich die Hypothese nahe, daß die Beichtpraxis als kirchliche Institution der Schuldbearbeitung strukturell (d.h. von den Rahmenbedingungen her) hinter dem zurückbleibt, was sie zu vertreten behauptet. Sie will Sakrament der Verge-

bung sein, aber sie kann gar nicht begriffen haben, sonst könnte sie dem, der die Vergebung sucht, nicht so viel Unverdauliches zumuten (Routine, Hast, Legalismus, Drohung usw.). Gerade wenn wir das Bußsakrament für die Praxis der Kirche retten wollen, werden wir darum den strukturellen Rahmenbedingungen äußerste Aufmerksamkeit zuteil werden lassen müssen: angefangen vom "setting" der unmittelbaren Beichtersituation (Beichtstuhl, Gitter, dunkel) bis zu der Beichterziehung (Verhältnis von Beicht- und Kommunionvorbereitung) und Brauchtum (Konfluktage vor den hohen Feiertagen) und der kirchlichen Moralverkündigung (zB. Sexualität) und Rechtspraxis (zB. im Umgang mit den Geschiedenen) als strukturellen Rahmenbedingungen (Kontexten) des Interaktionsvorgangs "Beichte" selbst.

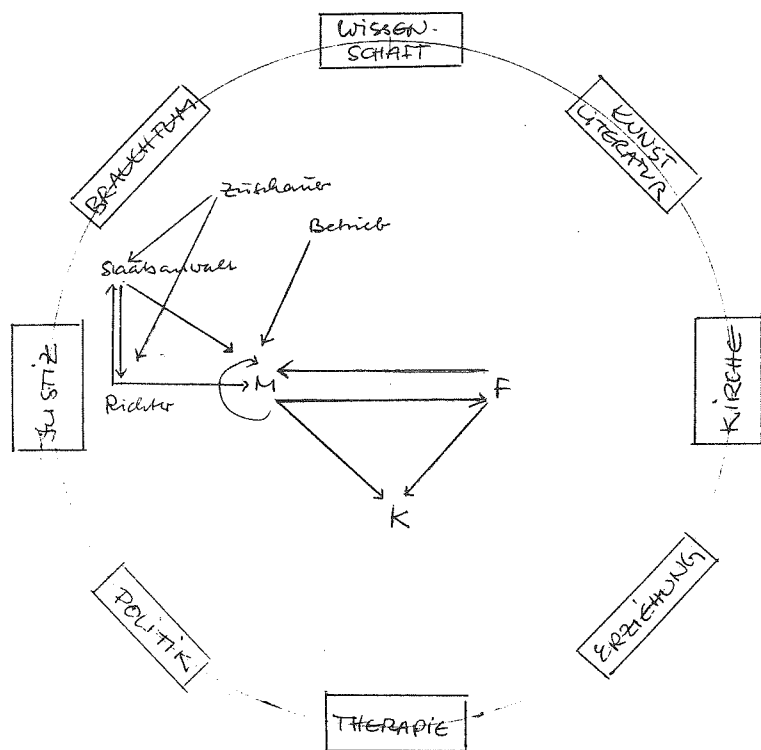
Damit machen uns die empirischen Ergebnisse darauf aufmerksam, daß die Beichtkrise, die sich zunächst als ein Kommunikationsabbruch zwischen Beichtvater und Pönitent darstellt, auf dieser intersubjektiven Ebene allein (zB. durch mehr Angebot von Beichtgesprächen) nicht gelöst werden kann, sondern nur indem wir uns bewußt werden, wie dieser zunächst im Handlungsfeld Seelsorge angesiedelte Konflikt mit den übrigen Handlungsfeldern zusammenhängt (zB. mit der Moralverkündigung oder mit der Kirchengemeinde als inneres Element des Gemeindeaufbaus), und wie er primär als ein Problem der kirchlichen Mesoebene anzusehen ist, die die Erwartungen der Gläubigen (auf der Mikroebene) nicht mehr angemessen beantwortet und darum vermutlich auch von der Makroebene her betrachtet aus dem Gleichgewicht gekommen ist.

Gerade wenn wir die Beichtkrise theologisch ernstnehmen wollen, müssen wir die Frage aufwerfen, in welchem Kontext die überlieferte kirchliche Bußpraxis ihre institutionelle Ausprägung gewonnen hat und ob nicht ihre jetzige manifeste "Funktionschwäche" damit zusammenhängt, daß sie zwar immer noch behauptet, "die Sünden der Welt" hinwegnehmen zu wollen, aber ihren eigenen Ort in dieser unserer Welt erst neu definieren müßte, um vom bloßen Lippenbekenntnis wegzukommen und ihren Auftrag wirklich wieder wahrzunehmen.

7.22 Der gesamtgesellschaftliche Zusammenhang

Die Frage lautet also: Wie steht die kirchliche Bußpraxis im Ganzen der Gesellschaft? Bescheidener und genauer formuliert: Wie verhält sich der Umgang mit dem Schuldigen, den wir in der Kirche praktizieren, zu der Art, wie unsere Gesellschaft mit den Schuldigen umgeht?

Die erste und wichtigste Entdeckung besteht darin, wahrzunehmen, daß wir nicht die einzigen sind, die das Problem des Bösen bedrängt und die sich Gedanken darüber machen, wie man angemessen mit denen umgehen könne, die Böses getan haben.



Betrachten wir zunächst den Außenring der vorstehenden Graphik (die Symbole im Zentrum beziehen sich auf das Fallbeispiel in 7.23), so zeigt sich, daß es neben der Kirche eine verblüffend große Anzahl gesellschaftlicher Orte gibt, an denen man mit der Schuld und dem Schuldigen fertig zu werden bemüht ist. Nimmt man die für diese verschiedenen Orte (Gerichtssaal, Schauspielhaus, Zeitung, Arztpraxis, Kinderzimmer) charakteristischen Tätigkeitsworte und "Fachtermini" hinzu, so enthüllt sich Schuld als emotional hoch besetztes, komplexes Phänomen: im Kinderzimmer wird der Schuldige "verpetzt", als "widerwärtiger Balg" beschimpft, durch Liebesentzug bestraft; im Gerichtssaal wird er angeklagt, überführt, verteidigt, während er selbst ggf. die Aussage verweigert, sich von den "Bullen" belästigt fühlt usw.; im ZDF geht XY-Autor Zimmermann auf Verbrecherjagd; die Zeitungen berichten vom "bestialischen Sittenstrolch"; beim Sport wird gefoult, man zeigt dem Schiedsrichter den Vogel, bekommt die gelbe Karte; in der Politik wird der Gegner in die Pfanne gehauen, als Verräter und Betrüger diffamiert usw.

Betrachtet man sich dieses Spektrum der Umgangsformen mit dem Schuldigen, so fällt als erstes der hohe Anteil der Emotionen auf (Aggression, Angst, Verletztheit, Trauer, Rachegefühle, Enttäuschung usw.). Woher kommt die Neigung, den Schuldig gewordenen abzuwerten? Rührt sie aus einem Wissen, selber schuldig zu sein? Bearbeiten wir im anderen eigene unbewältigte Probleme?

Wir müssen wohl das unter Theologen gängige Schlagwort von der "Schuldverdrängung" in der Gesellschaft überdenken. Ganz offensichtlich kann sich das die Gesellschaft auf Dauer gar nicht leisten. Nicht nur Kirche, Erziehung und Justiz, sondern auch etwa die Literatur ist sehr engagiert mit der Entlarvung des Bösen und der Schuld in der Gesellschaft befaßt. Dazu ein paar Belege:

- Die Entlarvung des Bösen erfolgt durch Benennung (Sprache); vgl. Dürrenmatt: Die Panne.
- Zur Spannung zwischen persönlicher Schuld und Schuld der Gesellschaft vgl. Georg Büchner: Dantons Tod (1835), Woyzeck (1936).
- Die schuldhaft Unschuld thematisieren Max Frisch: Andorra

(1961); Siegfried Lenz: Zeit der Schuldlosen (1962).

- Das Böse als Zwang der Verhältnisse und Struktur der Gesellschaft thematisiert B. Brecht: Die Dreigroschenoper (1928) oder: Mutter Courage und ihre Kinder (1939-1949).

- Schuld als Hinnahme des Absurden, als Anpassung und Mitläufertum, als Verdrängung der Sinnfrage: H. Böll: Camus, Dürrenmatt, Grass und andere.

Wir werden dem Phänomen Schuld wohl gerechter, wenn wir die Gesellschaft als ein Art "Hexenkessel" betrachten, in dem einzelne und Gruppen permanent aneinander schuldig werden, so daß die Gesellschaft Ventile oder Kanäle schaffen muß, die den Druck ablassen, Institutionen (d.h. Einrichtungen dauerhafter Art) zur Schuldbearbeitung; Mülldeponien, die die Bevölkerung vor den vergiftenden Spätwirkungen der Schuld schützen.

7.23 Unterschiedliche Umgangsstile

In den verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen gehen wir anders mit dem Schuldiggewordenen um, d.h. es kommen nicht nur andere Verhaltensweisen, sondern auch andere Maßstäbe ins Spiel. Wir können daher die verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen als besonders markante, verlässliche empirische Zugänge zu einer je verschiedenen Praxis begreifen.

Dies soll an einem Fallbeispiel aus dem Bereich der Justiz verdeutlicht werden. Am 10.11.1982 berichtete die Main-Post:

"MÜNCHEN. Unter heftigen Mißfallenskundgebungen der Zuhörer wurde ein Schulbusfahrer aus Germering bei München wegen Mordes an seiner sechsjährigen Tochter zu zwölf Jahren Freiheitsstrafe verurteilt. Damit ging das Schwurgericht München II um zwei Jahre über den Antrag des Staatsanwalts hinaus. Der 42-jährige Angeklagte hatte am Faschingssonntag in einer für ihn ausweglos erscheinenden Situation wegen Arbeitslosigkeit, der bevorstehenden Scheidung und Angst vor dem Verlust der Tochter das Kind mit in den Tod nehmen wollen, um es vor "seelischer und moralischer Zerstörung" durch eine nach seiner Meinung schlechten Mutter zu bewahren. "Das Schwurgericht ist sich bewußt, daß mit strafrechtlichen Mitteln einer solchen Tat kaum gerecht zu werden ist und daß die Strafe diesen Angeklagten möglicherweise nicht erreicht", begann Vorsitzender Hans-Joachim Brüning die Urteilsbegründung. "Der Angeklagte ist ein geschlagener Mann, er trägt schwer an seiner Schuld". Bei aller Tragik sei jedoch maßgeblich, "was er dem Opfer und seiner Mutter angetan hat".

Versucht man die "Akteure" (Subjekte) in ihrer Beziehung zueinander durch ein Soziogramm zu charakterisieren (s.o. S. 166),

so wird deutlich, daß hier nur einer verurteilt wird, obwohl viele aneinander schuldig geworden sind. Was die Justiz als "Straftat" verhandelt und verurteilt, ist nur die Spitze eines Eisbergs oder nur ein einzelner Faden in einem ganzen Schuldgeflecht: Mann und Frau sind in einer unglücklichen Ehe aneinander schuldig geworden; die Frau ist nach Meinung des Mannes dabei, das Kind seelisch und moralisch zu zerstören; er selbst sieht sich wegen Arbeitslosigkeit, Scheidung und drohendem Verlust der Tochter als gescheitert an. Die Rekonstruktion des Handlungsgeflechtes hinter dem Kindermord zeigt, daß eine sog. "strafbare Tat" aus sich heraus überhaupt nicht zu verstehen ist - sowenig wie ein Muskel, den man aus dem Muskelgeflecht herauspräpariert, in das er hineingehört und in dem er seine Funktion hat. Selbst der Versuch des Gerichts, die Schuld durch Verurteilung aus der Welt zu schaffen, ist nicht frei von dem Risiko, daß man sich (durch zu laxer oder zu harte Bestrafung) erneut schuldig macht (vgl. die Differenz zwischen Staatsanwalt, Richter und Zuschauern). Das Fallbeispiel zwingt also mindestens drei Interaktionsebenen zu unterscheiden:

- a) Die Ebene wechselseitigen Versagens, aus der das Gericht die strafbare Handlung herauspräpariert (Mann-Frau-Kind).
- b) Die Ebene der juristischen Ver-Handlung dieser Straftat (Staatsanwalt-Richter-Angeklagter-Zuschauer)
- c) Die Ebene der publizistischen Vermarktung dieser Straftat und ihrer juristischen Verhandlung (Journalist-Zeitungsleser-Öffentlichkeit).

Charakteristisch für den Umgang mit dem Schuldigen im Bereich der Justiz ist, daß ihm "der Prozeß gemacht wird". Dabei unterwirft ihn die Justiz (als eine der drei unabhängigen gesellschaftlichen Gewalten) im Namen des Volkes einem Verfahren, in dessen Verlauf er entweder im Sinne des Gesetzes schuldig gesprochen und bestraft oder aber freigesprochen wird. Der Schlußsatz des Richters bringt mit entwaffnender Deutlichkeit zum Ausdruck, wie sehr sich die Vertreter der Justiz bewußt sind, wie unzureichend ihr Umgang mit dem Schuldiggewordenen ist, m.a.W. daß sie nur einen Teil des komplexen Schuldphänomens in den Griff bekommen. Aber es ist gerade der Respekt vor der unverletzlichen Würde des Subjekts, die dazu geführt

hat, daß sich die Justiz strikt auf die Verfolgung jener Rechtsverletzungen beschränkt, die das Strafgesetzbuch ausweist. Insofern ist die Beschränkung auf eine rein rechtliche Betrachtung als kulturelle Höchstleistung zu betrachten: Die Trennung von Ankläger und Richter, die Einrichtung einer (Pflicht)-Verteidigung für jedermann, die strikte Einhaltung der Prozeßordnung, die Reduktion des juristischen Schuldbegriffs auf das positiv gesetzte Recht sind, wie die Entwicklung des Strafrechts zeigt, erst sehr mühsam entwickelt worden - um größeres Unrecht zu vermeiden.

Wie ganz anders die Therapie mit dem gleichen Menschen umgeht, mögen wir uns an einer fiktiven Weiterentwicklung des Fallbeispiels klarmachen:

"Während der Haft leidet der Busfahrer immer stärker unter Schlaflosigkeit und depressiven Zuständen. Der Gedanke, am Tod seiner Tochter schuldig zu sein, ist für ihn unerträglich. Nach einem Nervenzusammenbruch bekommt er das Angebot, sich einer psychotherapeutischen Behandlung zu unterziehen. Im Gespräch mit dem Therapeuten kann er immer mehr aus sich herausgehen, weil dieser ihn ohne jegliche Verurteilung aufmerksam anhört. Im Verlauf der Gespräche erlebt er nochmals seine Vergangenheit und entdeckt einen Zusammenhang zwischen der Beziehung zu seiner Mutter und seiner unglücklichen Ehe. Ihm wird bewußt, daß er sich mit dem versuchten Selbstmord und der Tötung seiner Tochter an seiner Frau und darin an seiner Mutter rächen wollte.

Im Unterschied zum Richter sagt sich der Therapeut: Bei allem was er dem Kind und seiner Mutter angetan hat, ist für mich maßgeblich, daß er ein geschlagener Mann ist, der so schwer an seiner Schuld trägt, daß sie ihn psychisch zu zerstören droht. Deshalb arbeite ich mit ihm wie mit einem Kranken. Deshalb ist für mich irrelevant, daß er schuldig gesprochen worden ist. Auch wenn er freigesprochen wäre, wäre er vermutlich jetzt depressiv. Für mich ist nicht entscheidend, ob er schuldig ist, sondern daß er sich schuldig fühlt und ich muß mit ihm diese Schuldgefühle durcharbeiten, denn sie behindern ihn jetzt und hier am Leben. Ich werde ihm die Erleichterung gönnen, die für ihn darin liegt, daß der Schuldanteil seiner Mutter an dem ganzen Desaster ans Tageslicht gekommen ist; aber ich werde ihm nicht gestatten, sich einfach darauf zurückzuziehen; ich werde ihm nicht die Frage ersparen, wie er mit diesem Faktum hier und jetzt umgehen will. Denn genau dieselbe Einsicht, die ihn ermächtigt, seine Vergangenheit neu zu sehen, nimmt ihn auch in Pflicht für seine Zukunft. Diese Verantwortung für sein Leben kann und werde ich ihm nicht abnehmen."

Therapie hat es also im Unterschied zur Justiz nicht mit dem zu tun, was ein Mensch anderen Menschen schuldig geblieben ist, sondern mit dem, was er sich selber schuldig bleibt. Als Heilungsverfahren setzt sie bei den manifesten Einschränkungen der Freiheit des Subjekts ein (Nervenzusammenbruch, Depressivi-

tät) und geht deren Wurzeln nach. Dazu rollt sie ggf. die bisherige Lebensgeschichte wieder auf und gibt dem Klienten in der therapeutischen Beziehung die Chance, die versäumten Experimente mit der eigenen Freiheit nachzuholen; dies führt ggf. zur Enttarnung falscher Schuldgefühle und zum Aufbau eines neuen Verantwortungsbewußtseins (auch für die eigenen Fehler).

Die verschiedenen Örter (Subsysteme), die die Gesellschaft ausbildet, um mit dem Schuldigen fertig zu werden, sagen also etwas über das Phänomen Schuld selbst aus: Es ist offenbar so komplex, daß man es nicht an einem einzigen Ort und in einem einzigen Verfahren bewältigen kann. Damit, daß ich einen Kindsmörder 12 Jahre hinter Schloß und Riegel bringe, ist "die Akte nicht geschlossen", denn es handelt sich nicht um eine Akte, sondern um einen lebendigen Menschen, der mit seiner Schuld leben muß. Dazu braucht er noch anderes als die Feststellung seiner Schuld und die Verhängung einer Strafe; er braucht die Chance eines neuen Anfangs (durch Vergebung, Therapie, Resozialisierung).

Die Leidenserfahrungen derer, die Unrecht tun oder Unrecht erleiden, bringen die Gesellschaft dazu, prophylaktische Programme zur Schuldvermeidung zu entwickeln: so werden Politik und Erziehung verstehbar als Institutionen, in denen die Gesellschaft den einzelnen (durch Gesetzgebung, Motivierung, Konditionierung, Sanktionen) davor zu bewahren sucht, daß er schuldig wird und zugleich ihn schonend darauf vorbereitet, daß gleichwohl andere an ihm schuldig werden und er selbst sich auch in Schuld verstrickt.

Diese Räume prophylaktischen Umgangs mit der Schuld müssen nochmal einen eigenen Umgangsstil entwickeln, denn sowohl Justiz wie Therapie gehen ja mit einem Menschen um, der bereits schuldig geworden (und evtl. durch seine Schuld erkrankt) ist, während Erziehung den potentiell Schuldigen im Blick hat, d.h. den, der noch ^{nicht} die Erfahrung schwerer Schuld gemacht hat, ja nicht einmal fähig ist, sie zu machen, weil seine Identität noch gar nicht bis zu dem Grad ausgebildet ist, daß er die schädlichen Wirkungen seines Verhaltens übersehen und für sie die Verantwortung übernehmen könnte. Wie man aber das Kind, durch Thematisierung seiner kleinen Verfehlungen, angemessen

auf die zerstörerische Macht von Schuld vorbereiten kann, ohne ihm andererseits falsche Schuldgefühle aufzuschwätzen und ihn damit zu überfordern (Reinlichkeitsdressur, Zerstörung des kindlichen Selbstbewußtseins durch globale Verurteilung) - darin besteht eine der Grundschwierigkeiten moralischer Erziehung.

Fassen wir zusammen:

Jede gesellschaftliche Institution der Schuldbearbeitung geht anders mit dem Schuldigen um (Justiz deckt auf, Therapie repariert, Erziehung macht sensibel usw.). Jede dieser Institutionen kann nur einen Teilaspekt des komplexen Phänomens Schuld bewältigen.

Alle Institutionen wollen gemeinsam zum Wohl des Ganzen wirken, können aber gar nicht verhindern, daß sie dabei selber wieder schuldig werden, wieder Böses tun oder verstärken (im Film, in der Erziehung, in der Justiz, in der Kirche). Alle diese Institutionen sind ein Notbehelf, das "kleinere Übel"; es gibt sie nur, weil alles noch viel schlimmer wäre, wenn es sie nicht gäbe.

In ihrem Ringen um eine Bewältigung des Schuldproblems in der Gesellschaft haben diese unterschiedlichen Institutionen nur eine Chance, wenn sie auf der Basis eines Grundkonsenses miteinander kooperieren; dieser Grundkonsens schließt wechselseitige Kritik (zB. zwischen Kunst und Kirche, Therapie und Justiz) nicht aus.

Diese Institutionen sind unterschiedlich alt; sie scheinen sich mit der Differenzierung der Gesellschaft zu vermehren (zB. Trennung von Justiz und Politik im Rahmen der "Gewaltenteilung", von Kirche und Erziehung in der Aufklärung usw.).

Man kann die Hypothese wagen, daß die älteren Institutionen "multifunktional" waren, d.h. mehrere der heute getrennt institutionalisierten Aufgaben zur Schuldbewältigung übernommen hatten. Daraus folgt, daß in der Differenzierung vielleicht auch das Risiko liegt, von der einzelnen Institution her dem komplexen Phänomen Schuld immer weniger gerecht zu werden (Phänomen der Realitätsferne eines rein juristischen, rein therapeutischen, rein wissenschaftlichen Standpunkts in der Schuldfrage).

Speziell für die Kirche stellt sich die Frage: Welche Rolle spielt sie im Kontext dieser gesellschaftlichen Institutionen der Schuldbewältigung? Welche Rolle spielte sie früher? Welche

Funktion war ihr ursprünglich zgedacht und welche hat sie wann, wem zuliebe übernommen? Könnte es sein, daß heute eine "Funktionssäuberung" dran wäre, d.h. daß sie auch im Bereich der Schuldbewältigung bestimmte Funktionen an andere gesellschaftliche Institutionen abgeben müßte, um ihre eigentliche Funktion wieder klar herauszustellen? Was verrät die Sprache der kirchlichen Bußpraxis im Alltag über den kirchlichen Umgangsstil mit dem Schuldigen und die dahinter sitzenden unbewältigten Emotionen?

Als kirchlicher Angestellter werde ich später selber einmal im Rahmen der Institution Kirche "mit Schuldigen umgehen". Was ist der Unterschied zwischen meinem persönlichen Umgang mit Schuldigen (unterste Interaktionsebene) und meinem beruflichen Umgang mit ihnen (institutionalisierter Umgang)? Wie kann ich den spezifischen Gefahren meines religiösen Berufes, das Schuldpotential zu vermehren statt zu vermindern, entgegen? Wie werde ich kompetent im Umgang mit Schuldigen?

7.24 Die Koexistenz und das Recht unterschiedlicher Schuldbegriffe

Wir haben uns für einen induktiven, empirischen Zugang zu unserem Thema entschieden. Wir haben die verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen der Schuldbewältigung (7.22) als besonders markante empirische Zugänge zu einer (unterschiedlichen) Praxis des Umgangs mit dem Schuldigen gewählt (7.23) und hinter dieser verschiedenen Praxis entdecken wir schließlich ein unterschiedliches Schuldbewußtsein, einen unterschiedlichen Schuldbegriff.

(1) Die Schwierigkeit einer gemeinsamen "Definition" von Schuld belastet viele Diskussionen. Trotzdem ist sie nicht zufällig, sondern symptomatisch. Gerade Wörter, die eine soziale Realität bezeichnen (zB. "Familie, Autorität, Freiheit, Kirche, Schuld, Gesellschaft") offenbaren bei genauerem Zusehen, daß sie von einer bestimmten sozialen Realität her gewonnen wurden. Das vergessen wir aber im Alltag und tun so, als sei, was unsere Wörter nach unserem Verständnis ausdrücken, die Realität an sich. Wir vergessen, in welchem Umfang das, was wir für "wirklich" halten, "gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit" (Berger-Luckmann) ist. M.a.W. jede Kultur und jede Gesellschaft

entscheidet, was als Familie, Freiheit, Kirche, Schuld, Autorität gelten soll. Und innerhalb einer bestimmten Kultur und Gesellschaft sind es noch einmal die engeren Milieus, die den Bedeutungsgehalt des Wortes festlegen, so daß jeder der mit diesem Milieu vertraut ist, das Wort auch richtig versteht. "Du bist schuld(ig)" heißt darum in der Justiz: Du hast das positive Recht verletzt; im Kinderzimmer: Du hast angefangen (mit dem Streit); in der Therapie: Du bleibst hinter deinen eigenen Möglichkeiten zurück; in der Wirtschaft: Du bist im Zahlungsrückstand; in der Religion: Du hast Gott beleidigt.

Diese verschiedenen Schuldbegriffe sind in der sozialen Realität "in Geltung" und können nicht außer Kraft gesetzt werden; denn die Bedeutung eines Wortes ist nicht abhängig vom Lexikon (oder den Wunschvorstellungen von philosophisch gereinigter Sprache), sondern vom Verwendungszusammenhang (L. Wittgenstein). Jeder Versuch einer umfassenden Definition von Schuld muß darum dem verblüffenden Phänomen der Koexistenz dieser verschiedenen Schuldbegriffe in der Gesellschaft Rechnung tragen, sonst fügt er zu den bestehenden Definitionen nur eine weitere hinzu, ohne wirklich eine Integration der vorhandenen zu leisten.

Darum muß man einen Schritt vorher beginnen und den Wörtern mißtrauen, die wir im Alltag so "selbstverständlich" verwenden: In welches Milieu (Sprachspiel im Sinne Wittgensteins) gehören sie und welchen Aspekt der Schuldproblematik behandelt man gerade dort? Welches ist der größere Lebenszusammenhang und das Ziel, um dessentwillen man hier in einem ganz spezifischen Sinn von Schuld spricht?

So spricht man in der Justiz - aus Respekt vor der Personwürde - nicht vom "Schuldigen", sondern vor der Verhandlung vom "mutmaßlichen Täter" oder vom "Angeklagten" und auch nach dem Prozeß nicht vom "Schuldigen", sondern (juristisch exakt) vom "Straftäter", der auch nicht ins Gefängnis oder Zuchthaus kommt, sondern in die "Justizvollzugsanstalt". Man spürt hinter diesem Jargon das Bemühen, für den Bereich der Justiz eine Sprache zu finden, die von religiösen oder philosophischen Wertungen so frei als möglich ist; ähnlich spricht man in der Therapie nicht von "Schuld", sondern vorsichtiger und empirischer exakter von "Schuldgefühlen" und in der Pädagogik nicht von

"unartigen" Kindern, sondern zB. von verhaltensgestörten Kindern.

Ehe wir uns theologischerseits darüber empören und dahinter Amoralität wittern, müssen wir uns bewußt werden, daß alle Schuldbegriffe - auch unsere theologischen Schuldbegriffe - sozial vermittelt sind, d.h. einen "Sitz im Leben" haben, einen Ort in der Gesellschaft, der in einer bestimmten Weise der Bewältigung des Lebens der Gesellschaft dient und dazu die notwendigen Begriffe entwickelt (oder mit zusätzlichen Sinnanteilen füllt: sog. "Konnotationen"). Begriffe werden also nicht vom Lexikon definiert, sondern das Lexikon kann nur die herrschenden gesellschaftlichen Begriffe registrieren. Die Begriffe werden vielmehr entwickelt und definiert in einem bestimmten Praxiszusammenhang und dienen der Benennung der dort auftretenden Probleme und Bedürfnisse; entsprechend stehen sie in einem Zusammenhang mit anderen dort besonders nützlichen und häufigen Begriffen und bilden zusammen mit ihnen Wortfelder und "Weltanschauungen" im Sinne einer Gesamtperspektive ("Theorie"). So kommt es, daß dasselbe Phänomen von verschiedenen Seiten her perspektivisch ("theoretisch") anders dargestellt wird; daß die Begriffe, je nach dem Gesamtzusammenhang, in dem sie verwendet werden (Wortfeld, Theorie) unterschiedliche semantische Bedeutungsinhalte transportieren.

Von dorthier ergeben sich für das theologische Denken einige wichtige Fragen:

- Wo, im Zusammenhang welcher Praxis wurde der theologische Schuldbegriff gewonnen? Welchen Zielen dient er? Was ist seine Stärke, aber was blendet er aus (mit jedem Begriff, den ich verwende, mache ich ein Auge auf und das andere zu!)? Welche Erfahrungen stehen hinter ihm genau? Wird der theologische Schuldbegriff heute deshalb nicht mehr verstanden, weil die zweitausend bis dreitausend Jahre Theoriebildung, die hinter ihm stehen, ihn so von der realen Schuld erfahrung abheben ließen, daß wir in diesem Begriff (zB. "alle Schuld ist Sünde, d.h. Beleidigung Gottes") unsere "Fußgängererfahrungen" nicht mehr unterbringen können? Wenn ja, dann müssen wir nicht nur um der anderen, sondern um unseres eigenen Selbstverständnisses willen die Erfahrungen, Situationen und Milieus aufsuchen, in denen sich der theologische Schuldbegriff gebildet hat, ehe er

in eine umfassende theologisch-dogmatische Theorie überführt wurde. Es ist keineswegs selbstverständlich, sondern sehr fragwürdig, was wir meinen, wenn wir als Theologen von "Schuld" sprechen und was wir tun, wenn wir als Glaubende mit dem Schuldigen umgehen.

- Müssen wir nicht den verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen der Schuldbewältigung auch eine echte Autonomie in der Definition ihres Schuldverständnisses einräumen, d.h. theologischerseits in dieser Sache auf ein Definitionsmonopol verzichten? Wenn die Psychotherapie das Schuldverständnis der Kirchen als gemeingefährlich, persönlichkeitszerstörend usw. attackierte und umgekehrt die Kirche der Psychotherapie vorwarf, einem Unschuldswahn zu huldigen, gibt es keine dritte Instanz, die den Streit zwischen diesen beiden Institutionen schlichten könnte. Wenn sie sich in ihrer besonderen Perspektive anerkennen können sie sich miteinander auf einen Dialog einlassen, an dessen Ende für beide ein adäquateres Schuldverständnis steht. Für uns als religiöse Institution bedeutet dies, daß wir uns in den Kreis der anderen gesellschaftlichen Institutionen der Schuldbewältigung und der Schulddefinition einreihen - freilich ohne Verzicht darauf, die Erfahrungen, die wir im Umgang mit der Schuld gesammelt haben, zur Sprache zu bringen. Wir müssen lediglich eine Sprache finden, in der wir von allen Leuten guten Willens verstanden werden können. Das heißt, wenn wir sagen: Alle wirkliche Schuld ist für uns Sünde, d.h. Beleidigung Gottes, dürfen wir uns nicht wundern, wenn andere sagen: Wie bitte? Das müßt ihr uns übersetzen.

(2) In historischer Perspektive läßt sich verdeutlichen, daß der jeweils geltende Schuldbegriff Teil einer umfassenden Welt-Anschauung (Theorie) ist, die ihrerseits den jeweiligen sozialen und kulturellen Möglichkeiten der Bewältigung des Lebens korrespondiert:

Geht man der Entwicklung des Schuldverständnisses geschichtlich nach, so beschreibt man die verschiedenen Schuldbegriffe im Kontext zur jeweiligen soziokulturellen Bewußtseinslage:

1) Schuld als Tabuverletzung (magisch-dynamistisches Weltbild): Der Mensch sieht sich noch so in die Stammesgemeinschaft und die Mächte der Natur eingebunden, daß er diese Mächte, wenn er

sich gegen ihre Ordnungen verfehlt, mit einem gewissen Automatismus gegen sich zurückschlagen sieht (gleichgültig ob die Verletzung absichtlich geschah oder nicht): Tabubruch bedeutet Unheil für die Gemeinschaft und muß unnachgiebig geahndet werden (vgl. Gen 12,17; 26,10). Die Angst vor Tabuverletzung ist das älteste Schuldgefühl.

2) Schuld als Verletzung kollektiver Rechte (Nomadenkultur) Solange der Mensch noch ganz im Sippenverband lebt, besitzt er noch keine verletzbaren Eigenrechte und entsprechend wird die schädliche Tat eines einzelnen Sippengliedes der Gesamtsippe angelastet; das Interesse der Arterhaltung steht vor dem Interesse an der Erhaltung des Einzelnen.

3) Schuld als individuelles Vergehen am andern (sesshafte Kulturen) Aus dem Unbehagen daran, daß die Kollektivstrafe Schuldige und Unschuldige gleichermaßen trifft, entwickelt sich die Überzeugung von der Haftbarkeit des Einzelnen für seine Taten.

4) Schuld als Sünde vor Gott entwickelt sich parallel zu den Stufen 1 bis 3 bis hin zur Vorstellung einer "persönlichen Beleidigung Gottes".

5) Schuld als Verfehlung des eigenen Selbst (C.G. Jung) entwickelt sich mit der Säkularisierung des religiösen Schuldverständnisses (und wird entsprechend zunächst als Gegensatz dazu erfahren).

6) Schuld (Gefühl) als Resultat eines Konflikts zwischen der Triebstruktur des einzelnen und den gesellschaftlichen Normen, in denen er sich vorfindet (S. Freud); damit wird der metaphysische Charakter der Schuld bestritten. Ähnlich in der Verhaltensforschung, wo "das sog. Böse" (K. Lorenz), nämlich die zur Lebens- und Arterhaltung notwendige Aggression von dem "wirklichen" Bösen, d.h. einer das individuelle und soziale Leben gefährdenden Aggressivität.

7) Schuld als gesellschaftliches Übel: als strukturelle Ungerechtigkeit (K. Marx : Privateigentum als Wurzel alles Bösen) und als Entfremdung des Menschen aufgrund der ökonomischen Gesetzmäßigkeiten und der Verwendung der freiwerdenden gesellschaftlichen Machtpotentiale zur Manipulation der menschlichen Psyche (H. Marcuse).

Diese menschheitsgeschichtlichen (phylogenetischen) Entwicklungsstufen des Schuldbegriffs sind insofern von bleibender Bedeutung, als sie bis heute von jedem Individuum lebensgeschichtlich (ontogenetisch) nachbuchstabiert werden: die Angst vor Tabuverletzung, das Gefühl kollektiver Haftung (zB. im Geschwisterkreis) sind Durchgangsstufen, die unterhalb eines "aufgeklärten" Schuldbegriffes in uns fortexistieren und die hohe emotionale Ladung beim Umgang mit eigener und fremder Schuld erklären (Schuldgefühle, Rachegefühle, Vernichtungswünsche usw.). Diese Gefühlswelt darf nicht "hinausdefiniert" werden. Zusammenfassend erscheint als gemeinsamer Inhalt des Schuldbegriffs in kulturhistorischer Betrachtung der Zusammenhang von Schuld und Schaden, wie er am stärksten im Begriff der finanziellen Schulden fortlebt. Schuld ist Schadensstiftung und erfordert in irgend einer Form Wiedergutmachung, Wiederherstellung der "richtigen" Verhältnisse.

7.25 Systematisch-integrative Entwürfe zum Verständnis von Schuld

Auch wenn man die Autonomie der verschiedenen gesellschaftlichen Räume der Schuldbewältigung gelten läßt, stellt sich schon um einer wünschenswerten Kooperation zwischen diesen Institutionen willen die Frage, ob sich die verschiedenen Schuldbegriffe nicht doch in übergreifende Theorien hinein integrieren lassen. Im folgenden seien zwei solcher "Dachtheorien" vorgestellt und jeder möge selber sehen, welche für ihn den größeren Erklärungswert besitzt und im praktischen Umgang mit dem Schuldigen brauchbarer ist.

(1) Schuld als Verletzung eines Wertsystems (Werthorizonts)
Ohne Frage kann man einen übergreifenden Schuldbegriff gewinnen, indem man Schuld als "Verletzung eines Wertsystems" begreift.

Dabei wird unterstellt, daß alle menschliche Gruppenbildung um Werte herum geschieht und jede Gruppe um der Aufrechterhaltung ihrer Identität willen gezwungen ist, die Werte, die sie zusammengeführt haben, zu artikulieren (im Brauchtum, in Grundgesetzen, in Geboten usw.), durch die Ausarbeitung von wertsichernden Normen zu schützen (positives Recht, Verhaltensnormen, Strafsanktionen) und ihre Mitglieder durch entsprechende Erziehung (oder durch Sanktionstechniken) zur Normerfüllung anzu-

halten.

Das Wertsystem einer Gesellschaft baut sich aus unterschiedlichen Subsystemen auf, die von einzelnen Institutionen der Gesellschaft gesichert werden. Diese Institutionen haben dementsprechend eine unterschiedliche Reichweite:

- Die Erziehung erscheint in dieser Perspektive als Institution gesellschaftlicher Wertvermittlung. Sie hat die Aufgabe, den Einzelnen allererst mit dem Wertsystem vertraut zu machen, in dem er aufwächst. Schuld erscheint in diesem Zusammenhang als (noch) mangelhafte Wertrealisierung aufgrund (noch) unzureichender Anpassung des Kindes an den gegebenen Werthorizont. Der Erzieher hat einerseits die Pflicht, das Kind auf diese Mängel aufmerksam zu machen, jedoch in einer Form, die der Werthierarchie Rechnung trägt, d.h. das Kind nicht in der Realisierung noch wichtigerer Werte (zB. Aufrichtigkeit gegenüber sich selbst, Mut zum Leben) behindert.

- Die Justiz ist jene gesellschaftliche Einrichtung, mit deren Hilfe die Gesellschaft ihren Werten notfalls mit Gewalt Geltung zu schaffen bemüht ist. Auch hier ist das Gesetz der Werthierarchie wirksam. Es erklärt nicht nur die unterschiedliche Strafzumessung (je nach Werthöhe), sondern auch den bedeutsamen Sachverhalt, daß die Justiz sich strikt auf die Verfolgung von Verstößen gegen die öffentlich vereinbarten Normen beschränkt (positives Recht). M.a.W. sie nimmt in Kauf, daß die private Verletzung hoher Werte (zB. durch Selbstverstümmelung, Gotteslästerung, seelische Mißhandlung eines Lebensgefährten oder eines Kindes) ungesühnt bleibt, weil hier eine juristische Strafverfolgung nur um den Preis der Verletzung noch höherer Werte (Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit usw.) möglich wäre.

- Die Therapie konzentriert sich demgegenüber exklusiv auf den Wertbereich "unterhalb" der öffentlich-rechtlich gesicherten Wertsphäre: auf die Selbstrealisierung des Einzelnen bzw. auf die dabei auftretenden Hindernisse und Selbstblockierungen (in Gestalt von Krankheit, Störung, Konflikt). Dazu kann auch die Beeinträchtigung des Einzelnen durch Wertsysteme gehören, die ihn überfordern (Über-Ich, Schuldgefühle). Insofern ist der Aufbau eines "neuen Wertsystems", mit dem der Einzelne "besser" leben kann, ggf. das Ziel der Therapie.

- Die Religion hat in dieser Perspektive die Aufgabe, den obersten und letzten Werthorizont in den Blick zu rücken, der alle "niedrigeren" Wertsysteme legitimiert bzw. kritisch in Frage stellt.

Kritik: Zweifellos bemüht sich die werttheoretische Betrachtung, übergreifende Theorien zur Bewältigung der Schuldproblematik bereitzustellen; aber diese Kategorien sind noch unzureichend:

- Sowohl das Wort "Wert" wie das Wort "System" sind "sachliche" Begriffe, die schwerlich den intensiven personalen Schuldserfahrungen der Betroffenen gerecht werden. Das "Demolieren" von Werthorizonten kann nicht die tiefe emotionale Betroffenheit und existentielle Verwirrung der Täter oder Opfer erklären.

- Die Einheitlichkeit dieses Ansatzes wird durch einen unerfreulichen Grad von Abstraktheit und Formalisierung erkauft: diese Betrachtungsweise kann nicht mehr erklären, warum es überhaupt unterschiedliche Werthorizonte gibt und warum diese Werthorizonte auch sperrig (dialektisch) zueinander stehen, m.a.W. warum Therapie oder Erziehung mit der Schuld so anders umgehen darf als die Justiz.

- Ausgerechnet der empirisch unzugänglichste Bereich der Religion wird als äußerster Legitimationsrahmen angesetzt; damit erscheinen Mißbräuche im Umgang mit der Religion nicht mehr kritisierbar.

(2) Schuld als Beschädigung der Lebenschancen (interaktionstheoretische Perspektive)

Diese Perspektive ist inhaltlich eindeutiger und konkreter. Sie sucht nicht einen Schuldbegriff der für alle denkbaren geistigen Wesen taugt, sondern für das, was zwischen Menschen passiert. Danach werden wir dann und in dem Maß schuldig, als wir einander und uns selber am Leben behindern und um das Leben betrügen. Dies scheint zu simpel, um die unendliche Vielfalt menschlicher Schuldverstrickung aufhellen zu können. Aber die Pointe jeder interaktionellen Betrachtung des menschlichen Lebens besteht ja darin, daß wir einander zum Leben brauchen. Wir können nur im Umgang mit andern Subjekt werden, unsere eigene Identität gewinnen und dürfen dies doch nicht auf Kosten des anderen. Damit ist der Konflikt zwischen meiner Selbstverwirklichung und der Selbstverwirklichung des andern vorprogrammiert:

Wir müssen ständig im Umgang miteinander die Freiheit wagen - mit dem Risiko, entweder den andern oder uns selbst etwas schuldig zu bleiben. Darum ist Schuld nur um den Verzicht auf Leben überhaupt vermeidbar. Die interaktionstheoretische Perspektive interpretiert Schuld also als innere Grenzerfahrung menschlicher Freiheit, als (unterschiedlich verhängnisvolle) "Verfehlung" ihres ureigensten Sinnes: gemeinsam menschliches Leben gelingen zu lassen. So legt sie uns nahe, Schuld als unvermeidliche, wechselseitige und mehrdimensionale Lebensbehinderung zu begreifen.

Weil diese interaktionstheoretische Betrachtung (entsprechend unserem handlungstheoretischen Verständnis von Praktischer Theologie) den weiteren Ausführungen zugrunde liegt, sei hier noch etwas verdeutlicht, wie man von dieser zwischenmenschlichen Ebene aus das komplexe Phänomen der Schuld in seinen verschiedenen Dimensionen in den Blick bekommen kann.

a) Schuld und Subjekt

Wir müssen zwischen dem Bösen und der Schuld unterscheiden: Böse sind die Handlungen, durch die wir uns gegenseitig am Leben behindern; schuldig sind die Subjekte, die für diese Handlungen Verantwortung tragen. Das Böse "gibt es" also nicht irgendwo im Himmel oder im Herzen der Menschen, sondern der Ort, an dem sich Böses ereignet (und ich ihm empirisch begegne) ist der Raum zwischen den Menschen, sind die Handlungen (Interaktionen), durch die wir einander "etwas tun". Ob auch der Mensch böse ist, dessen Handeln ich als böse erlebe, muß zunächst offen bleiben; erst recht ob darüber hinaus ein metaphysisches böses Prinzip im Menschen und seinem Handeln wirksam ist.

Wenn aber das böse Handeln wie alles menschliche Handeln intersubjektives Verhalten ist, muß man davon ausgehen, daß beide Partner damit zu tun haben und daß die Bosheit einer Handlung durchaus von den Partnern abhängig ist, die sich hier begegnen. Böse sind Handlungen nicht an sich oder total, sondern nur unter bestimmter Hinsicht; entweder nur für den Empfänger oder nur für den Absender oder für beide - das ist abhängig von den Vorerwartungen, die beide Subjekte aneinander haben, von ihrer Wahrnehmungsfähigkeit, den Normen nur des einen oder auch des anderen usw.. Kein menschliches Handeln ist so eindeutig böse, daß es nicht auch gute Nebenfolgen haben kann und keines ist so

eindeutig gut, daß es nicht auch für irgend welche andere Menschen schlechte Nebenfolgen haben könnte.

Entsprechend ist "Schuld" ein Zustand, der nur Subjekten zugeschrieben werden kann, und zwar durch Subjekte: entweder andere beschuldigen mich oder ich selber beschuldige mich; entweder wir stimmen in diesem Schuldvorwurf überein oder nicht. Damit hängt zusammen, daß es im Zweifelsfall zwischen Subjekten in der Frage, was sie (einander oder jeder sich selber) schuldig bleiben, keine richterliche Instanz mehr gibt (außer "Gott"): für jedes Subjekt ist sein eigenes Gewissen, d.h. seine subjektive Bewertung der Situation die letztgültige Instanz. Darum kommen auch alle gesellschaftlichen Institutionen (wie Justiz, Therapie, Religion und Erziehung) über kurz oder lang vor dieser Schranke des Gewissens - d.h. vor der unveräußerlichen Würde des Subjekts - zum Schweigen.

Für eine interaktionstheoretische Betrachtung gehört also Schuld strikt in die Welt der Menschen; weder unterhalb noch oberhalb des Menschen ist sie uns zugänglich.

b) Schuld und Norm

Entsprechend muß, was zwischen Menschen als Gut und Böse zu gelten hat, strenggenommen immer erst zwischen denen ausgehandelt werden, die miteinander umgehen. Denn die Unantastbarkeit der Subjektwürde verbietet, daß einer dem anderen seine Wertvorstellungen aufoktroiert. Auf der anderen Seite wäre ein solches Verfahren nicht nur unerhört umständlich (und würde in der Praxis alles menschliche Handeln blockieren), zu einem solchen Aushandeln wären auch Kinder und Jugendliche, weil sie physisch und psychisch noch nicht in der Lage sind, ihre Interessen zu vertreten, gar nicht in der Lage. Darum versuchen alle menschlichen Kulturen die positiven, d.h. das Leben und die Subjektwürde fördernden Verhaltensmuster zu institutionalisieren, d.h. in der Gestalt von Brauchtum und Normen gesellschaftlich verbindlich zu machen. So entstehen die von der Werttheorie beobachteten Werthorizonte als historisch und gesellschaftlich ausgeformte Verwirklichungsräume menschlicher Freiheit, die durch Normen geschützt und durch Erziehung an die nächste Generation weitergegeben werden. Man muß aber sehen, daß diese Wertbereiche alle relativ, d.h. rückbezogen sind auf den Grundwert Leben, wie ihn heute die Menschenrechte als unverzichtbaren Kern menschlicher

Würde umschreiben. Damit erscheint der Mensch mit seinen unveräußerlichen Grundrechten als Letztwert. Wir können uns von allen Werthorizonten verabschieden, aber nicht von uns selbst. Daran wird erkennbar, daß nicht irgendwelche Grundwerte, sondern unsere Würde als Subjekt die einzig verlässliche Basis zur Entwicklung einer interkulturellen Ethik und eines entsprechend umfassenden Schuldverständnisses darstellt. So wird es auch möglich, der Erfahrung Rechnung zu tragen, daß Wertsysteme historisch und kulturspezifisch differieren und dennoch an einen letzten gemeinsamen Kern gebunden bleiben (den das alte "Naturrecht" im Blick hatte, den wir aber heute in der unveräußerlichen Subjektwürde jedes Menschen angemessener benennen können).

c) Schuld und Schuldbearbeitung

Wenn das Böse interaktionelle Struktur hat, d.h. als Schaden zu denken ist, der an Subjekten durch die Handlung von anderen Subjekten entsteht, kann es - wenn überhaupt - nur interaktionell, d.h. wieder durch Handlungen von Subjekten aus der Welt geschafft werden. Dabei stehen im Grunde nur zwei Möglichkeiten zur Verfügung: Vergeltung oder Vergebung. Die naheliegende und eigentlich vernünftige Form der Reaktion auf zugefügten Schaden ist die Vergeltung: Wie du mir, so ich dir (Fehderecht, ius talionis, Blutrache, atomarer Gegenschlag usw.). Sie erweist sich nur in der Praxis überaus gefährlich: wegen der Tendenz zur Eskalation des Schadens (Triebüberschuß, Aggressivität, Einbeziehung von unschuldigen Dritten). Die eigentlich unvernünftige, aber langfristig allein sinnvolle Form des Umgangs mit dem Schuldigen ist die Vergebung, d.h. das Aussteigen aus dem Vergeltungsmechanismus, das Angebot eines gemeinsamen Neubeginns durch Besinnung auf gemeinsame Ziele (z.B. deutsch-französische Freundschaft, Ost-West-Dialog, Versöhnung mit Polen). Dabei meint Vergebung mehr und anderes als Entschuldigung. Entschuldigung heißt: Ich sehe, du konntest nicht anders handeln. oder: Ich entschuldige mich, daß mir das passiert ist. Nach erfolgter Entschuldigung hat man einen Anspruch darauf, daß die Sache erledigt ist. Vergebung dagegen meint: Du hast das wirklich getan. Du hast mich in unentschuldbarer Weise beschädigt. Aber ich nehme deine Abbitte an und verzichte auf Vergeltung. Vergebung ist nicht erzwingbar.

Einen dritten Weg, geschehene Schuld aus der Welt zu schaffen, gibt es nicht, auch nicht für "Gott". Auch er muß sich eines dieser beiden Wege bedienen und kann dies nicht über den Kopf der Betroffenen hinweg. Gott würde in Selbstwiderspruch geraten, wenn er die durch menschliche Schuld zertretene Menschenwürde mißachten würde dadurch, daß er unter Ausschaltung dieses Betroffenen seinerseits Vergebung gewährt. (S.u. f).

Schließlich lassen sich von einem interaktionellen Ansatz aus noch drei weitere wichtige Dimensionen menschlicher Schuld erfahrung erreichen:

d) Schuld und Geschichte

Alles menschliche Handeln und Erleben ist bereits geprägt durch vorgegebene psychische (zB. charakterliche) und gesellschaftliche (zB. wirtschaftliche, politische) Strukturen, die ihrerseits das Ergebnis und der Niederschlag menschlichen Handelns sind (geschichtliche Dimension). Das gilt sowohl für gute wie für böse, entfremdende Strukturen wie für meine Maßstäbe zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Wir finden uns immer schon in bösen, bedrohlichen, verfahrenen Verhältnissen vor und schaffen sie auch weiterhin (christliche Tradition: "Erbsünde", persönliche Sünde). Das Böse gewinnt eine Zirkelstruktur für Individuen und Kollektive: Niemand kann sich an den eigenen Haaren aus diesem Morast herausziehen. Es steht zu befürchten, daß alle Aktivitäten, die auf die Überwindung des Bösen hinauslaufen, selber wieder das Stigma des Bösen an sich tragen und daß diese Art von Bösem besonders destruktiv, besonders schwer durchschaubar ist: der Wolf im Schafspelz des Retters (des Schriftgelehrten, Beichtvaters, Psychotherapeuten, Revolutionärs, Versöhnlers).

e) Schuld und Gesellschaft

Alles menschliche Handeln erstreckt sich über mehrere Ebenen: Die (interpersonale) Mikroebene ist übergriffen von der (organisatorischen/beruflichen) Mesoebene und diese wiederum von der (gesamtgesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen) Makroebene. Es steht zu vermuten, daß das Böse, das durch menschliches Handeln auf einer Ebene angestoßen wird, auf andere Ebenen durchschlägt und dort eine gewisse Eigengesetzlichkeit entwickelt (zB. Rüstungsexpansion; Bürokratisierung; Manipulation und Entfremdung des Menschen in der Konsumgesellschaft): Das struktu-

rell Böse! Je nachdem auf welcher Ebene ich schuldig werde (d.h. Leben behindere), erweitert sich nicht nur (quantitativ) der Radius meiner Destruktivität, sondern sie wird auch gesichtsloser, anonym; verbirgt sich hinter Sachzwängen und Strukturen, d.h. sie wird qualitativ anders.

Entsprechend wird auch die Bewältigung des Bösen auf den verschiedenen Ebenen verschiedene Kriterien, Strategien und Kompetenzen erfordern. So sehe ich außer mir viele andere Menschen, Gruppen und Institutionen mit der Überwindung des Bösen auf unterschiedlichste Weise beschäftigt (Prophylaxe, durch Kampf, durch Therapie, durch entlarvende Darstellung usw.). Ich sehe mich besonders für meine berufliche Ebene (Predigt, Religionsunterricht, Beichte, Erziehung usw.) vor der Verantwortung, mir Kriterien zu erarbeiten, die in einem inneren Zusammenhang einerseits zur interpersonalen Mikroebene, andererseits zur politischen Makroebene stehen. (Letzteres ein Hauptanliegen der Politischen Theologie!)

f) Schuld und Gott

Die interaktionstheoretische Betrachtung der Schuld empfiehlt sich für die Pastoraltheologie, weil sie (1.) ohne Gott auskommt und doch (2.) für Gott offen ist, genauerhin für den Gott, von dem die jüdisch-christliche Überlieferung redet.

- Daß wir als Pastoraltheologen und Seelsorger mit anderen Menschen über Schuld sprechen können, ohne sofort von Gott reden zu müssen, ist zwingend notwendig! Das Gelingen menschlichen Lebens und damit die Abwehr der ihm drohenden Gefahr ist ja allen Menschen guten Willens aufgetragen und dazu braucht es einer Sprache und Ethik, die wirklich von allen Menschen akzeptiert werden kann. Das ist heute (seit der Aufklärung) die Würde des Menschen.

- Dies genügt theologisch vollauf, weil der Gott der Offenbarung ein "Gott der Menschen" ist, d.h. sich exakt als der Schöpfer und Anwalt dieser unzerstörbaren Menschenwürde versteht. Am Menschen vorbei führt für den christlichen Glauben kein Weg zu Gott. (Papst Johannes Paul II.: Der Weg der Kirche ist der Mensch.)

Eine Schuldtheorie, die die Schuld im zwischenmenschlichen Bereich ansiedelt, wird sowohl unserer menschlichen Erfahrung als

unserer Glaubensüberlieferung gerecht. Erkenntnistheoretisch kann sie deutlich machen, daß sich menschliche Schuld in ihrer Tiefe erst allmählich erschließt:

- Die Verfehlung gegenüber den Lebensrechten des anderen (soziale Schuld) ist die zugänglichste und deshalb auch plausibelste Gestalt von Schuld, auch wenn komplexere Unterdrückungszusammenhänge (zB. Nord-Süd-Konflikt) schwer zu durchschauen sind;
- Schuld als Verfehlung des eigenen Lebenssinnes (existentiale Schuld) taucht erst im Verlauf des Lebens als dunkle Möglichkeit im Einzelnen auf (Pubertät, Krise der Lebensmitte, Sinnkrise in Krankheit und Alter);
- Schuld als "Beleidigung Gottes" (religiöse Schuld) ist die am schwersten erkennbare und am schwersten verständlich zu machende Dimension von Schuld.

Insofern stellt sich nun für uns die Frage, in welcher Weise Gott von der jüdisch-christlichen Tradition mit dem Schuldphänomen in Zusammenhang gebracht wird und welche Rolle entsprechend einer christlichen Kirche im Kontext gesellschaftlicher Institutionen der Schuldbewältigung zukommt.

7.3 Der Umgang mit dem Schuldigen in der jüdisch-christlichen Tradition

Seit der Religionskritik der Aufklärung steht der religiös-kirchliche Umgang mit dem Schuldigen unter einem schlimmen Verdacht: daß sich nämlich Religion und Theologie des Schuldthemas bemächtigt habe, um sich selber unersetzlich zu machen. Wenn sich nämlich das wahre Wesen von Schuld nur einer religiösen Betrachtung erschließt und wenn wirklich Gott dazu nötig ist, mit der Schuld wieder ins Reine zu kommen, dann wird das Schuldthema ein Dauerbrenner, an dem sich die Kirche und ihre Diener lebenslang die Hände wärmen können.

Das Hauptanliegen der nachfolgenden Skizze besteht darin, aufzuzeigen, daß die jüdisch-christliche Tradition dem widerspricht: für sie ist der Umgang mit der Schuld kein exklusiv religiöses, sondern ein allgemein menschliches und gesellschaftliches Thema, das jedoch durch Gottes Erbarmen eine unerhört befreiende Lösung erfährt.

7.31 Der Umgang mit dem Schuldigen in religionsgeschichtlicher Perspektive

Hier werden (im Anschluß an Wißmann, TRE 7, 430 f) einige religionswissenschaftliche Beobachtungen vorausgestellt, um zu verdeutlichen, daß nicht erst das AT, sondern alle Religionen das Schuldphänomen in einen Zusammenhang mit Gott rücken. Die Formen der Schuldbewältigung und die Metaphorik des Redens von der Schuld sind dabei abhängig vom "Weltbild" und Lebensmodell jeder dieser Kulturen.

Wir fragen also: Welche Formen des Umgangs mit dem Schuldigen tauchen in den großen Weltreligionen auf als Entsprechung zu dem, was im Christentum als Buße bezeichnet wird und welches Schuldverständnis drückt sich in der Metaphorik ihrer Sprache aus?

(1) Ein paar markante Beispiele zur Metaphorik:

Bei den alten Azteken gehören die Begriffe für Sünde und Schuld in das Wortfeld für Schmutz und Exkremente. Buße ist entsprechend die Entfernung des Unrats; die Sünde wird weggefegt, beseitigt (vgl. die biblische und kirchliche Metaphorik: "rein und unrein").

Anders im Koran: Dort wird die Verfehlung "bedeckt" (so wie man in der Wüste die Exkremente bedeckt).

Noch anders im deutschen Wort "buße" in dem als Stammvorstellung das Wort "besser" steckt, also die Überzeugung, daß der Schaden, der durch die Schuld entsteht, anschließend zum Besseren gewendet werden kann.

Eine solche Vorstellung von Wiedergutmachung (Heilung) fehlt dagegen im frühen Buddhismus ganz: Die Anschauung vom "Karma" läßt keinen Raum dafür, die unzutraglichen Anteile der eigenen Biographie im nachhinein zu korrigieren. Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden. Man muß lernen, das Böse, das man in sich trägt, anzunehmen.

(2) Interkulturelle religiöse Praktiken der Schuldbearbeitung sind:

- das Sündenbekenntnis als Versuch, vergangene Schuld wieder gegenwärtig und so einer Bearbeitung zugänglich zu machen (durch "Besprechung");
- die Selbstabwertung des Schuldigen durch Zeichen der Reue, d.h. der öffentlichen Selbstdistanzierung und Selbstbestrafung;

- die religiös verhängte Bestrafung des Schuldigen durch die Gemeinschaft;
 - die Tötung eines Opfertiers an seiner Stelle oder die magische Übertragung der Schuld auf ein Tier, das man aus der Stammesgemeinschaft in die Wüste fortjagt, um so das Böse "aus der Welt zu schaffen";
 - die Selbstquälerei (durch Fasten, Blutabzapfen, Schmerz erleiden, Selbstverstümmelung), verbunden mit der Vorstellung, dadurch ein "Opfer" dazubringen, d.h. sich selber zu töten (pars pro toto) und sich und andere vom Bösen abzuschrecken.
- Ein allgemeines religionswissenschaftliches Schuldverständnis ist nur schwer zu gewinnen; die einzelnen Begriffgehalte und Praktiken sind allenfalls als Facetten zu verstehen. Allenfalls läßt sich sagen: Schuld ist "die kontingente Verkehrung dessen, wie der Menschen leben und sein sollte" und entsprechend dient aller Umgang mit dem Schuldigen dem Ziel, "diesen Zustand der Verkehrung umzukehren" (431).

7.32 Der Umgang mit der Schuld im AT

Die Emphase vieler Abhandlungen zum Schuldverständnis der Bibel liegt darauf, daß alle Schuld in den Horizont des Bundesverhältnisses gerückt wird und damit als Sünde erscheint. Dies ist wohl zutreffend, aber führt auch (ungewollt) zu zwei optischen Verzerrungen:

- Es entsteht der Eindruck, alle Verfehlung wäre in Israel auf den Begriff "Sünde" gebracht worden und die religiöse Weise der Schuldbewältigung sei die einzige überhaupt gewesen. Davon kann keine Rede sein und genau darüber wäre theologisch nachzudenken.
- Es wird nahegelegt, das Schuldverständnis und die Praxis der Schuldbewältigung sei um so sittlich hochstehender, je mehr sie sich vom Gottesverhältnis her begreift, d.h. sich theoretisch von Gott her zu explizieren vermag. Frühe Formen der Schuldverarbeitung (zB. rituelle Entsühnungspraktiken oder juristische Vergeltungspraktiken) seien demgegenüber geringer zu bewerten. Dies ist eine unrealistische akademische Betrachtungsweise: im realen Leben der Volksgemeinschaft Israels bilden diese sozialen Formen der Schuldbewältigung eine äußerst wichtige und reife Form des Umgangs mit der Schuld.

(1) Die biblische Metaphorik des Schuldbegriffs beleuchtet in eindrucksvoller Weise die Vielschichtigkeit des Schuldphänomens. Im Hebräischen gibt es ungefähr 60 verschiedene Worte zum Wortfeld "Schuld, Sünde, Schwäche" (vgl. L. Coenen, Theologisches Begriffslexikon zum NT).

Einige Facetten seien hier angesprochen: Böse ist alles Schlimme, was der Mensch tut und was ihm widerfährt (ra); Schuld gilt als Verfehlen des Ziels, als falsche Bewegung (hatta); ein anderes Bild besteht im Verdrehen, verkehren einer bestehenden Ordnung (awon); eine noch einmal andere Vorstellung spricht vom Verbrechen, von Übergriff, Rebellion, Bruch mit dem Mitmenschen oder mit Gott (pesa); schließlich gibt es die Gewalttat, die gewaltsame Verletzung persönlicher Rechte des andern (hamas) und die ungewollte Verfehlung, die Verletzung eines Tabus (sagah).

Ähnlich vielfältig ist der Befund im Neuen Testament:

Adikia ist in erster Linie die Verfehlung im Sinne der Schädigung des Gottesrechtes, das für den Zusammenhalt der Gemeinschaft unersetzlich ist;

Hamartia meint die Verfehlung (und wird bei Paulus als überindividuelle Sündenmacht verstanden);

Kakos bedeutet schlecht in einem ganz allgemeinen Sinn;

Poneros bedeutet: nicht in Ordnung, nicht ok;

Paraptoma ist die bewußte Auflehnung und willentliche Versündigung im Unterschied zur Sünde aus Schwachheit;

Astheneia meint das Straucheln aus Schwäche;

Opheilema wird weniger als Ungehorsam, denn als Zahlungsrückstand gegenüber Jahwe aufgefaßt usw.

Wichtiger als die Einzelbedeutung ist festzuhalten: "Das AT hat keinen terminus ausgespart, der als Analogon zum deutschen Wort Sünde gelten kann ... Unter den in Betracht zu ziehenden Worten findet sich keines, das ausschließlich der religiösen oder theologischen Sprache diene. Alle haben neben dem religiösen einen profanen Sinn stehenlassen (LThK 9, 1170). Dies ist selber ein theologisch relevanter Sachverhalt, belegt er doch, wie eng der Zusammenhang zwischen Sünde, Alltag und Existenz gesehen wird.

(2) In die gleiche Richtung weisen die Praktiken, wie man in der Bibel mit dem Schuldigen umgeht:

Die Schuld ist in sich ein Schaden, sie hat schlechte Folgen für den einzelnen und für die Gemeinschaft, ist in sich destruktiv, lebensbedrohend für den einzelnen und für die Sippe, ist deshalb selber schon die Strafe.

Deshalb muß man die Schuld "aus der Mitte des Volkes" herauschaffen. Der Schuldige muß ein Bekenntnis ablegen, die Schuld darf nicht geheim bleiben. Er darf sie weder verharmlosen noch andern zuschieben. Notfalls muß er (durch den Propheten) mit seiner Schuld konfrontiert werden und wie David durch Nathan dazu gebracht werden, selbst über sich den Schuldspruch zu fällen.

Alle Schuld verlangt eine Wiedergutmachung zwischen den betroffenen Parteien, eine Bestrafung nach dem Talionsrecht. Bei schlimmen Vergehen muß der Täter aus dem Stammesverband ausgestoßen werden, d.h. praktisch dem Tod überantwortet werden; von hierher entwickelt sich später die kultische Bannung, d.h. die Absonderung aus der gottesdienstlichen Gemeinde. In jedem Fall ist das Todesurteil zu sprechen bei den Vergehen, die sich gegen das Leben selbst richten: bei Mord, Hurerei (als Verstoß gegen die Weitergabe des Lebens in der Familie) und Götzen-dienst (als Abfall von Gott zu den Götzen, die uns um das Leben betrügen). Sie heißen deshalb "Todsünden"; sie tragen den Tod in sich und sind deshalb nur durch das Todesurteil aus der Welt zu schaffen. Das Sühnopfer hat deshalb heiligende Kraft, weil das Blut des Tieres (als Sitz des Lebens) stellvertretend vergossen wird; die Priester verzehren das ganze Opfer oder den nicht verbrannten Teil als Zeichen dafür, daß Jahwe die Schuld vertilgt. Auch Gebet und Fürbitte werden als Sühn-mittel schon erwähnt. Das Fasten ist eine Form der Selbstvernachlässigung; Man betrachtet sich als Toten, verweigert die lebensspendende Nahrung und vernachlässigt seinen ganzen Körper wie ein Trauernder.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Im AT kommt die ganze Palette gesellschaftlicher Bewältigungsformen ins Spiel: erzieherische, judizielle, therapeutische und aufdeckende Praktiken werden wie in der kulturellen Nachbarschaft verwendet - freilich in einen religiösen Zusammenhang gerückt wie er sich aus der einmaligen Geschichte dieses Volkes mit Gott ergibt.

(3) Darin kommt nun die Eigenart der biblischen Schuldbewältigung zum Vorschein, daß das Bundesverhältnis mit Jahwe wie ein Horizont die vorhandenen kulturellen und sozialen Praktiken der Schuldbewältigung einfängt.

Das Gesetz, gegen das der Schuldige sich verfehlt, ist zwar, wie die neue Dekalogforschung überzeugend herausgestellt hat, eine Sammlung altorientalischer sozialer Spielregeln von hoher Verbreitung, aber es wird von Israel eben doch als Tora Gottes begriffen, als Wegweisung zum Leben, die das Volk dem Gott verdankt, der es aus der Versklavung in Ägypten herausführt und einläßt: "Wählt das Leben!" (Dt 30,19 f) Alle 10 Gebote und gerade das erste unter ihnen artikulieren darum nicht einen fremden abstrakten Gotteswillen, sondern den Willen des Gottes, der alles was nach menschlicher Erfahrung Leben schützt, aufgreift und unterstreicht. Nur deshalb will er keine anderen Götzen neben sich haben, weil sie die Menschen um das Leben betrügen.

Damit wird freilich die zwischenmenschliche Verfehlung, von der die Tora spricht, mittelbar zu einem Bruch der Gottesbeziehung; zu einer Empörung und einem Ehebruch gegenüber dem treuen Gott. Weil er das Leben will und sich als Anwalt aller seiner Geschöpfe versteht, betrachtet er alle Schuld gegenüber dem Schwächeren, der Witwe und den Waisen und den Fremden als gegen sich selbst gerichtet. Und er konfrontiert das Volk Israel durch die Propheten in aller Härte mit seinen destruktiven selbstmörderischen Taten. Insofern offenbart er sich als unerbittlicher Richter, der dem Recht schafft, dem wir Unrecht getan haben - auch über die Schwelle des Todes hinaus. Deshalb wächst mit der Intensität der Gottesbeziehung auch die Einsicht in die Abgründe menschlicher Schuld: langsam lösen sich tabuistische und kollektivistische Schuldbegriffe auf und weichen einem personalen Schuldverständnis - analog der personalen Gottesbeziehung. Ebenso entdeckt Israel, je länger seine Geschichte mit Gott fortschreitet, daß es einen Schuldzusammenhang gibt, in dem alle Menschen stecken und beginnt schließlich - in der Theologie des Jahwisten Gen 3 - darüber nachzudenken, was denn das Wesen menschlicher Schuld sei. Aus der erfahrenen Gottesbeziehung heraus erst werden die Abgründe menschlicher

Selbstgefährdung sichtbar, die Unmöglichkeit von sich aus gut zu sein und alles richtig zu machen und die Unmöglichkeit, geschehene Schuld ungeschehen zu machen: die Sünde als anthropologische Konstante, als Schuldverhängnis und Erbübel, das das Leben des Menschen von Jugend auf bestimmt, kommt zum Bewußtsein: "Als das Gesetz kam, lebte die Sünde auf" (Röm 7,9). Insofern macht das Schuldbewußtsein in Israel eine gewaltige Entwicklung durch: von einem tabuistischen über ein kollektivistisches zu einem personalen und explizit religiösen Schuldverständnis, wie es besonders in den Bußpsalmen vor Gott zum Ausdruck kommt: all das koexistiert im AT (als einem Sediment einer über tausendjährigen Kultur- und Religionsgeschichte).

(4) Schärft also das besondere Gottesverhältnis Israels sein Schuldbewußtsein in dem Sinn an, daß Schuld nun nicht nur Bruch der Beziehung zum Nächsten, sondern auch Bruch der Gottesbeziehung meint, so bleibt doch alles umfassen von einem unzerstörbaren Glauben daran, daß nicht das Gericht, sondern das Erbarmen Gottes letztes Wort ist.

Der Gott, der den Abel rächt, erbarmt sich auch des Kain; der Gott, der David mit seiner Schuld konfrontiert und ihn durch den Tod seines Kindes bestraft, beraubt ihn doch nicht seiner Verheißung; der Gott, der Israel wegen seiner Sünden verwünscht, fällt sich selber ins Wort, weil er nicht anders kann: er ist kein Vernichter des Lebens (Hos 11,8), sondern der Urheber und ein Liebhaber des Lebens (Weish 11,23) und darum unbegrenzt bereit, sich zu erbarmen, die Schuld der Menschen hinter sich zu werfen, zu vergessen, reinzuwaschen wie Schnee, weil er nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er umkehrt und lebt (Ez 18,23).

Jahwe wird so zum entscheidenden Subjekt im Prozeß der Schuld- bewältigung: er gibt das Gesetz, das die Schuld bewußt macht und schickt die Propheten, die die Menschen mit ihrer Schuld konfrontieren; er erbarmt sich aber auch derer, die sich ihrer Schuld bewußt werden, nimmt ihre Sühneleistungen als Ausdruck ihrer Reue und Umkehr entgegen und befreit sie von dem Schatten ihrer Vergangenheit. Er sieht von ihrer Vergangenheit ab, legt sie nicht auf das Gestern fest und eröffnet ihnen somit

einen Neubeginn. So bildet sich die Überzeugung, daß Jahwe allein Schuld vergeben kann.

Damit endet die alttestamentliche Bemühung um eine Bewältigung des Schuldproblems mit einem Paradox:

Gott ist der Anwalt des Abel, wo immer er auf dieser Erde unter den Schlägen seines Bruders Kain verblutet; aber der Gott, der den Abel rächt, erbarmt sich auch des Kain (Gen 4, 10f). Gott richtet, und kein Vergehen ist so geheim, keine Bosheit so subtil, daß sie sich ihm entziehen könnte - auch nicht im Tod. Und dieser Gott kann doch, wenn er sich selbst treu bleiben will, nicht anders als sich seiner Kreatur erbarmen.

Bekanntlich hat die spätjüdische Frömmigkeit dieses Paradox nicht aufrecht zu erhalten vermocht; sie hat Gott zum Anwalt des Gesetzes allein gemacht und ist damit in einen Legalismus abgedriftet, in eine Kasuistik, die das Gesetz zu einer Bürde werden ließ, die man nicht mehr tragen konnte (zur Zeit Jesu muß der Fromme 613 Einzelvorschriften beachten, die man durch die Tora legitimiert sieht). Dadurch wird nicht nur der Gerechte überfordert und der Schuldiggewordene im Stich gelassen; dadurch wird Gott selber ins Zwielicht gerückt. Es ist nicht mehr evident, was doch die Mitte der Offenbarung am Sinai war: daß er ein Gott des Lebens ist und ein Gott der Menschen. Dagegen ist Jesus aufgestanden und hat in seiner Praxis des Umgangs mit den Schuldigen neuerlich Gott als Liebhaber des Lebens und Freund der Menschen geoffenbart.

7.33 Jesu Umgang mit den Schuldiggewordenen

Die Paradoxie des Umgang Gottes mit dem Bösen manifestiert sich neu in Jesu Zuwendung zu den Sündern und in seinem Kampf gegen die Dämonen.

(1) Jesu provokative Praxis bedingungsloser Vergebung
Im Umgang mit dem Schuldiggewordenen scheint es für Jesus nur ein Wort zu geben: Vergebung, Versöhnung! "Lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer. Der Menschensohn ist nicht gekommen zu richten, sondern zu retten was verloren ist." (Mt 9,13). Das eigentlich Provokative seiner Praxis besteht darin, daß er die für das Selbstverständnis so außerordentlich wichtigen Unterscheidungen zwischen Gerechten und Ungerechten

ignoriert, die Bußdisziplin und Bannpraxis der Glaubensgemeinschaft, zu der er selber gehört, immer wieder unterläuft: "Dieser nimmt sich der Sünder an und ist auch noch mit ihnen!"

(Lk 15,1) Er wendet sich dem Schuldiggewordenen nicht zu, um ihn zu ermahnen (was man immerhin noch akzeptieren könnte), sondern bietet ihnen eine Intimität und Freundschaft an, die ihn selber als Ungerechten entlarvt.

Man muß nur eine dieser Szenen genau anschauen, um zu erkennen, daß hier das Ganze der Sendung auf dem Spiel steht: Indem er die Ehebrecherin (Joh 8) nicht verurteilt und sich von der Sünderin im Haus des Simon (Lk 7) nicht distanziert, ver-sündigt er sich gegen die Tora, die diese Menschen zu meiden bzw. zu töten gebietet, vertritt er einen anderen Gott oder - was dasselbe ist - begeht er Gotteslästerung, reißt er das alte Tempelgebäude und das Weltgebäude ein.

Auch für die kirchliche Praxis ist die kompromislose Vergebungsbereitschaft Jesu im Grunde unverdaulich. Auch die kirchliche Bußverkündigung macht sich nicht wirklich klar und nimmt nicht wirklich ernst, daß Jesus - im Gegensatz zu den Vorschriften des Trienter Konzils - Sünden vergibt, ohne das vorherige Geständnis der Schuld und den Willen zur Umkehr zu fordern. "Gott drängt den Sünder weder durch Züchtigung zur Umkehr, noch wartet er ab, bis er Zeichen der Umkehr am Sünder erkennt, bevor er vergibt. Wie immer der Mensch vor Gott steht, bußwillig oder unbußfertig, Gott vergibt zunächst einmal - voraussetzungslos, bedingungslos... Nach Jesus erklärt Gott die Schuldvergangenheit des Sünders a priori für irrelevant: die Vergebung geht zeitlich und logisch der Umkehr voraus... Wenn Gott die Schuldvergangenheit des Menschen für irrelevant betrachtet, darf dies auch der Mensch selber tun. Er kann nun leben aus der Vergebung und dem geschenkten Heil. Solche Ak-sistenz verändert auch das Handeln des Menschen: sie läßt ihn anders handeln." (Merklein 1978, 297)

Entsprechend kompromislos erwartet Jesus von seinen Jüngern, daß sie darauf verzichten, zu richten: "Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" (Mt 7,1). Er warnt vor der zerstörerischen Praxis der Schuldverfolgung, weil sie eben so viel Schaden anrichtet wie die Schuld selber: Mit dem Unkraut zusammen könnte man sonst auch den Weizen ausreißen (Mt 13,30).

Er erwartet vielmehr von seinen Jüngern, daß sie darin "vollkommen sind wie euer Vater im Himmel", daß sie wie er seine Sonne über Gute und Böse scheinen und auf die Äcker der Ungerechten und der Gerechten gleichermaßen regnen läßt, die Unterscheidung zwischen guten und bösen Menschen aus dem Spiel lassen (Mt 5,45). Er statuiert den absoluten Vorrang der Versöhnung mit dem Bruder vor der Versöhnung mit Gott: Es gibt keine Gabe vor dem Altar (gemeint ist das Versöhnungsoffer) solange man mit seinem Bruder in Unfrieden lebt; es gibt keine Versöhnung mit Gott über den Kopf des Bruders hinweg (Mt 5,23). Deshalb lehrt er uns beten, Gott möge uns nicht vergeben, wenn wir einander nicht vergeben (Mt 6,12-¹⁵). Er will seine Gemeinden als ein Milieu grenzenloser Vergebungsbereitschaft: Siebenmal siebzimal soll man seinem Bruder vergeben (Mt 18,21). Alle in der Gemeinde haben den Auftrag, einander zurechtzuweisen und alle haben den Auftrag, einander zu vergeben (Mt 17,15 f), sonst würden sie dem bösen Knecht gleichen, dem alles erlassen wurde und der seinerseits nicht vergeben kann (Mt 18,23-35). Darum beauftragt er nach Ostern nicht nur die Apostel, sondern die Gesamtgemeinde mit der Sündenvergebung: Alle empfangen den Geist und alle sind zur Vergebung gesandt. Beides ist voneinander nicht zu trennen. In beidem setzt sich die Sendung Jesu selber fort.

Nochmals: Die grandiose Einseitigkeit, mit der Jesus die Vergebung praktiziert und seine Praxis in den Gleichnissen vom Verlorenen rechtfertigt (Lk 15) ist von der kirchlichen Verkündigung nicht durchgehalten worden. Über die Gründe kann man nur Hypothesen formulieren: Ist es das Interesse daran, die Vergebungsvollmacht beim Amt zu monopolisieren? Ist es die Angst davor, soviel Vergebungsbereitschaft könnte ins moralische Chaos führen? Ist die große Masse durch Jesu Umgangsstil mit den Schuldigen überfordert? In dieser Linie macht Dostojewskis "Großinquisitor" Jesus Vorhaltungen, daß er die mühselige Aufbauarbeit der Kirche durch seine unvernünftige Praxis durcheinander bringe (als er, so die Erzählung, in Spanien seiner Verheißung entsprechend wieder auf die Erde kommt). Ist Gottes Umgang mit dem Schuldigen, so wie Jesus ihn praktiziert, überhaupt kirchlich institutionalisierbar? Oder ist nicht für die Praxis Jesu gerade charakteristisch, daß er in

den Kreis der gesellschaftlichen Institutionen der Schuldbe-
arbeitung gerade nicht als Institutionsvertreter, sondern als
"Laie" eintritt? Ist also das Paradox von Gottes Gerechtigkeit
und Barmherzigkeit institutionell überhaupt nicht übersetzbar,
sondern nur existentiell: durch den Einzelnen, der allein in
seiner Existenz Gottes Ebenbild zu sein vermag. (Die Kirche
ist nicht Gottes Ebenbild; sie ist auch nicht Gottes Stell-
vertreter auf Erden, sondern die Institution, die auf die an-
deren Maßstäbe Gottes hinzuweisen hat - auch gegen sich selbst -
und aus deren Kreis immer wieder Menschen im Namen Gottes wa-
gen, Gottes Maßstäbe ins Spiel zu bringen.)

Zur Rechtfertigung der extremen Versöhnungsbereitschaft Jesu
wird auf seine Verkündigung vom nahen Anbruch der Gottesherr-
schaft hingewiesen. Das ist unzweifelhaft richtig, gewinnt
aber in dem Moment einen falschen apologetischen Unterton, als
man daraus den Schluß zieht, daß sich die Kirche nach Ausblei-
ben der Parusie die Versöhnungsbereitschaft Jesu nicht mehr
leisten könne und dürfe. Genau der umgekehrte Schluß wäre rich-
tig: Je radikaler wir die Vergebungspraxis Jesu wagen würden,
um so näher steht uns die Parusie. (Es ist ein Elend, daß
die Theologie sich mehr Mühe gibt, das Ausbleiben der Parusie
zu rechtfertigen, statt in der Nachfolge Jesu das Kommen des
Reiches Gottes einzuklagen.)

(2) Jesu Kampf gegen die Dämonen

Nur in einer Hinsicht ist die bedingungslose Vergebungswillig-
keit Jesu mißverstehbar: wenn man aus ihr folgern wollte, er
hätte das Böse nicht ernstgenommen. Das Gegenteil ist der Fall,
wie sein kompromißloser Kampf gegen die "Dämonen" zum Ausdruck
bringt.

Die Besessenheit in der Bibel darf ja nicht als individuelle
Leidenssituation begriffen werden. Die Besessenen sind Menschen,
die zwischen den Gräbern leben, die sich dagegen wehren, von
Jesus geheilt zu werden, die - wie unsere Terroristen - ihren
eigenen Tod vorweg leben. Sie sind Opfer böser Mächte, die die
neutestamentliche Gemeinde auch hinter dem Tod Jesu am Werk
sieht, auch als Bedrohung für das Leben der Gemeinde (von außen
und von innen: Verwirrung), und auch hinter den Mächten der Na-
tur (Seesturm). In den Besessenen manifestiert sich die Ver-
fallenheit dieser Welt unter die Macht des Todes, des Gesetzes

und der Sünde (Paulus).

Wenn Jesus den Unterschied zwischen Gerechten und Sündern
ignoriert, dann deshalb weil er überzeugt ist: "Einer ist
gut, Gott allein" (Mk 10,18). Alle anderen sind Sünder, mehr
oder weniger schuldig vor Gott (Lk 7,41). Darum ist, wer
seine Schuld vor Gott ausspricht, der einzige Gerechte (Lk
18,9-14). Darum wirbt das Gleichnis vom barmherzigen Vater
um den älteren Bruder (Lk 15,25), der die murrenden Pharisäer
und Schriftgelehrten in der Zuhörerschaft Jesu symbolisiert
(vgl. Lk 15,2).

Jesu Umgang mit den einzelnen Sündern, seine Nachsicht und Be-
reitschaft zur Vergebung darf nicht als Unwichtignehmen des
Bösen mißverstanden werden; Jesus ist hier so unbefangen, weil
diese Sünder und Zöllner ihr Versagen offen eingestehen und
darunter leiden. Austreibung der Dämonen, öffentliche Polemik
und Demaskierung wird dort notwendig, wo zur Dämonie selber
gehört, daß sie sich hinter Staatsräson und Frömmigkeit ver-
birgt und genau in dieser Maske den Menschen sich selbst ent-
fremdet und in die Irre führt. Hier klagt Jesus an, hier wird
er zum Störenfried, darum öffnet er pausenlos Augen und Ohren
(wo geschieht das heute in der Kirche?). Darum werden die Men-
schen begnadigt - die Dämonen ausgetrieben. Erst dadurch, daß
Jesus seine Praxis der Vergebung gegenüber dem Schuldiggewor-
denen verbindet mit einem unmittelbaren und direkten Kampf
gegen die Dämonie falscher Frömmigkeit und falscher, die Men-
schen verstümmelnden Lebensordnungen, bringt ihn dies in Kon-
flikt mit den politischen und religiösen Mächten. Gegen Jesu
Versuch, die Dämonen auszutreiben, verbünden sich die Dämonen
miteinander, werden Pharisäer und Sadduzäer, Herodes und Pila-
tus Freunde (E. Käsemann).

Darum gehört zur Nachfolge Jesu wesentlich die Absage gegen-
über dem Bösen, d.h. der Entfremdung und Entmenschlichung
des Menschen durch die Spielregeln dieser Welt. Darum gehört
die Absage gegenüber dem Bösen (der Exorzismus) in den Tauf-
vorgang hinein. Genau deshalb wäre ein Umgang mit dem Bösen
unangemessen, der sich barmherzig dem Einzelsünder zuwendet;
er würde übersehen, daß dieser Einzelne zugleich Opfer sünd-
hafter Verhältnisse ist und von der Sünde nicht loskommt, ohne
daß die bösen Geister ausgetrieben werden, die ihn in ihrer
Gewalt halten.

(3) Das Kreuz als Ort der Erlösung

Die Abgründigkeit menschlicher Schuld offenbart sich erst in dem Schicksal, das Jesus ereilt. Sein Umgang mit den Schuldiggewordenen, verbunden mit dem Kampf gegen die Dämonen, kostet ihn das Leben. Jesus weiß dies, und indem er sich wehrlos "den Händen der Menschen" ausliefert, bekennt er sich ein letztesmal dazu, daß Böses nicht durch Böses überwindbar ist, sondern nur dadurch, daß die Eskalation wechselseitiger böser Handlungen "unterbrochen" wird; erst die riskante und bedingungslose gute Handlung des einen zugunsten des andern gibt diesem die Möglichkeit, das eigene Böse als Böses zu erkennen und seinerseits zu stoppen ("Der Klügere gibt nach").

Leben, Sterben und Auferweckung Jesu geben mir die Zuversicht, daß solch riskantes Unterbrechen des bösen Spiels mich nicht verschlingt, auch wenn ich dadurch manifest Schaden erleide. Ich bin der Überzeugung, daß meine spezifische Aufgabe als

- Christ im Umgang mit dem Bösen nicht nur darin besteht,
- Gut und Böse zu unterscheiden (Normenbildung, Gewissensbildung)
 - das Gute zu tun und das Böse zu lassen (Normbefolgung, Gesetzesgehorsam)
 - gute Taten zu belohnen und böse zu bestrafen (Normeinschärfung, Sanktionierung),

sondern meine Aufgabe als Christ ist, vollkommen zu sein wie unser Vater im Himmel, der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, d.h. diese gesunden Prinzipien der Gerechtigkeit noch einmal zu überbieten durch die Barmherzigkeit; das Prinzip der Vergeltung (jedem nach seinem Verdienst) durch das Prinzip der Vergebung (nicht aus Werken, sondern aus Gnade). In dieser Paradoxie hat sich der Vater unseres Herrn Jesus Christus als Gott geoffenbart; christlicher Umgang mit dem Bösen muß das Stigma dieser göttlichen Paradoxie an sich tragen. Darauf insistiert protestantische Theologie energischer als die katholische: Rechtfertigungslehre als Angelpunkt christlichen Bewußtseins und christlicher Ethik. Wir sind geneigt, aufgrund des katholischen "et-et" uns gewissermaßen zwischen Schöpfungsordnung (Gerechtigkeit Gottes) und Erlösungsordnung (Barmherzigkeit Gottes bzw. paulinisch: neue Gerechtigkeit) zu plazieren bzw. zwischen beiden Ordnungen hin und her zu laborieren, wie wir es gerade brauchen.

Ich muß damit rechnen, aufgrund dieser spezifisch christlichen Haltung im Umgang mit dem Bösen - wie Jesus - zwischen alle Fronten zu geraten und gerade von den Guten und Frommen, den Hütern der Gerechtigkeit als Störenfried und Bösewicht abgestempelt zu werden. Solcherweise stigmatisiert und exkommuniziert "tragen wir die Wundmale Jesu am Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde" (2 Kor 4, 10).

7.4 Basisaxiom einer praktisch-theologischen Theorie des Umgangs mit dem Schuldigen

Wenn die Beschäftigung mit der Schuldthematik aus humanwissenschaftlicher und theologischer Sicht dazu führt, daß uns die Schuld immer rätselhafter wird, ist dies ein gutes Zeichen. (Die theologische Überlieferung spricht vom "Geheimnis des Bösen"; es ist wohl die Schattenseite vom Geheimnis des Lebens.) Aufgabe von Theologie und Seelsorge kann darum nicht sein, dieses Rätsel abzuschaffen, sondern mit ihm leben zu lehren. Dazu können die nachstehenden Konvergenzlinien humanwissenschaftlicher und theologischer Schuldbetrachtung verhelfen:

(1) Unter "Schuld" verstehen wir (bei weitem Sprachgebrauch) jede mutwillige Beschädigung des (eigenen oder fremden) Lebens. Mit vielen anderen gesellschaftlichen Instanzen zusammen haben Religion und Kirche auf die Gefahr solcher Beschädigungen aufmerksam zu machen (Bewußtseinsbildung, Gewissensbildung, ethische Verkündigung usw.) und dienliche Formen der Schadensbehebung zu kultivieren: Entschuldigung, Wiedergutmachung, Bestrafung usw.).

(2) Das eigentliche Problem des Umgangs mit dem Schuldigen (im engeren Wortsinn) beginnt aber erst genau dort, wo Entschuldigung und Wiedergutmachung am Ende sind, weil unentschuldbarer und irreparabler Schaden entstanden ist. In solcher sog. "schwerer Schuld" tritt der destruktive, tödliche Charakter aller Schuld offen zutage. Hier wird selbst Vergeltung sinnlos, weil sie, um "gerecht" zu sein, selber nur noch töten könnte. Vergeltung bleibt als einzige Möglichkeit, dem Leben zu dienen.

(3) Vergeltung ist keine Entschuldigung, sondern die Annahme des Schuldiggewordenen trotz seiner Schuld. Die Schuld selbst kann nicht ungeschehen gemacht, sondern nur stehen gelassen (ignoriert,

abgetan, vergessen, nicht angerechnet usw.) werden.

(4) Vergebung ist kein Privileg von Christen, aber sie gehört ins Zentrum ihrer Berufung; denn Christen begreifen sich als Menschen, denen selbst unerwartet und unbegrenzt Vergebung widerfahren ist - Geheimnis des Glaubens. Die Theologie ist nichts anderes als die Reflexion dieser Erfahrung (und darum ist die Gnadenlehre/Rechtfertigung das Herzstück christlicher Theologie).

(5) Seelsorge ist die Befähigung zum Umgang mit der Schuld in mir selbst und im anderen auf dem Hintergrund dieser Erfahrung des Glaubens. Deshalb ist die Seelsorge selber ein "Dienst der Versöhnung".

(6) Weil dieser Dienst der Versöhnung der Kirche insgesamt aufgetragen ist und ins Zentrum ihrer Berufung gehört, gehört die Feier der Versöhnung zu den "Sakramenten" (d.h. zu den unaufgebaren und unzweideutigen Gesten) der Kirche.

7.5 Ansatzpunkte einer erneuerten Bußpastoral

Es ist gewiß unbefriedigend, unmittelbar aus dem Neuen Testament in die Gegenwart zu springen und die komplizierte Entwicklung der kirchlichen Bußpraxis zu übergehen, da ließe sie sich doch gerade von unserem Ansatz her interessant befragen. Es ist ja längst beobachtet worden, daß in der öffentlichen Bußpraxis der alten Kirche das erzieherische Moment im Vordergrund steht, während die Beichte im Mittelalter dominant unter judiziellem Aspekt gesehen wird, während im Gegenschlag dazu die pastorale Aufklärung das therapeutische Moment unterstreicht, genauso wie die gegenwärtige Reform des Bußsakraments (Beichtgespräch usw.). Aber die kirchliche Bußpraxis wandelt sich auch je nach der Funktion der Kirche in der Gesellschaft: Die öffentliche Bußdisziplin der alten Kirche paßt zu einer Kirche in der Minderheit (die sich ein entsprechend hohes Normenniveau leisten kann); sobald die Kirche zur gesellschaftstragenden Kraft wird, würde eine öffentliche Bußpraxis totalitär, so daß die Einführung der Ohrenbeichte sicher etwas mit der Rettung der Subjektwürde und der Gewissensfreiheit zu tun hat. Andererseits muß man vermuten, daß die emphatische Betonung des Bußsakramentes und der Beichtpflicht nicht nur von der Sorge um die Sünder, sondern auch von der Sorge um die Priester und die eigene Identität

der Kirche diktiert ist: die Absolutionsvollmacht gilt als ein wesentliches Stück kirchlicher Amtsgewalt und wo diese Vollmacht nicht mehr in Anspruch genommen wird, gerät das Amt in die Krise. Die Beichtkrise ist insofern eine Beichtvaterkrise. Viele Gewalttätigkeiten, wie die gegen alles religionspädagogische Wissen wieder durchgesetzte Erstbeichte vor der Erstkommunion, wurzeln in der Bedeutung, die die Beichte (nicht für das Kind oder den Schuldiggewordenen, sondern) für die Kirche als soziales System hat. Unter diesem Aspekt ist die Geschichte des Beichtzwangs (d.h. der Beichtpflicht beim eigenen Ortspfarrer - Beichtzettel!) zu interpretieren und nur von diesem Hintergrund her läßt sich der enorme emotionale Widerstand erklären, den ausgerechnet das Sakrament der Versöhnung bis heute an der Basis der Kirche hervorgerufen hat. Auf diesem historischen Hintergrund sind die folgenden Akzente zu sehen:

7.51 Der Grundton aller kirchlichen Rede über ^{die} Schuld und mit dem Schuldiggewordenen darf nicht von der Angst vor dem Gericht leben, sondern muß von der Freude über die gewährte Vergebung ausgehen.

In großer Prägnanz hat dies Luther ausgesprochen: "Sollte ich Gott malen, würde ich ihn so malen: Im Abgrund seiner göttlichen Natur nichts als ein Feuer und eine Brunst: Lieb zu Leuten. Und zwar ist das keine Liebe von Menschen oder Engeln, sondern eine göttliche Liebe, ja Gott selber ... Ein Backofen voll Liebe - sonst nichts." (Martin Luther)

In einer "Theologie des Volkes" klingt dieser Grundton der Frohen Botschaft folgendermaßen:

Am Ende die Rechnung

Einmal wird uns gewiß
die Rechnung präsentiert
für den Sonnenschein
und das Rauschen der Blätter,
die sanften Maiglöckchen
und die dunklen Tannen,
für den Schnee und den Wind,
den Vogelflug und das Gras
und die Schmetterlinge,
für die Luft, die wir
geatmet haben, und den
Blick auf die Sterne
und für alle die Tage,
die Abende und die Nächte.

Einmal wird es Zeit,
daß wir aufbrechen und
bezahlen;
bitte die Rechnung.
Doch wir haben sie
ohne den Wirt gemacht:
Ich habe euch eingeladen,
sagt der und lacht,
soweit die Erde reicht:
Es war mir ein Vergnügen!

Lothar Zenetti

Von einem Pfarrer in Bayern wird erzählt, daß die Dorfbuben ihm immer den prächtigen Apfelbaum plünderten. Weil er sie nicht zu packen kriegte, brachte er am Gartenzaun ein Schild an: »Der liebe Gott sieht alles.« Am anderen Morgen hatten die Buben dazugeschrieben: »Aber er verrät uns nicht!«

7.52 Für die Haltung eines Christen und für die Spiritualität christlicher Gemeinden muß eine neue "Kultur der Vergebungsbereitschaft" angestrebt werden.

Wir reden viel zu viel über Bußandacht und Sakrament und viel zu wenig von der Vergebung als dem großen Wunder, zu dem uns Gott ermächtigt.

(1) Zu einer Kultur der Vergebung gehört der Verzicht auf das Urteil über den anderen, die Bereitschaft das Böse an ihm zu übersehen oder dort, wo man ihn konfrontieren muß, der Wille, jede Demütigung zu vermeiden.

Großartige Beispiele dafür gibt es aus der Literatur der Wüstenväter:

Man erzählt vom Altvater Makarios dem Großen, daß er, wie es in der Schrift heißt, ein Gott auf Erden war (Ps 82,6); denn wie Gott die Welt schützend deckt, so bedeckte Altvater Makarios die Schwachen, die er sah, als sähe er sie nicht, und was er hörte, als hörte er es nicht.

Sprüche der Wüstenväter

Der Altvater Ammonas kam einmal irgendwohin, um zu essen. Dort befand sich einer, der einen schlechten Ruf hatte. Es begab sich, daß ein Weib daherkam und in das Kellion des Bruders mit dem üblen Rufe ging. Als die Bewohner des Ortes das erfuhren, gerieten sie in Aufregung und taten sich zusammen, um ihn aus seinem Kellion zu vertreiben. Als sie erfuhren, daß der Bischof Ammonas am Orte sei, gingen sie zu ihm und forderten ihn auf, mit ihnen zu kommen. Als der Bruder das merkte, nahm er das Weib und verbarg es in einem großen Faß. Wie nun die Menge eintraf, wußte der Altvater Ammonas bereits, was vorgefallen war, doch um Gottes willen verdeckte er die Sache. Er trat ein, setzte sich auf das Faß und ordnete eine Durchsichtung des Kellions an. Aber, obwohl sie sorglich suchten, fanden sie das Weib nicht. Da sagte der Altvater Ammonas: »Was ist das? Gott soll euch vergeben!« (daß ihr den Bruder verleumdet habt!) Er ließ ein Gebet verrichten und hieß alle hinausgehen. Dann nahm er den Bruder bei der Hand und ermahnte ihn: »Gib auf dich acht, Bruder!« Nach diesen Worten ging er weg.

Sprüche der Wüstenväter

Hinter diesen Geschichten steckt weit mehr Kirchenkritik, als wir ahnen. Die Bußpraxis dieser Mönche entwickelt sich nämlich mit deutlichem Profil als Alternative zur öffentlichen Bußpraxis der antiken Kirche, wie die nachstehende Geschichte erkennen läßt:

"Ein Bruder hatte gesündigt und wurde vom Priester aus der Kirche gewiesen. Da erhob sich auch der Altvater Besarion und ging mit ihm hinaus, indem er sprach: "Auch ich bin ein Sünder!" (Sprüche der Wüstenväter)

Hier unterläuft der Altvater die kirchliche Bannpraxis ebenso wie Jesus die Bannpraxis der Synagoge unterließ, indem er sich zu den Sündern gesellte. Eine andere Erzählung kritisiert die langen kirchlichen Bußzeiten:

"Ein Bruder sagte zum Altvater Poimen: "Ich habe eine große Sünde begangen und will drei Jahre dafür Buße tun." Der Greis antwortete ihm darauf: "Das ist viel!" Der Bruder erwiderte: "Aber dann ein Jahr lang?" Der Greis darauf: "Das ist viel!" Die Anwesenden meinten: "Vierzig Tage." Und wieder sprach der Greis: "Das ist viel. Ich sage euch: Wenn der Mensch aus ganzem Herzen bereut und sich vornimmt, die Sünde nicht mehr zu tun, dann nimmt ihn Gott auch bei einer Buße von drei Tagen wieder auf." (Sprüche der Wüstenväter)

Die Mönche praktizieren also einen neutestamentlichen Umgang mit dem Schuldiggewordenen gegen und neben der Praxis der offiziellen Kirche.

(2) Zu einer Kultur der Vergebung gehört auch, daß wir anerkennen, Vergebung läßt sich nicht erzwingen.

Dies hängt damit zusammen, daß ein Schaden, für den ich Vergebung suchen muß, nicht durch eine Entschuldigung aus der Welt geschafft werden kann, weil er nicht entschuldbar ist. Dies bringt ein Gedicht von Bert Brecht: "Der abgerissene Strick" zum Ausdruck:

Der abgerissene Strick kann wieder geknotet werden.

Er hält wieder, aber

Er ist zerrissen.

Vielleicht begegnen wir uns wieder, aber da
wo du mich verlassen hast,
Triffst du mich nicht wieder.

Schwere Schuld gegenüber dem andern bedeutet, daß die Beziehung zu ihm lebensgefährlich bedroht ist. Wenn sie noch einmal zum Leben erwachen darf, ist dies ein Geschenk wie das Leben selbst. Nicht nur für den, der die Vergebung empfängt, sondern

auch für den, der sie gewährt. Darum gehören zur Versöhnung immer zwei und beide bedürfen einander: entzieht sich einer, so bleibt dem anderen nur die Trauer.

Darum kann gerade für die zwischenmenschliche Vergebung und in ihr deutlich werden, daß sie, wo sie überhaupt gelingt, als ein "Wunder" gelten muß, das Gott unter uns wirkt. Hier gibt es Grenzsituationen, wo die Rede von der Vergebung durch Gott sehr plausibel wird:

- Ich brauche Gott, wenn mir der andere nicht vergeben kann, damit ich mich, beladen mit meiner Schuld, zu ihm hinflüchten kann; Du meine Zuflucht. Es kann eine unerhörte Erleichterung bedeuten, wenn mir hier (ob in der sakramentalen Beichte oder im Gebet oder im Gespräch mit einem anderen Christen) die Vergebung Gottes zugesprochen wird, so daß mir jener Trost und jene Selbstachtung wieder möglich ist, die mir überhaupt die Kraft gibt, den Schmerz auszuhalten, der darin liegt, daß mir mein Opfer selbst nicht vergeben kann. Durch die mir von Gott gewährte Vergebung gerate ich nicht in schlechte Abhängigkeit, sondern kann abwarten, bis der andere zur Vergebung fähig ist. - Genauso gibt es Fälle, in denen ich Gott brauche, um vergeben zu können. Es gibt Verletzungen von einer Tiefe, die Vergebung als nicht mehr angemessen und verantwortbar erscheinen lassen. Hier kann der Glaube an Gottes vergebende Macht und meine eigene Vergebungsbedürftigkeit mich - langsam - fähig machen zu vergeben (selbst wenn Schmerz und Enttäuschung und emotionale Abwehr noch lange bleiben, weil Gefühle nicht kommenadierbar sind).

In beiden Fällen wird sehr einfach sichtbar, daß Gott darin unser Gott wird, daß er uns fähig macht, Vergebung zu erlangen und selbst zu vergeben. Und es ist völlig klar, daß wo immer Menschen, die aneinander schuldig wurden, sich von Herzen vergeben und diese Vergebung annehmen, alles "im Himmel gelöst ist" (Mt 18,18). Hier braucht es auch kein Bußsakrament mehr, denn diese Vergebung selber hat eine ekklesiale Dimension: "Wo zwei von euch auf Erden darin übereinstimmen, eine Sache zu erbitten, da wird sie ihnen zuteil werden von meinem Vater in den Himmeln" (Mt 18,19). Hier braucht es das Sakrament nicht mehr, weil alles, was im Sakrament geschehen könnte, bis in die zeichenhafte Sichtbarkeit hinein bereits geschehen ist.

(3) Im Zusammenhang mit einer neuen Kultur der Vergebung müßten wir auch untereinander den Dienst des Schiedsrichters und des Friedensstifters bereitwillig übernehmen (vgl. Mt 18,16 und das Beispiel des Franz von Assisi und des Nikolaus von der Flüe). Auch die Laienbeichte, die noch bis an die Schwelle der Neuzeit für den Notfall als Äquivalent für die sakramentale Beichte selbstverständlich in Geltung war (so beichtete Ignatius von Loyola vor der Schlacht, in der er verwundet wurde, bei einem anderen Soldaten), muß wieder als Dienst der Versöhnung in der Gemeinde zu Ansehen und Geltung kommen; das wertet die sakramentale Beichte nicht ab, sondern macht sie im Gegenteil wieder sozial plausibel.

7.53 Es gibt einen christlichen Umgang mit der eigenen Schuld in Reflexion und Gebet und dazu gehört die Bereitschaft, sich selbst zu vergeben.

Das mag frommen Ohren skandalös klingen, aber der Gott, der will, daß ich mich mit meinem Bruder versöhne, will auch, daß ich mit mir selber ausgesöhnt bin, d.h. mich mitsamt meiner Schuld akzeptiere. Der "traurige Heilige", der sich lebenslang die Augen rotweint über seine Sünden, ist ein Klischee, das mit wahrer Reue nichts zu tun hat. Reue ist die Fähigkeit, mich von mir selber zu distanzieren und zugleich zu mir selber zu stehen, weil Gott zu mir steht. Dazu gehört, daß ich nicht ständig auf meine Fehler fixiert bleiben darf:

Rabbi Jizchak Meir von Ger sprach: »Wer ein Übel, das er getan hat, immerzu beredet und besinnt, hört nicht auf, das Gemeine, das er tat, zu denken, und was man denkt, darin liegt man, mit der Seele liegt man ganz und gar darin, was man denkt — so liegt er doch in der Gemeinheit: der wird gewiß nicht umkehren können, denn sein Geist wird grob und sein Herz stockig werden, und es mag noch die Schwermut über ihn kommen. Was willst du? Rühr' her den Kot, rühr' hin den Kot, bleib's doch immer Kot. Ja gesündigt, nicht gesündigt, was hat man im Himmel davon? In der Zeit, wo ich darüber grübele, kann ich doch Perlen reihen, dem Himmel zur Freude. Darum heißt es: »Weiche vom Bösen und tue das Gute: — wende dich vom Bösen ganz weg, sinne ihm nicht nach und tue das Gute. Unrechtes hast du getan? Tue Rechtes ihm entgegen.«
Martin Buber

Das impliziert auch den Mut zu gelegentlichen Grenzüberschreitungen: Solange ich eine Grenze nicht überschritten habe, weiß ich nicht, wo die Grenze verläuft. Die klassische Warnung vor den "Versuchungen" ist auch nur die Hälfte der Sache, wie die

nachfolgende Erzählung verdeutlicht:

Der nämliche fragte einmal den Altvater Joseph: »Was soll ich tun, wenn die Leidenschaften an mich herankommen? Soll ich ihnen widerstehen oder sie eintreten lassen?« Der Greis sagte zu ihm: »Laß sie eintreten und kämpfe mit ihnen.« In die Sketis zurückgekehrt, setzte er sich hin.

Und es kam einer von den Thebäern in die Sketis und sagte zu den Brüdern: »Ich fragte den Abbas Joseph: »Wenn die Leidenschaften mir nahe kommen, soll ich widerstehen oder sie einlassen?« Und er sagte mir: »Laß sie ganz und gar nicht hereinkommen, sondern haue sie auf der Stelle aus!« Der Altvater Poimen hörte, daß der Abbas Joseph so zum Thebäer gesprochen hatte. Er machte sich auf und ging zu ihm nach Panepho und sagte zu ihm: »Vater, ich habe dir meine Gedanken anvertraut und siehe, du hast zu mir so gesprochen, aber anders zu dem Thebäer.« Der Greis gab zur Antwort: »Weißt du nicht, daß ich dich liebe?« Er sagte: »Ja!« Der Alte: »Sagtest du nicht zu mir: Wie zu dir selber, so sprich zu mir?« Er antwortete: »So ist es!« Da sprach der Greis: »Wenn die Leidenschaften eintreten, und du ihnen gibst und von ihnen nimmst, so werden sie dich bewährter machen. Ich habe aber zu dir gesprochen, wie zu mir selbst! Es gibt aber andere, denen es nicht frommt, daß die Leidenschaften an sie herankommen. Sie haben es nötig, sie auf der Stelle abzuschneiden.«

Sprüche der Wüstenväter

Wenn ich die Schuld bei mir selber zulasse, brauche ich sie beim andern nicht ständig zu bekämpfen. Ich werde frei, wahrzunehmen, wieviel Versagen aus bloßer Schwäche stammt:

Zu Abbas Poimen kamen einmal Schüler und fragten: »Wenn wir Brüder beim Psalmebet einschlafen sehen, sollen wir sie dann wecken?« Poimen antwortete ihnen: »Wenn ich einen Bruder schlafen sehe, dann bette ich seinen Kopf in meinen Schoß, damit er besser ruhen kann.«

Sprüche der Wüstenväter

Ich beginne dann vielleicht sogar die Ambivalenz allen menschlichen Handelns wirklich zuzulassen, d.h. anzuerkennen, daß auch schlimme Taten ihre gute Seite haben und Ungehorsam nicht die schlimmste aller Sünden ist:

Lob des Ungehorsams

Sie waren sieben Geißlein und durften überall reinschaun, nur nicht in den Uhrenkasten, das könnte die Uhr verderben, hatte die Mutter gesagt.

Es waren sechs artige Geißlein, die wollten überall reinschaun, nur nicht in den Uhrenkasten, das könnte die Uhr verderben, hatte die Mutter gesagt.

Es war ein unfolgsames Geißlein, das wollte überall reinschaun, auch in den Uhrenkasten, da hat es die Uhr verdorben, wie es die Mutter gesagt.

Dann kam der böse Wolf.

Es waren sechs artige Geißlein, die versteckten sich, als der Wolf kam, unterm Tisch, unterm Bett, unterm Sessel, und keines im Uhrenkasten, sie alle fraß der Wolf.

Es war ein unartiges Geißlein, das sprang in den Uhrenkasten, es wußte, daß er hohl war, dort hat's der Wolf nicht gefunden, so ist es am Leben geblieben.

Da war Mutter Geiß aber froh.

Franz Futmamm

In diesem Text steckt viel mehr Theologie, als der Katechismus wahrhaben will: In jeder Osternacht besingen wir die "felix culpa", die selige Schuld, die dazu geführt hat, daß Gott sich uns in Christus geoffenbart hat.

Tiefenpsychologisch hat besonders C.G. Jung die "Annahme des Schattens", d.h. die Versöhnung mit den eigenen dunklen Anteilen als Aufgabe der zweiten Lebenshälfte herausgestellt. Diese Metapher besagt etwa folgendes:

Im Licht des Bewußtseins nimmt der Mensch Stellung zu Werten, verfolgt Ziele und verwirklicht sie; gleichzeitig verwirft er Unwerte und schließt Lebensmöglichkeiten aus - je nach eigener Einsicht oder aufgrund von Umwelteinflüssen oder der Erziehung. Diese scheinbaren oder wirklichen Unwerte (Dunkles, Primitives, Minderwertiges) werden zum Schatten, sie führen ein Randdasein. Sie sind als Energien zu betrachten, die eine gewisse Autonomie und Eigendynamik entwickeln. Je starrer und angestrenzter ein Mensch bestimmten Idealen nachhängt und Lebensmöglichkeiten verwirft, in um so bedrohlicheren Formen wird ihm sein Schatten eines Tages begegnen.

Jung unterscheidet den individuellen Schatten, der aufgrund der persönlichen Entwicklung des Einzelnen entsteht, und den kollektiven Schatten. Hier spielen die in einer Gesellschaft verdrängten Werte und ausgeschlossenen Lebensmöglichkeiten eine Rolle. Häufige Schatteninhalte sind Unglaube, Aggression, sexuelle Wünsche, Besitz- und Machtstreben.

Was nun den Umgang mit dem Schatten angeht, so gehört zunächst eine nicht unbeträchtliche moralische Entschlossenheit dazu, die dunklen Aspekte meiner Persönlichkeit, d.h. Eigenschaften, die ich bislang als nicht zu mir gehörig betrachtet und weit von mir weggewiesen habe, als wirklich vorhanden anzuerkennen. Sodann kommt es darauf an, in lebendige Fühlungnahme mit dem eigenen Schatten (der eigenen Aggressivität, dem eigenen Unglauben usw.) zu kommen. Das ermöglicht erst, die wertvollen Lebenskräfte, die der Schatten auch enthält, in mein Leben einzubauen, statt sie zu bekämpfen. Es kann sein, daß ich ein Stück meines moralischen Hochmuts opfern muß, um zu lernen, etwas zu leben, was zwar dunkel erscheint, aber es gar nicht ist, wenn ich es erst zu leben wage.

Darüber hinaus muß ich die Kunst des Umgangs mit dem wirklich

Bösen in mir erlernen. Dabei bieten sich alle Formen des Umgangs an, die wir vom Umgang mit einem menschlichen Gegner her kennen: Ich kann mit einem Menschen kämpfen oder den Weg der Diplomatie beschreiten, ich kann mich um Verständnis bemühen und Kompromisse schließen. Das alles kann weiterbringen. Was aber nicht weiterbringt, ist, den Gegner völlig links liegenzulassen. Genauso unfruchtbar und gefährlich ist es, den Schatten einfach links liegenzulassen.

Es kann im Hinblick auf bestimmte Teile des Schattens schwierig sein zu erkennen, ob es sich um Wertvolles oder Böses handelt. Dann gilt es, die Qual der moralischen Unsicherheit auszuhalten, keine definitiven Entschlüsse zu fassen und sich mit Hingabe den Winken aus der Tiefe zu öffnen, wie sie sich zum Beispiel in den Träumen anmelden. (vgl. dazu M.L. von Franz, Einsicht in den Schatten, in: Der Mensch und seine Symbole, 1979; A. Heimler, Glaube und Selbsterfahrung, München 1978).

Dazu noch einige Einsichten von S.B. Kopp, Triffst du Buddha unterwegs (Fischer-TB 3374):

- Man kann das Böse hierhin und dahin schieben, aber nicht ausrotten, denn alle Lösungen brüten neue Probleme aus.
- Alles Böse ist potentielle Vitalität, du mußt es nur umsetzen.
- Du hast nichts wirklich unter Kontrolle.
- Alle wichtigen Entscheidungen müssen auf der Basis unzureichender Daten gefällt werden. Und doch sind wir verantwortlich für alles was wir tun.
- Entschuldigungen werden nicht angenommen.
- Du kannst weglaufen, aber du kannst dich nicht verstecken.
- Es ist sehr wichtig, alle Sündenböcke abzuschaffen.
- Wir müssen die Kraft erkennen, die darin liegt, mit unserer Hilflosigkeit zu leben.
- Lerne, dir selbst zu vergeben, wieder und wieder und wieder und wieder ... (194 f)
- Wir müssen suchen- Jeder muß ausziehen, seine Brücke zu überqueren. Das wichtigste ist, überhaupt anzufangen. "Eine tausend Meilen weite Reise beginnt vor deinen Füßen", aber vergiß nicht, der Aufbruch verbürgt nicht den Erfolg ... Der Weg wird dich deine Unschuld, deine Wunschbilder und deine Gewissheit kosten (14).

7.54 Zum Verhältnis von Bußandacht und sakramentaler Beichte
Auf dem Hintergrund des Gesagten wird deutlich, daß diese Debatte in den letzten Jahren einen viel zu breiten Raum eingenommen hat. Man hat viel Atem verschwendet, um den Rang des Sakraments über der Bußandacht herauszustreichen und umgekehrt, das Recht der Bußandacht zu legitimieren. Dabei ist, wie so oft zwischen streitenden Parteien, das eigentliche Wunder aus dem Blick geraten: daß Vergebung möglich ist.

(1) Die Bußandacht

die in den 60er Jahren in Frankreich neu entwickelt wurde, hat vor allem zwei Vorzüge:

- Sie verhilft zu einer differenzierten Betrachtung und Bearbeitung der eigenen Schuld und überwindet damit die skandalöse Primitivität, in die die Gewissensforschung vor der Beichte abgeglitten war;
- Sie vermittelt die Erfahrung einer Solidarität in der Schuld und in der Bitte um Vergebung und kann vor allem das Bewußtsein für die öffentliche Seite aller Schuld und entsprechend auch die öffentlich-ekklesiale Seite aller Vergebung wecken. statt mit Genugtuung festzustellen, daß das Interesse an den Bußandachten (auch aufgrund von Schlamperei und Routine) wieder nachgelassen hat, käme es darauf an, mit der Gemeinde (d.h. mit Gruppen, die diese Gottesdienste gemeinsam vorbereiten) das aktuelle Schuldbewußtsein zu artikulieren (statt vorgefertigte Vorlagen herunterzubeten).

Wo sorgfältige Bußgottesdienste gepflegt werden, können sie außerordentlich zur Verlebendigung der Gemeinde beitragen. Je besser sie gestaltet werden, um so weniger ist freilich auch einsichtig zu machen, warum ein Aufdecken der eigenen Schuld, das in dieser Weise gemeindeöffentlich und unter der Leitung des Amtes geschieht, nicht sakramentalen Charakter haben soll. Die Schweizerischen Bischöfe haben in dieser Frage m.E. theologisch angemessener geurteilt, als sie die Generalabsolution für die Bußandacht einführten. Die deutsche "Lösung" dient, so fürchte ich, langfristig nicht der Erhaltung des Bußsakraments, weil sie das Bewußtsein von Sakramentalität überhaupt unterminiert - genauso wie die Wortgottesdienste mit Kommunionfeier. Beides sind schlechte Lösungen, weil sie nicht vom Glauben, sondern von der Angst inspiriert sind.

(2) Die sakramentale Beichte wird in dem Maß an Wertschätzung zurückgewinnen, als sie wieder das sakramentale Zeichen einer allgegenwärtigen Vergebungsbereitschaft in der Kirche darstellt. Wer begriffen hat, wie sehr die Befreiung von der Last der Lebensschuld (von der "Suche nach der verlorenen Zeit" - M. Proust) in die Mitte der Frohen Botschaft und deshalb zum Kern der Sendung der Kirche gehört, wundert sich nicht, daß es in der Mitte der Kirche die sakramentale Verdichtung dieses allen aufgetragenen Versöhnungsdienstes gibt. Für ihn ist auch nicht problematisch, daß die sakramentale Lossprechung dem Amtsträger in der Kirche vorbehalten ist, weil es generell Sache des Amtes ist, das Leben der Kirche in symbolischen Handlungen zu repräsentieren. (Daß dieses Amt in der Kirche auch Frauen und verheirateten Männern zugänglich sein sollte, steht auf einem ganz anderen Blatt.) Problematisch ist also nicht, daß es dieses Sakrament gibt, sondern daß die Versöhnung mit Gott - wenigstens nach der Bewußtseinslage des kleinen Mannes in der Kirche - über Jahrhunderte im Beichtinstitut monopolisiert wurde und daß dieses Beichtinstitut sich mit Funktionen der sozialen Kontrolle (Beichtzettel!) und der moralischen Erziehung befrachtet hat, die substantiell gar nicht zu ihm gehören. Darum gehört zu einer Verlebendigung der sakramentalen Bußpraxis mehr als die Einrichtung von Beichtzimmern und der Erlaß von immer neuen Bußordnungen. Es gehört zur Rehabilitation des Bußsakraments in erster Linie das Eingeständnis, daß die alte Beichtpraxis verdiente, zugrundezugehen, weil hier der Umgang mit der Schuld auf einem Niveau praktiziert worden ist, der längst unter dem moralischen Niveau der meisten (und gerade der gutwilligen) Pönitenten lag (s.o. 7.21). Es gehört dazu auch das Bekenntnis, wie sehr das Bußsakrament zur Einschüchterung und Entmündigung der Gläubigen mißbraucht worden ist (besonders im Bereich der Sexualität und besonders gegenüber Kindern und Heranwachsenden). Es gehört dazu das Eingeständnis eines bösen für viele Menschen krankmachenden Zusammenspiels zwischen Bußerziehung und Beichtpraxis, das sich für viele distanzierte Christen folgendermaßen darstellt: Die Kirche konfrontiert das Kind so früh mit Gewissensängsten und bietet sich selber im Bußsakrament so ausschließlich als Retter aus der Not

an, daß der Mensch, wenn er nicht außerordentlich robust ist, lebenslang von dieser Kirche und ihren Gnadenerweisen abhängig bleibt. Dieser Mechanismus ist in der Tat pervers und kann nur, sobald er durchschaut wird, Empörung und aggressiven Widerstand auslösen.

Es wäre eine wichtige Aufgabe der Sakramentenpastoral (d.h. konkret der Elternabende im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf die Erstkommunion) den Schmerz und die Enttäuschung über den Mißbrauch kindlichen Vertrauens durch frühere Beichtväter herauskommen zu lassen und mit den Betroffenen zu bearbeiten; nur wenn solcher Schmerz herauskommen und betrauert werden darf, ist noch erhoffbar, daß solche Eltern ihre Kinder auf dem Weg der Umkehr im Sinn des Evangeliums begleiten. Weitere Einzelheiten zur Praxis des Beichthörens sind Thema des Pastoralurses.

- 7.55 Die Verantwortung der Christen für den Umgang der Gesellschaft mit den Schuldiggewordenen
- Gehen wir noch einmal auf unsere Ausgangsgraphik zurück, so wird man sagen können, je mehr die übrigen gesellschaftlichen Institutionen ihren Beitrag zur Bewältigung der Schuldproblematik leisten, um so mehr kann sich die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden auf den Dienst der Versöhnung konzentrieren, der ihr aufgetragen ist.
- Vielleicht ist es im Verlauf der Bußgeschichte auch deshalb zu dieser verhängnisvollen Überfremdung und Vergesetzlichung der Bußpraxis gekommen, weil der Kirche in einer christentümlichen Gesellschaft zuviele Funktionen (Justiz, Erziehung, Therapie, Vermittlung der Versöhnung Gottes) zugleich angetragen worden sind. In dem Maß, als sie von diesen gesamtgesellschaftlichen Funktionen entlastet ist, kann sie sich auf ihren eigentlichen Auftrag - die Zuwendung zum Schuldiggewordenen und den Kampf gegen die Dämonen - konzentrieren.
- Das impliziert aber durchaus auch eine Verantwortung der Christen für den Umgang der übrigen Gesellschaft mit denen, die - nach ihren Maßstäben - schuldig geworden sind: die Strafgefangenen, die politischen Gefangenen, die Suchtkranken usw.. Es impliziert auch die Verantwortung für Unrecht, das sich als "gewachsene Struktur" oder "Sachzwänge" maskiert, öffentlich

anzuprangern und vor Ort auch reformerisch anzugehen (Manipulation, Konsumismus, Mißachtung der Frau usw.). Dieser Bereich der "politischen Diakonie" ist in den letzten Jahren - auch durch Phänomene wie die Bußandacht oder das "Politische Nachtgebet" - wieder als innerer Baustein kirchlicher Bußpraxis ins Bewußtsein getreten und verdient noch weit mehr an der Gemeindebasis artikuliert zu werden als das von den von der Sakramentenverwaltung überlasteten und entsprechend auch darauf fixierten Pfarrern gesehen wird. Gerade in diesem Bereich könnten Laien, wenn man sie nur anspricht, mithelfen, daß sich "das Leben der Kirche aus dem Stoff der Welt bildet" (Bischof Hemmerle) und dafür Sorge zu tragen ist ja die besondere Verantwortung der Laien im kirchlichen Dienst.

7.56 Zur pastoralen Kompetenz des Umgangs mit Schuldiggewordenen
Hier braucht nicht mehr viel gesagt zu werden. Seelsorge als "Dienst an den Diensten" will die Mitchristen dazu befähigen mit der Schuld bei sich selber und gegenüber den anderen aus der gläubigen Grunderfahrung der Vergebung, die von Gott her kommt, umzugehen. Solcher Dienst an der Versöhnung aller mit allen ist, wie wir dies auch vom Dienst des Rates gesagt haben, in hohem Maß abhängig von der Verarbeitung der eigenen Lebenserfahrung, d.h. der eigenen Schuld.

Nur wer für sich die Not und das Glück der Vergebung erlebt hat, kann andere im Wagnis der Vergebung begleiten. Er wird auch, je mehr er selber aus der Vergebung lebt und sie als Wunder und Geschenk entdeckt, um so mehr Freude daran finden, Komplize Gottes zu sein im Erbarmen, wie dies in dem nachstehenden Gedicht zum Ausdruck kommt:

Wo ist der Weg zu dir?
Geht er nur durchs Hauptportal
mit den Heiligen
im weißen Kragen,
die das Ausweispapier
mit dem Stempel auf sich tragen?

Vielleicht geht's auch von der anderen Seite,
querfeldein,
ein bißchen auf Umwegen, hintenherum,
durchs Gehölz der neugierigen Verzweiflung,
durch den Wartesaal zweiter und dritter Klasse,
mit der Fahrkarte in der anderen Richtung,
ohne Glauben, nur mit der Güte,
als blinder Passagier,
durch den Notausgang,

mit dem Reserveschlüssel
von der Mutter Gottes persönlich
durch lauter Hintertüren,
die ein Dietrich öffnet,
auf der Straße der Nichtausgewählten,
auf armseligen, närrischen Weglein,
von jedem Ort aus, von wo du rufst,
mit dem nie erstorbenen Gewissen. (Jan Twardowski)

8. Die Kranken besuchen

8.1 Ausgangspunkt Praxis: Veränderungen auf dem Feld der Krankenseelsorge

Manifeste Veränderungen und Störungen auf dem Feld der Krankenseelsorge sind Ausgangspunkte für pastoraltheologische Reflexionsgänge.

(1) Krankenseelsorge ist zu Krankenhausseelsorge geworden. "Unsere lieben Kranken" liegen nicht mehr daheim, sind auch nicht mehr der Fürsorge "unserer lieben Schwestern" anvertraut, sondern in Kreiskrankenhäusern zentralisiert. Das Krankengeschehen hat sich von zu Hause weg in große zentrale Kliniken verlagert, auch weg von den kleinen Krankenhäusern. Damit betritt der Seelsorger "exterritoriales Gelände" (wie z.B. auch in der Schule) und ist deshalb verunsichert in seiner Rolle neben dem therapeutischen Personal.

(2) Neben der Veränderung der Kulissen, der Gesamtszene, vor der sich die Seelsorge am Kranken abspielt, hat auch eine Veränderung in der Beziehung zwischen dem Kranken und dem Seelsorger stattgefunden.

In einer Augenklinik sagte eine Patientin: "Wenn Sie mir zwei neue Augen bringen, können Sie bleiben, alles andere ist doch Mist". Gewiß steckt dahinter ein enormes Elend; aber es wird auch eine fordernde Haltung deutlich. Dahinter steht die Vorstellung, daß Gesundheit bezahlbar ist (man bezahlt ja seine Versicherung). Früher wußte man, daß Gesundheit ein Geschenk ist, heute meint man, sie sei käuflich.

Krankenseelsorger werden oft auch mit einem traditionellen Trosthabit in Verbindung gebracht, und das löst dann oft Aggression aus. Auch das verunsichert natürlich den Seelsorger erheblich.

8.2 Der Umgang mit dem Kranken in humanwissenschaftlicher Sicht

8.21 Die Erlebniswelt des Kranken (Individualpsychologische Perspektive)

Was immer in den Lehrbüchern der Medizin an objektiven Krankheitsbildern und Krankheitsverläufen beschrieben sein mag, krank ist der Mensch erst, "wenn sich die subjektive Empfindung des gestörten Lebensgleichgewichtes, des Leidens und des Leistungsabfalls einstellt" (J. Gerlach, in: Görres, Albert, Der Kranke - Ärgernis der Leistungsgesellschaft, Düsseldorf 1971).

Wichtiger als medizinische Kenntnisse darüber, welche Grundtypen der Krankheit es gibt, ist für uns die Frage: Welche Gedanken gehen dem Kranken durch den Sinn? Wie erlebt er seine Krankheit? Wir müssen also zwischen der objektivierbaren und der subjektiven Dimension der Krankheit unterscheiden.

(1) Die objektive und die subjektive Dimension der Krankheit

- (a) Die objektive Dimension wird durch die Krankheitsbegriffe und die Krankheitssysteme der Pathologie erfaßt und beschrieben, wie sie in den Lehrbüchern der

Medizin zu finden sind. Dabei werden die Krankheitszustände als Abweichungen von bestimmten Normwerten aufgefaßt, obwohl es äußerst schwierig ist, anzugeben, wo das Normale aufhört und das Abnorme, die Krankheit, beginnt. "Normal ist leichter Schwachsinn" heißt ein Bonmot aus der Psychologie, das heißt: Wenn man die Normwerte zusammenträgt, die alle je für sich noch als normal gelten können, kommt ein leicht schwachsinniger Mensch als Ergebnis heraus.

Ernüchternder und bedrückender ist für uns Theologen, wie sich medizinische Handbücher darin erschöpfen, über Tausende von Seiten, solche Abweichungen aufzuzählen und nach verschiedensten Gesichtspunkten zu ordnen, ohne die anthropologische Grundsatzfrage zu erörtern, was diese Krankheit im Ganzen für den Menschen bedeutet, der sie hat. Aber diese Frage betrachtet der Mediziner eben nicht als sein Formalobjekt; er blendet sie aus, um sich durch diese Reduktion der Komplexität auf das rein Medizinische den Weg freizuhalten, dort etwas Präzises, Hilfreiches zu unternehmen. Allerdings achtet man heute in der neueren Pathologie immer mehr auf die psycho-physische Verschränktheit aller Faktoren, die zur Krankheit/Gesundheit führen, auch wenn die psychischen weniger sicher erhoben werden können. Alle diese Daten für die Krankheitsbeurteilung werden als "Befunde" zusammengefaßt.

- (b) Ihnen steht die subjektive Dimension des Krankseins, das "Befinden" gegenüber, das wie gesagt, nicht bloß einen nachträglichen und irrelevanten subjektiven Reflex der "eigentlichen" Krankheit darstellt, die in sich ein rein medizinisches Phänomen wäre, sondern zu ihr selbst gehört. Der Kranke "hat" nicht nur eine Krankheit, er "ist" krank. "Was im allgemeinen krank ist", hängt (sagt Karl Jaspers) "weniger vom Urteil der Ärzte als vom Urteil des Patienten und den herrschenden Meinungen des jeweiligen Kulturkreises ab" (Gerlach, 35).

Innerhalb der subjektiven Dimensionen kann man also die individuelle und die soziale, gesellschaftliche Seite des Krankseins unterscheiden. Wenden wir uns dem nun genauer zu:

(2) Der spezifische Erlebniswert einzelner Krankheitsformen

Die Krankheit ist primär ein Problem des Einzelnen, des von ihr befallenen Individuums: es ist krank, d.h. das labile dynamische Gleichgewicht seiner Kräfte, das wir Gesundheit nennen, ist bedroht. (vgl. W.J. Schraml, Psychologie im Krankenhaus, München 1970, 37 f).

Gewiß hat jeder Mensch seine ihm eigene Art, auf eine solche Bedrohung zu reagieren, und sicher hängt diese Reaktion z.T. vom Wissensstand des Kranken ab, z.T. ist sie durch die organischen oder psychischen Veränderungen selbst mitbedingt.

a) Gleichwohl haben gewisse Gruppen von Krankheiten ihren spezifischen Erlebniswert, und darum sollten wir wissen, wenn wir ein Krankenzimmer betreten, um die seelische Grundstimmung des Kranken nicht zu verfehlen.

- Krankheiten mit völliger Ausheilung und ohne jede Folgen (z.B. Mandelentfernung, Blinddarm). Sie können sehr schwer sein im akuten Stadium, bleiben aber eine Art Intermezzo ohne besonderen Erlebnischarakter, verglichen mit
- den Krankheiten mit lebenslänglichen Folgen (Amputation, Magen/Leberleiden, Herzinfarkt: Diät, Aktivität reduziert). Sie enden nicht mit der Entlassung aus dem Krankenhaus, sondern bewirken eine empfindliche Änderung des gesamten Lebensstils, die - schon während des Krankenhausaufenthalts selbst - akzeptiert werden will ...
- Noch eine Nuance belastender sind die chronischen Krankheiten (Zucker, Rheuma, usw.), sofern bei ihnen die Folgen nicht nur andauern, sondern auch unüberschaubar sind, jederzeit - trotz aller Vorsichtsmaßnahmen - verstärkt ausbrechen können. Sie bleiben lebenslang krank (nicht nur: Gesunde mit Handicap).
- Krankheiten, um deren tödlichen Ausgang der Kranke weiß (z.B. Leukämie, Krebs) explizit oder ahnungsweise: Von diesem Typus wird bei der Sterbehilfe die Rede sein, denn er hat ja nur mehr - bzw. immerhin noch - die Reifestufen zum Tode hin vor sich.
- Ein ganz anderer - aber mit zunehmender Verstärkung wachsender - Krankentyp ist der "Kurpatient", d.h. der sich nicht krank föhlende, gleichwohl um seine Gesundheit besorgte Gast des Sanatoriums, der wie der eigentliche Kranke nun Zeit hat nachzudenken. Er ist zugleich gefährdeter als der eigentlich Kranke: sich ablenken zu lassen und allerlei oberflächlichen Abenteuern nachzugehen.

Der Seelsorger wird darüber hinaus damit rechnen, daß die objektiv gleiche Krankheit auch je nach Lebensalter und Geschlecht anders erlebt wird; weil z.B. Frauen nach der Auffassung unserer Gesellschaft "mehr aushalten können" als Männer. Eine weitere gewichtige Rolle spielt die berufliche, wirtschaftliche und soziale Lebenssituation des Kranken, der also etwa fürchten muß, durch seine Krankheit

die Familie unversorgt zu lassen
den Betrieb ohne Aufsicht zu lassen
rivalisierenden Kollegen gegenüber zurückgesetzt zu werden

Aufträge zu verlieren usw.

All dies spielt in die konkrete Bewußtseins- und Gemütslage des Kranken hinein und verändert seine Weltsticht, seinen Denkstil, seine Selbstkontrolle.

b) Daher kann man in einer Psychologie des Kranken gemeinsame Grundzüge nennen, gewisse Reaktionsweisen des Kranken auf die Krankheit. Die vier wichtigsten sind:

(3) Charakteristische Reaktionsweisen der Kranken

(a) Die Regression

dh ein im Vergleich zum Lebensalter unzeitgemäßes Verhalten, ein psychisches Zurückschreiten, das zT durch die Situation des Krankseins bedingt ist, zT dem Kranken institutionell zugemutet wird.

Eine situative Regression ergibt sich daraus, daß der Zustand des Schwerkranken ihn hilfsbedürftig macht wie ein kleines Kind: beide verbringen den ganzen Tag im Bett, beide schlafen oder "dösen", beide bedürfen einer sehr speziellen Ernährung ("Hier kommt wieder mein Breichen"), die Funktionen des Essens und der Ausscheidung können oft nur mit Hilfe Dritter erledigt werden.

Die institutionelle Regression ist die Verkindlichung des Kranken durch die Anstalt bzw ihr Personal: So bekommt der Schwerkranke ein auf der Rückseite offenes Pflegehemd, das eine auffallende Ähnlichkeit zur Kleinkinderwäusche hat, er soll "brav sein", dh nicht aufstehen, nicht rauchen, nicht länger lesen als die liebe Schwester ihm erlaubt. Kein Wunder, daß er im Zusammenhang mit dem Wiederaufwachen seiner Kräfte plötzlich über die Stränge haut oder eben doch - wie ein Zwölfjähriger - heimlich auf der Toilette eine Zigarette qualmt.

Die individuelle Regression überschreitet die geschilderte situative und institutionelle von der Persönlichkeit bzw dem Lebensschicksal des Patienten her (= Flucht in den pflegebedürftigen Zustand). Dies ist manchmal nur zu verständlich (man denke etwa an die Familienmutter, die es förmlich genießt, einmal verwöhnt zu werden); andere Kranke sind anspruchsvoll nach Art eines verwöhnten, verzogenen Kindes; eine schwierige Sache für das Pflegepersonal, das sich ärgert, ohne damit zu rechnen, daß die Krankheit selbst eine Gestalt der biographisch bedingten Regression sein kann.

(b) Die Ichbezogenheit

Für den Kranken ist alles, was mit seiner Krankheit zusammenhängt furchtbar wichtig: Appetit, Schlaf, aber auch die Blümchen und Habseligkeiten auf dem Nachttisch. Dies hängt mit einer starken Einengung des Bewußtseinshorizontes zusammen: (Positiv) der Konzentration auf die eigene Krankheit und den eigenen Körper, vergleichbar der Konzentration des Gelehrten, der deshalb die einfachsten Dinge des Alltags nicht mehr wahrnimmt (vgl. auch die Wirkung eines Elektronenmikroskops: ein winziger Ausschnitt der Wirklichkeit ist tausendfach vergrößert - alles andere tritt an den Rand des Bewußtseins). So kehren Kranke nach kurzem Gespräch über die Lage daheim mit einer Art "ja aber" gern wieder zu "ihrer" Krankheit zurück, erzählen einander, ohne aufeinander zu hören, je ihre Leidensgeschichte, nehmen alle Details der täglichen Pflege (Stuhl, Temperatur, Tabletten-dosierung) riesig wichtig, weil sie ja auch täglich mehrmals von Arzt und Schwester nach ihrem Wohlbefinden, Schlaf, Appetit befragt werden. (Lernpsychologischer Verstärkungseffekt).

Auch die freien Assoziationen des Kranken führen ihn immer wieder auf diesen zentralen Herd seiner inneren Unruhe zurück.

(c) Die Angst und das magische Denken

Kranke fürchten sich vor allerlei: Spritzen, Eingriffen, Schmerzen. Furcht ist - psychologisch - ein Warnsignal vor drohender Gefahr, vergleichbar dem Schmerz. Wenn jedoch nach positivem Ausgang der Untersuchung oder Operation die Furcht nicht einer freudigen Genesungserwartung weicht, sondern anhält, handelt es sich in Wirklichkeit nicht um Furcht, sondern um Angst (im Gewande der Furcht vor...). Furcht ist gerichtete (objektbezogene) Angst. Angst in diesem Sinne ist diffuse, unerklärliche, ungreifbare Furcht, ein seelisches Leiden... Angst als quälendes seelisches Erleben kommt beim körperlich Kranken an sich nicht häufiger vor als beim Gesunden, aber der Kranke ist ihr mehr ausgeliefert, kann ihr weniger ausweichen durch Flucht in die Arbeit, die Ablenkung, den wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Erfolg, die Motorik des Hin- und Herlaufens. Die dem Patienten aufgezwungene Ruhe, der Verlust seines bisherigen Milieus liefert ihm seinen (unverarbeiteten) Einfällen und Gedanken und damit allen ungelösten, verdrängten Problemen seines Lebens und damit der Angst aus.

Dazu kommt ein Weiteres: die Frage: "Wird es gut ausgehen?" Sie ist untrennbar von der anderen: "Geschieht es mir recht, wenn's schlecht ausgeht?" In der Angst melden sich also unverarbeitete Erlebnisse an, Vorwürfe, kritische Anfragen an das eigene Selbst, Schuldgefühle. Den ursächlichen Konflikt kann nur ein psychotherapeutisch geschulter Arzt korrekt bestimmen, indem er die biographische Wurzel der Angst aufdeckt. Das normale Pflegepersonal ahnt dergleichen meist nicht einmal, sondern reagiert ärgerlich auf die anhaltenden lästigen Befürchtungen des Kranken; das wiederum hat zur Folge, daß der Kranke seine Angst (aus Furcht vor dem Scheitern) erst gar nicht mehr äußert; gleichwohl aber ängstigt er sich natürlich weiter und steckt - numerst recht - seine Umgebung mit seiner diffusen Angst an.

Ein besonders charakteristisches Symptom der Angst ist die Bereitschaft von Kranken, das logisch-rationale Denken zugunsten primitiverer magischer Denkformen zu suspendieren (fraglos auch eine Form der Regression):

Magisch sind vielfach die Überlegungen, die der Kranke in Bezug auf die Entstehungsmöglichkeiten seiner Erkrankung anstellt: Schuld - Krankheit?; Übermut - Krankheit?; "Gott hat mir eben eines draufgegeben"; "Es ging uns ja auch zu gut...".

Magisch ist das Vertrauen in die Heilkunst von Knochenflickern, Homöopathen, Wunderdoktoren.

Magisch ist das Vertrauen in die technische Ausstattung des Spechzimmers: die chromblitzenden Apparaturen lösen ein beglückendes Gefühl der Sicherheit aus, das in keiner Weise rational gerechtfertigt ist, sondern schlicht dem Glauben an den Zauber der Technik entspringt.

(d) Das gewandelte Kontaktbedürfnis

Bei den meisten Menschen wächst mit der Krankheit das Kontaktbedürfnis (s.O. Regression!). Allein das Mitteilen der Symptome und Beschwerden erleichtert, ebenso die Anwesenheit eines Mitpatienten, eines Angehörigen, der Nachtschwester.

Freilich ist die Kontaktfähigkeit, d.h. konkret die Anpassungsfähigkeit, unterschiedlich groß: bei älteren Patienten geringer als bei jungen; in der "inneren" Abteilung geringer als in der chirurgischen, weil die Krankheit überschaubar ist und die in der Genesung Fortgeschrittenen prinzipiell ihre Mitpatienten ermutigen. Was ergibt sich daraus an Konsequenzen für Belegzahlen und Belegstrategie? (Einzelzimmer des Privatpatienten ist mehr Statussymbol als Therapiemaßnahme ...)

Dem Kontaktbedürfnis des Kranken entspricht (verdankt sich) der Besuch der Angehörigen, ihr Gefühl, damit etwas Gutes zu tun, ja sogar ihrer Pflicht nachzukommen; während diese Pflicht beim Pfarrer seit jeher zur Berufspflicht gerechnet wird, mußte sie dem normalen Christenmenschen erst durch attraktive Ablässe aus dem Gnadenschatz der Kirche schmackhaft gemacht werden.

Mit dem letzten Punkt ist nun schon die Umwelt der Kranken in unseren Blick gerückt, mit anderen Worten: die Krankheit als soziales Phänomen.

8.22 Die soziale Umwelt des Kranken

(Sozialpsychologische Perspektive)

Das Betroffensein von der Krankheit ist zunächst eine Art Kommunikationsbarriere. Wenn ich in ein Krankenzimmer hineinkomme, ist es zunächst schwer für mich, die Belastungen einzuschätzen, unter denen der Kranke im Moment steht. Ich kann denken, ich habe einen Todkranken vor mir, und schließlich ist es jemand, der sich bestens fühlt und am Ende sogar noch mich aufbaut. Eine Rolle spielen auch die Medikamente, die Formen der Angst und die Regression. Das merkwürdige Verhalten des Kranken hat für mich als seinen Bezugspartner aber auch Rückwirkungen; es verunsichert mich. Wenn ich weiß, daß er todgeweiht ist, steigen in mir selber unbewußt Ängste vor dem Tod auf, oder Schuldgefühle, die ich oft dann in Form von Mitleid oder Zuwendung in mir selbst zu bewältigen suche. So ist der Umgang mit dem Kranken immer auch ein Umgang mit mir selber. Das muß auch so sein, wenn die Interaktionstheorie recht hat: daß sich menschliches Verhalten immer intersubjektiv konstituiert. Erst am anderen finde ich mich selbst. Durch die Begegnung mit fremder Freiheit werde ich selbst ermutigt, frei zu werden oder geängstigt vor der Freiheit. Durch die Erfahrung mit fremden Grenzen werde ich mit meinen eigenen Grenzen konfrontiert bzw. zum Überschreiten meiner Grenzen herausgefordert.

Daher sind die folgenden drei Thesen, die sich auf den Umgang mit dem Kranken beziehen, polar in ihrer Aussage.

1. Krankheit erschwert die Beziehungen zwischen dem Kranken und seiner Umwelt.

Erschwert: nicht erst bei sog. "Geisteskranken" aufgrund ihres abnormalen Verhaltens, sondern schon bei harmlosem Katarrh (Ansteckungsgefahr), bei jeder Krankheit, sofern sie Rücksichtnahme erzwingt, den Partner also als nicht voll belastungs- kampffähig ausweist, zB. der drohende Herzanfall, Gallenkolik ... "sterilisiert" den Umgang (= macht ihn keimfrei, aber auch unfruchtbar).

Erleichtert: Hier ist besonders das Besucherphänomen zu nennen: soziologisch ein Zuwachs an Kontaktintensität. Krankheiten liefern nicht nur unendlich dankbaren Gesprächsstoff, an der Krankheit (wie im Tod) wird vielmehr auch über alle Trennungsschranken hinweg das gemeinsame Menschliche bewußt.

Im Krankensaal unterhält sich der Akademiker mit dem Arbeiter, wenn beide dasselbe Blasenleiden haben. Unter diesen elementaren Erfahrungen werden die Unterschiede plötzlich irrelevant. Dabei kommt ein Stück Menschlichkeit heraus, die sehr viel illusionären Schein zerstört, der sonst Menschen daran hindert, mit einander umzugehen.

2. Krankheit beschuldigt die Umwelt.
entschuldigt

Man könnte auch sagen: belastet - entlastet.

Die Beschuldigung bzw. die Belastung beginnt mit der Störung des familialen Betriebes durch die Pflegemaßnahmen, nötigt den Gesunden finanziell und psychisch allerlei Rücksichtnahme, Verzichte ab, macht ihnen - durch den Risikoanteil jeder Krankheit - Sorgen bis hin zu schlaflosen Nächten und bis zu expliziten Selbstbeschuldigungen ("Hätte ich doch die ersten Kopfschmerzen ernst genommen, sofort den Facharzt aufgesucht...").

Darüberhinaus aber verfällt der Kranke selbst bei seiner ätiologischen Sinnsuche für die Krankheit nur zu gern darauf, zur Beschwichtigung der eigenen aufsteigenden Angstgefühle den Schuldigen außer sich zu suchen: die Gallensteinkolik der Mutter kam eben nicht "einfach so", auch nicht aufgrund von Diätfehlern, sondern weil die 16jährige Tochter mit diesem Hippie herumzieht, d.h. gegen Mami aufgemuckt hat.

Der Kranke bindet auf diese Weise seine Umgebung an sich, verpflichtet sie zu Genugtuungsleistungen und unterlegt seinen Beschwerden einen sozialen Sinn: er leidet leichter im Bewußtsein, daß andere durch seine Krankheit zu Verstand kommen.

Gewiß eine extreme Skizze, aber wer immer mit Kranken und ihren Angehörigen zu tun bekommt, sollte diese Dimension nicht unterschätzen: Die Rosen auf dem Nachtschränken sind oft nicht einfachhin Ausdruck der Aufmerksamkeit oder Zuneigung, sondern haben oft die gleiche Entsühnungsfunktion wie die Kränze auf dem Sarg.

Freilich gilt auch hier die paradoxe oder dialektische Gegenthese: Krankheit entschuldigt und entlastet die Umgebung:

Tritt in den Knäuel von Spannungen, Mißverständnissen und Ärger von Monaten die Diagnose einer benennbaren, greifbaren Krankheit, so atmen alle auf: "schuld" ist jetzt nicht mehr der Kranke mit seinen merkwürdigen Empfindlichkeiten, auch nicht die Umgebung, sondern "der Zucker".

Besonders retrospektiv wird die Krankheit nun gern von der Umgebung zur eigenen Entlastung eingesetzt: Die Tochter, die durch ihr Herumstreunen den Gallenstein ins Wanken gebracht haben soll, dreht jetzt den Spieß um: apriori - dh vor jeder Auseinandersetzung - vermag sie sich jetzt die Schuldfrage vom Hals zu halten: "Gegenseitig sind wir uns überhaupt nichts schuldig geblieben; es war ja nur die Galle und ist immer nur die Galle..."

3. Krankheit verringert den Wert eines Menschen.
erhöht

verringert: Dies gilt in einem sehr grundsätzlichen Sinn, sofern die Krankheit - am Maßstab der Gesundheit gemessen - immer als ein Übel, ein Unwert erscheint. Die beste Krankheit taugt nichts. (vgl. Wortwendungen wie "gesundes Maß", "gesunde Moral").

In einer Gesellschaft, die vorab die Leistung sieht, wie die heutige, muß erst recht die Krankheit den Wert des Menschen verringern, weil sie ihn in seiner Leistungsfähigkeit vorübergehend oder dauernd behindert. Der Kranke kann bei uns überhaupt nur "verlieren", und es gibt immer wieder erschütternde Fallberichte, mit welcher Brutalität Großfirmen selbst Spitzenleute "abstoßen", sobald infolge Krankheit der Umsatz sinkt.

erhöht: andererseits führt zu allen Zeiten, in allen Kulturen auch heute noch verarbeitete Krankheit, ausgestandenes Leiden, erlittener Schmerz zu einem Erfahrungsvorsprung, der den Menschen reifer, barmherziger, großzügiger macht.

Auch die seitens der Umgebung in die Genesung investierte Energie, auch Zeit und Geld, die man aufgewendet hat, können zu einer Verbesserung des wechselseitigen Verhältnisses, zu einer höheren wechselseitigen Wertschätzung führen. Wertschätzung ist ja immer marktabhängig. Knapper Markt erhöht den Wert der gehandelten Güter. Krankheit kann auch den Wert eines Menschen erhöhen, ihn für seine Umgebung kostbar machen.

Es mag in diesen drei Thesen vielleicht stören, daß immer das eine und das andere wahr ist, aber vielleicht ist diese Ambivalenz auch ein Ausdruck dafür, daß eben Krankheit ein Be- oder Entschuldigungsherd wird und wie man mit diesem Zusammenhang zwischen Krankheit und Schuld umgeht, ist nicht in der Krankheit begründet, sondern in den beiden Subjekten, die miteinander umgehen. Insofern ist Krankheit auch ein soziales Phänomen. Der Gesunde und der Kranke konstituieren sich gegenseitig als Subjekte im Umgang mit der Krankheit. Hier liegt auch die Frage versteckt, was für den Seelsorger der Umgang mit dem Kranken bedeutet.

8.23 Gesellschaftliche Deutemuster der Krankheit (Wissenssoziologische Perspektive)

Die Krankheit ist eine Krisensituation, die - wir sagten das schon - zunächst den Einzelnen betrifft, seinen Lebenszusammenhang stört und seinen Sinnentwurf in Frage stellt. Gleichwohl sind Krankheiten - als anthropologische Grundgegebenheiten - in jeder Gesellschaft so häufig an der Reihe, wird auch die Funktionstüchtigkeit so vieler Gesunder von ihr tangiert, daß keine Gesellschaft es sich leisten kann, ihre Kranken unvorbereitet in das Abenteuer "Krankheit" zu schicken; vielmehr bietet sie ihnen bestimmte Deutemuster an, gewissermaßen umrißhafte Skizzen oder Lichtpausen, denen man dann die eigene Krankheit (in ihrer Unberechenbarkeit) unterlegen kann, um sie so in einen Zusammenhang mit der Alltagswirklichkeit zu bringen und damit zu domestizieren.

Kulturelle Muster (pattern) - zB das Begrüßungszeremoniell - strukturieren und entlasten die risikoreichen Augenblicke - zB des ersten Kontakts. (Weitere Beispiele: Wie "man" sich in einem Gemüseladen, bei einem Examen, bei der Beichte verhält = Lichtpause zur individuellen Ausgestaltung. Wie "man" alte Leute behandelt: Es wäre tödlich für unsere Wirtschaft, würden wir den alten Leuten den Respekt zollen, den sie in traditionellen Kulturen besitzen...).

So ähnlich gibt es gesellschaftlich verbindliche Muster für den Umgang mit Kranken. Diese übergreifenden, gesellschaftlich verbindlichen Deutemuster der Krankheit sollen uns noch unter zwei Aspekten näher beschäftigen:

1. Die gesellschaftlichen Deutemuster differieren von Kultur zu Kultur.

Nicht nur der Einzelne - je aufgrund seiner Konstitution -, sondern auch jede Kultur (=Gesellschaft) erlebt eine Krankheit anders, weil sie andere Entstehungserklärungen (Dämonen - Virus) und entsprechend andere Therapien besitzt und so durch die Praxis ständig das je andere Krankheitsverständnis bestärkt. (Vgl. Schraml, 12).

Daraus bauen sich die unterschiedlichen Deutemuster auf:

- das dämonologisch-magische Krankheitsverständnis der frühen Kulturen bis zur Antike und der heutigen Primitiven.
- das theologische Deutemuster des jüdisch-christlichen Kulturraums: Krankheit ist Strafe oder Prüfung, von Gott gesandt bzw zugelassener Sold der Sünde...
- das sachlich-naturwissenschaftliche Deutemuster der Neuzeit: Krankheit ist nichts anderes als ein nach biologisch-chemischen und physikalischen Gesetzen verlaufender Prozeß der Anpassung des Systems Mensch an eine neue Situation, die dadurch entstanden ist,

daß dieses System von außen (Infektion) oder innen (Verschleiß) durch eine Störung aus seinem bisherigen Gleichgewicht geraten ist. Die Krankheit wird durchsichtig.

Seelsorglich bedeutsam ist nun vor allem die Erkenntnis, daß diese Deutemuster in unserem Raum nicht chemisch rein nebeneinander existiert, sondern sich im Kranken merkwürdig verschlingen; im Rahmen seiner Regressionstendenzen verfällt der Kranke von der naturwissenschaftlichen Betrachtung auf die theologische oder auch die magische und umgekehrt: flieht vor der Schuldfrage in die Chemie.

Wichtiger als eine bloße Klassifizierung dieser unterschiedlichen Deutungen erscheint mit aber, zu erkennen, daß

2. diese Deutungen eng mit ökonomischen, sozialen und politischen Verhältnissen der jeweiligen Gesellschaft zusammenhängen, dh mit ihrer Fähigkeit, die Krankheit und ihre Folgeprobleme zu bewältigen. Die Deutemuster korrespondieren also unmittelbar mit der Problemlösungskapazität einer Gesellschaft oder Kulturstufe: je nachdem wieviel oder wie wenig eine bestimmte Gesellschaft mit der Krankheit und deshalb konkret mit ihren Kranken anzufangen versteht, mutet sie ihnen ganz bestimmte Rollen zu, dh Einstellungen und Erwartungshaltungen, die sie an sich und die anderen richten dürfen.

Für einen Jäger- oder Nomadenstamm stellen die Kranken eine riesige Belastung dar (Transportprobleme, Behinderung im Kampf gegen Tiere und Gegner); unter diesem Aspekt ist die Aussetzung des Kranken die plausibelste Lösung und so erzeugt die Kultur ein entsprechendes Bewußtsein bei ihren Mitgliedern, daß sie im Krankheitsfall programmiert sind, dieses Schicksal entgegenzunehmen, so wie wir eine Diätkur annehmen.

Seßhafte Völker pflegen ihre Kranken, isolieren sie aber vielfach aus Angst vor dämonischer Infektion. Der Kranke muß also akzeptieren, allein zu sein und dies wird ihm plausibel gemacht durch die Geistertheorie. Der Priester-Arzt bietet die zugehörige magische Therapie.

Auf diesem Hintergrund wird die Wandlung deutlich, die das Christentum in das Rollenverhältnis zwischen der Gesellschaft und dem Kranken bringt: Der Kranke als solcher verdient Zuwendung, wird pflegewürdig, denn Gott will ihm wohl, Gott sucht sein Heil auch in dieser Krankheit. Kranken- und Aussätzigenpflege gefällt Gott, wird zum Ort der Gottbegegnung: "Ich war krank und ihr habt mich besucht."

Hier gelingt erstmals eine Entmythologisierung, Entdämonisierung der Krankheit: Der Leidende als ein in seinem Lebensentwurf behinderter, gestörter Mensch verdient die Aufmerksamkeit des Samariters; er darf auf Erbarmen rechnen und die Verweigerung solchen Erbarmens wird gesellschaftlich disqualifiziert als Verstoß gegen Gott selbst.

Andererseits wird dem Kranken vor allem abgefordert, sich dem Willen Gottes zu fügen, geduldig zu leiden und als lebendiges Mahnzeichen für die Gesunden zu fungieren, Gottes Willen zu suchen und zufrieden zu sein mit dem, was sie haben

Wir stehen nun mitten im Umbruch zu einem neuen gesellschaftlichen Verständnis der Krankheit, und dies macht uns als Vertreter der Kirche am Krankenbett oft nicht geringe Schwierigkeiten. Die neuerliche Wandlung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen dem Kranken und der Gesellschaft läßt sich in den Satz fassen: Bisher hatte der Kranke einen Anspruch auf Hilfe und Mitleid, heute hat er einen Anspruch auf optimale Behandlung. Früher hatte er einen moralischen, heute einen juristischen Anspruch darauf, daß ihm geholfen wird. Dieser Anspruch wurzelt in seiner Versicherungsleistung. Denn das betont sachliche Verständnis der Krankheit ist jedenfalls schon soweit ins Bewußtsein aller eingegangen, daß jeder ein Stück weit seine Krankheit zu planen und zu steuern entschlossen ist. Er versichert freiwillig oder unter dem Solidaritätsdruck der Gesellschaft (gesetzliche Versicherung) und kann so die Risiken der Krankheit erheblich senken. Wird ihm dann die notwendige Hilfe vorenthalten, so empfindet er dies nicht als Unglück, sondern als Unrecht.

Soweit also die Rollenerwartung des Kranken an die Gesunden. Aber es besteht natürlich auch die Komplementärrolle, die Gegenerwartung der Gesellschaft gegenüber dem Kranken, und sie ist nicht minder anspruchsvoll: als Gegenleistung für das hohe Maß an sozialer Sicherheit, das die Gesellschaft durch die Kombination medizinischer, sozialpolitischer und wirtschaftlicher Maßnahmen anbietet, erwartet sie umgekehrt von ihm, möglichst rasch wieder gesund und leistungsfähig zu werden und durch seine Beiträge das System der sozialen Sicherung mitzutragen. Der Simulant gilt als Asozialer.

Die heutige gesellschaftliche Sicht der Krankheit ist also der ideologische Reflex der Problemlösungskapazität, über die wir derzeit verfügen - genauso wie auf den primitiveren Stufen der Krankheitsbewältigung. Welches die "menschlichere" Sicht ist, bleibt sehr die Frage. Der Kranke als das "Ärgernis der Leistungsgesellschaft" ist psychisch nicht allzuweit von dem Leidensgenossen entfernt, den der Nomadenstamm in die Wildnis ausgesetzt hat; und die Angehörigen, die vorab exakte medizinische Betreuung fordern, produzieren mit solchen Ansprüchen förmlich den Schwesterntyp, der das und nur mehr das leistet: Die Kranken werden von vielen Spezialisten versorgt, aber keiner hat mehr - über die sachliche Dienstleistung hinaus - für ein persönliches Wort Zeit, die Krankenhäuser werden zu Genesungsfabriken, deren perfekte Apparatur nur schlecht verschleiert kann, daß hier das eigentliche Elend un-

behandelt bleibt.

8.24 Das Krankenhaus als spezifisches soziales Milieu des heutigen Kranken

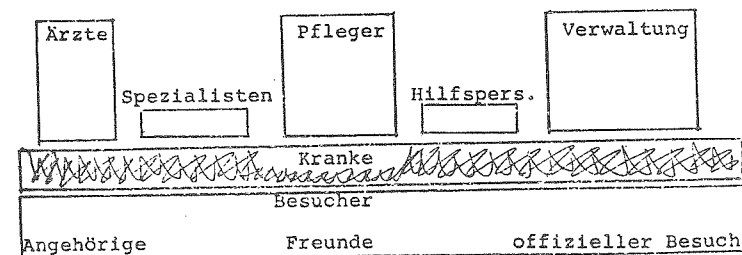
Das Krankenhaus ist nicht die einzige Institution, die die heutige Gesellschaft zur Bewältigung der Krankheit entwickelt hat, sondern nur eine neben (und nach) der Entwicklung des ärztlichen Berufs und aller verwandten Pflege- und Therapiezweige, neben dem Ausbau des Krankenversicherungswesens und der Förderung des biochemischen Industrie und Forschung, neben der staatlichen Gesundheitsvorsorge (Impfungen) und Sozialhygiene (Metzgereien). Aber im Krankenhaus treten alle diese Initiativen am deutlichsten in Erscheinung.

Das moderne Krankenhaus ist eine kaum 100 Jahre alte Einrichtung, die sich aus der mittelalterlichen Pflegestätte für familienlose Einzelne - hotel dieu - entwickelt hat. Das heutige Krankenhaus versteht sich nicht mehr als Stätte christlichen Erbarmens, sondern als hochspezialisierter Dienstleistungsbetrieb, der von seinen "Kunden" auf Zeit aufgesucht wird und nach betriebswirtschaftlichen Gesichtspunkten arbeitet, also auf einen möglichst hohen "Umsatz" bedacht sein muß, damit die teuren Investitionen sich rentieren. Dieses marktwirtschaftliche Prinzip gilt auch, wenn Krankenhäuser sich längst nicht mehr selbst tragen können: der Träger (Gemeinde, Land, Caritasverband) kommt auch bei materiellem Defizit insofern auf seine Kosten, als das Sozialprestige einer Krankenanstalt in der heutigen Gesellschaft sehr hoch ist. Wer also was für die Krankenhäuser tut, dient damit der Imagepflege seiner Kirche oder seiner Regierung... Eine gewisse Grundkenntnis dieses "Dienstleistungsbetriebs" und seiner Sozialstruktur, seiner Spielregeln und Konfliktherde ist unverzichtbar für den, der die Sorge der Kirche um den Kranken unter den Bedingungen der Gegenwart zu erfassen sucht.

(1) Zur Sozialstruktur des Krankenhauses

"Das moderne Krankenhaus ist ein höchst komplizierter Betrieb, in dem der persönliche Einsatz für eine Vielfalt von zwischen Furcht und Hoffnung lebenden Menschen sowie der intensive Umgang mit diesen Menschen durch eine äußerst differenzierte Behandlungs- und Pflegemaschinerie geregelt und gemeistert wird. Es handelt sich um ein nahezu undurchsichtiges Netz von Räumen, Apparaturen, Arbeitsteilung, hierarchischen Stufungen, funktionalen Kommunikationslinien horizontaler und vertikaler Art, delegierte Verantwortlichkeiten, unantastbare Kompetenzen, präzisen Statusverhaltens, latenten, konfliktgeladenen Prestigestrukturen, gezügelter Rastlosigkeit und - vom Technischen her gesehen - geradezu peinliche Sorgfalt. Unter spürbarer Spannung ist das Werk aller Angestellten sowie ihr Umgang miteinander von einer Atmosphäre kaum beherrschter Nervosität umgeben. Ein solches Krankenhaus fordert vom Pfarrer - will er wirklich fruchtbar und "rollenfest" tätig sein - weit mehr als eine oberflächliche Einsicht

in den sozialstrukturellen Kontext seiner Position. Es fordert ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen in die sozialpsychologischen Bedingungen, auf die er sein Verhalten abstimmen muß." (Heije Faber, Seelsorge am kranken Menschen, Gütersloh 1969);



(2) Problemfelder des Krankenhauses

Angesichts dieses Schaubildes tauchen eine ganze Reihe Problemfelder auf, um die man als Seelsorger im Krankenhaus wissen sollte:

- a) Strukturell bedingte "Unmenschlichkeiten" des Krankenhauses:
 - einerseits die Ausbeutung von Assistenzärzten und Ordensschwestern, andererseits Unmenschlichkeiten an der Grenzlinie "Apparat" - Patienten.
- b) Gruppenpsychologische Konflikte
 - intern: z.B. Oberärzte - Chef
 - extern: junger Arzt - erfahrene Stationschwester
 - Chefarzt - Verwaltung

Wie verhalte ich mich als Seelsorger dazu?

Z.B.: Der Patient wird eingetaucht in eine hausinterne Hierarchie. In dieser Hierarchie steht der Chefarzt an der Spitze, dann kommen die Spezialisten, die Assistenzärzte, Schwestern und Pfleger. Auch der Patient erhält seinen festen Platz in diesem Stufensystem: meist ganz unten: ein Mittelding zwischen Schulkind und Hotelgast. Die paternalistische Struktur, wo ein Chefarzt alles kommandierte, führt zwar höchstens noch in einigen kleineren Krankenhäusern ein befristetes Leben, die Krankenhaushierarchie ist aber noch die Regel und die mutet dem Kranken oft noch vermeidbares Leiden zu: Ängste, Sorgen, Ausgeliefertsein.

Die zunehmende Technisierung in der Medizin, die zunehmende Spezialisierung der Ärzte haben ihre Auswirkungen auf den

Kranken: medizinisch sicher vorteilhafte, menschlich jedoch eher negative. Der Patient wird nun von Experte zu Experte, von Labor zu Speziallabor weitergereicht. Der Kranke wird im Krankenhaus zum Gegenstand der Beschäftigung, zum Objekt der Untersuchung, Behandlung, Pflege, Ernährung. Ein Symptom dieser zunehmenden Versachlichung ist der Sprachgebrauch, den Kranken mit seiner Krankheit zu benennen: "Die Galle", "Der Blinddarm", "Die Leber". Solche Anonymität ist einem persönlichen Verhältnis des Patienten zu seiner Umgebung abträglich. Alle Vorschläge für die Verbesserung des Krankenhauses zielen darauf hin, es zu vermenschlichen. Der Grundgedanke besteht also darin, Möglichkeiten zu schaffen, den Menschen zu "behandeln", mit anderen Worten, sein Anderssein als Kranker nicht als wesentlich anzusehen und damit aufzuheben. - Wie verhalte ich mich als Seelsorger dazu?

Konsequenzen für die Seelsorge:

Dies ist der Kontext, der reale Hintergrund, vor dem wir die Frage erörtern wollen, welches denn nun der Auftrag der Kirche am Kranken sei.

Man mag einwenden: Aber der kranke Mensch ist doch nicht identisch mit dem stationären Patienten. Der Dienst der Kirche an den Kranken reicht doch weiter als ihr Dienst im Krankenhaus. Denken wir doch nur an die Krankenkommunion in unseren Gemeinden.

Gerade das letzte Beispiel macht deutlich, wiewenig realistisch wir die Situation sehen: Wir betrachten die 20 Großmütter, die es in einer Gemeinde (noch) geben mag, als "unsere lieben Kranken" und nehmen darüber kaum wahr, daß auch das Problem Krankheit in unserer hochdifferenzierten Gesellschaft eine institutionelle Lösung gefunden hat: Bereits 2/3 aller Bundesbürger sterben heute bereits im Krankenhaus. "Von der Größe und Bedeutung der Aufgabe her" entspricht "ein Krankenhaus mit 500 Betten etwa einer Pfarrei von 10 000 Gläubigen" (Mayer-Scheu, 11). Daraus wird schon klar, daß sich die kirchliche Sorge um die Kranken offenbar überhaupt nicht mehr im Rahmen der Gemeindeseelsorge und schon gar nicht am Herz-Jesu-Freitag treppauf-treppab erledigen läßt, sondern nur dadurch, daß wir unsere Rolle im modernen Dienstleistungsbetrieb Krankenhaus neu bestimmen. Deshalb meine These: Unter den heutigen Verhältnissen steht und fällt der Dienst der Kirche an den Kranken mit ihrem Dienst im Krankenhaus.

(3) Zur derzeitigen Situation der Krankenhauseelsorge

Greifen wir nochmals zurück auf das Schaubild zur Sozialstruktur des modernen Krankenhauses und fragen wir uns:

- a) Wo wird der "Pfarrer" einzustufen sein? D.h. wo stuft er sich selber ein bzw. wo wird er vom Pflegepersonal und von den Ärzten eingestuft?

im Normalfall: als Besuch (Heimtpfarrer; Ortpfarrer, bringt ein Blättchen)

im seltenen Fall: als Anstaltsgeistlicher (meist pensionierte Pfarrer und Missionare, selten Spezialausbildung).

b) Was ist eigentlich besser? Wie kann er seinem Auftrag mehr gerecht werden? Welches ist die Rolle des Seelsorgers? Wo ist er anzusiedeln?

	Heimtpfarrer Beim "Besuch"	Krankenhauspfarrer Im "Stab"
in der Sicht der PATIENTEN	+ bringt "Heimat" mit, schlägt Brücke der Verbundenheit zur Gemeinde, stützt Familie, sorgt mit. - zu bekannt, kein offenes Gespräch.	+ unbelastet von Pfarrensparungen, biegt vieles gerade. - zu "fremd".
in der Sicht seiner SELBST	+ hat genug Distanz zum Apparat. - hat Minderwertigkeitskomplexe gegenüber den Ärzten; kein Teamwork.	+ Teamwork, Partnerschaft. - identifiziert sich unbewußt mit der Anstalt, verpaßt seine "Spritze" analog den Schwestern.

c) Wie kommen wir überhaupt ins Krankenhaus? Was ist die rechtliche Basis unserer Arbeit auf diesem säkularen Terrain?

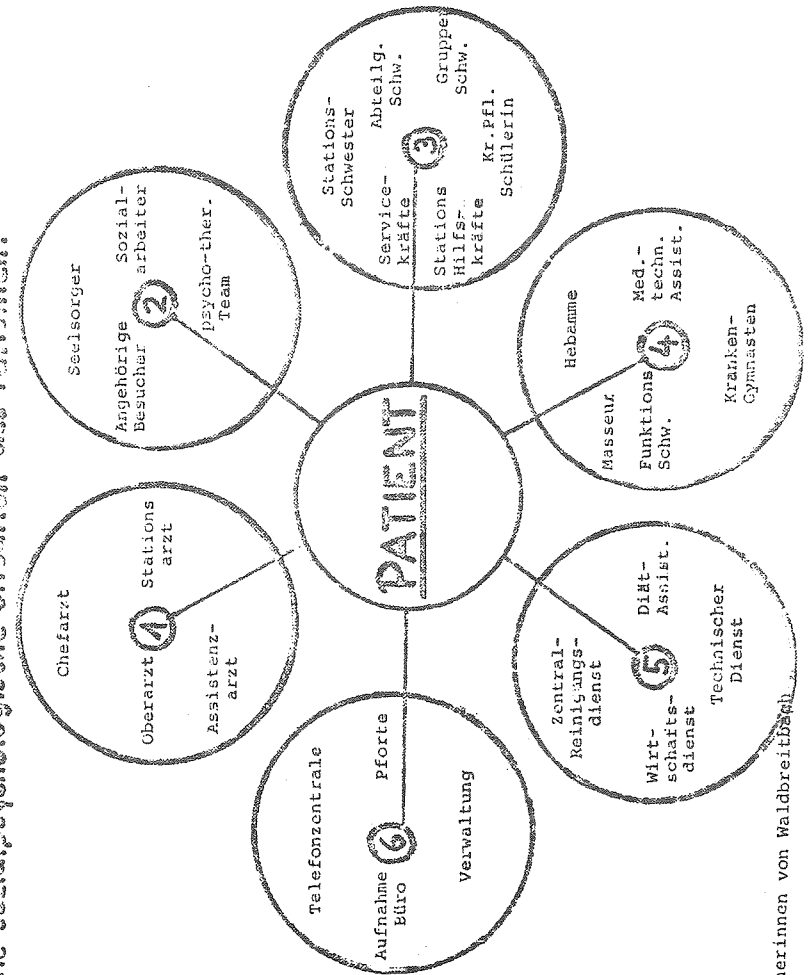
in den konfessionellen Krankenhäusern (nützlich und unverzichtbar) als "Frühmesser" für den Schwesternkonvent

in den staatlichen Krankenhäusern auf der Basis

- noch: des Konkordates (Zeugen Jehovas dürfen nicht hinein)
- immer: der im Grundgesetz gesicherten Religionsfreiheit auf Anforderung durch die Kranken
- in den USA: als "Unterhalter"

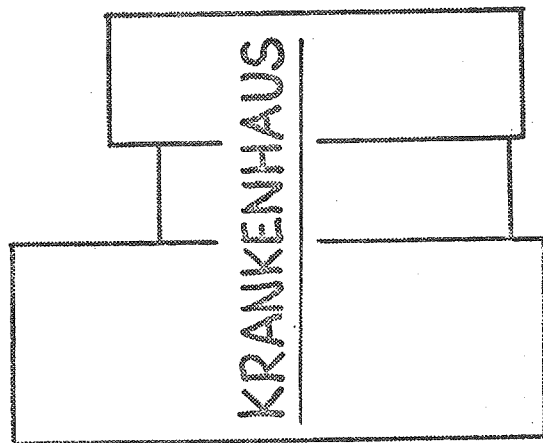
d) Weil man jahrzehntlang die Bedeutung der Krankenhausseelsorge unterschätzte und vielfach durch pensionierte Geistliche, ausgediente Missionare oder charakterlich schwierige Ordenspriester besorgte, ist das Image des Krankenseelsorgers bei Ärzten, Schwestern und Kranken derzeit noch überwiegend negativ (Durchschnittsalter um 60 Jahre).

Unser Krankenhaus und seine Probleme
I. Die soziopsychologische Situation des Patienten:



Franziskanerinnen von Waldbreitbach

Besondere Situation »KRANKENHAUS«



Besondere Kriterien:

- ▲ Stätte ganzheitlicher Begegnung von Mensch zu Mensch
- ▲ Stätte von Heilung und Heilsvermittlung
- ▲ Ort der positiven Pause und Be-sinnung
- ▲ Ort der Sinnfindung ← → Sinnerfüllung des Menschen

Positive Voraussetzungen:

- angstfreie Atmosphäre
- Klima des Vertrauens
- offene - dialogische Kommunikation
- psycho - somatische Hilfeleistung
- psycho - soziale Begleitung
- religiöse Assistenz

= erlebbare Partnerschaft

Das „Krankenhaus“ ist

- w e d e n „seelenlose Reparaturwerkstatt“
- n o c h „ein Produktionsunternehmen“

in dem

- gestörte Organe funktionsfähig gemacht werden
- verlorene Lebensqualität mit Computer, bemessen, elektronisch neu gespeichert und medikamentös ersetzt wird
- mit messbarer Leistungssteigerung und computerisiertem Gewinnschieben "gehandelt" wird.

Franziskanerinnen von Waldbreitbach

8.3 Der Umgang mit den Kranken in theologischer Sicht

8.3.1 Heilen oder Besuchen

(1) Der evangelische Auftrag, die Kranken zu heilen (Mt 10,7)

Es besteht keine Diskussion darüber, daß vom Evangelium her unser Auftrag darin besteht, zu heilen.

Mag das moderne Krankenhauspersonal den Pfarrer als einen Besuch unter anderen ansehen; der Seelsorger selbst weist sich in einer ursprünglichen Weise an das Bett des kranken Menschen verwiesen. (Er kommt nicht wie ein Abgesandter des Betriebsrates, der einen verunglückten Arbeiter der Firma besucht oder als Vorstand eines Vereins.) Sondern der Seelsorger hat ernst zu nehmen, daß es einen ntl. Auftrag gibt, die Kranken zu heilen und daß dieser Auftrag in unmittelbarer Beziehung zum Verkündigungsauftrag steht (vgl. Mt 10,7; Mk 16,15; Lk 9,2; Lk 10,9; Mk 2,1-12). Es ist aber strittig, was man unter diesem Heilen zu verstehen hat.

a) Auch heute noch gibt es christliche Gruppen, die den Heilungsauftrag als Fortsetzung des ntl. Heilungswunder verstehen. (Vgl. die anglikan. Tradition des "healing"; "Gesundbeten") Diesen Überlieferungen muß man anrechnen, daß sie immerhin den ntl. Auftrag unverkürzt im Bewußtsein erhalten haben. Andererseits ist das Maß an Irrationalität, das sie dem Glauben zumuten, die Sphäre der Magie, die sie - wenigstens in ihren dekadenten Formen - erzeugen, beträchtlich.

Wenn sie einfach heute weitermachen wollen, was nach der Schrift Jesus und seine Jünger getan haben, übersehen sie dann nicht, daß die ntl. Zuwendung zum Kranken tatsächlich in einem ganz anderen kulturellen Kontext erfolgt als der, in dem wir stehen, in dem die Krankheit entdämonisiert und sachlich-nüchtern mit therapeutischen Methoden angegangen wird. Deshalb gibt es eine Tendenz zu spiritualistischem Verständnis:

b) Heilung wird ganz spirituell gedeutet als Heilung der "Seele" mit Hilfe der Medizin der Sakramente. Damit sind wir aus der Klemme. Wir sagen nur noch: "Deine Sünden sind Dir vergeben!" Aber nicht mehr: "Nimm Dein Bett und geh",

denn wir deuten das "Gehen" spirituell: unbelastet von der Sünde ausschreiten. Werden wir so dem Werk Jesu gerecht? Liegt darin nicht doch eine fatale Verkürzung? Wie kann aber in einer Welt der Fachärzte und Spezialkliniken der ntl. Auftrag, die Kranken zu heilen, verstanden und wahrgenommen werden? Die amerikanische Seelsorgsbewegung, die sich nun schon runde 40 Jahre diesem Problembe- reich stellt, ist zu der Überzeugung gekommen, dieser Auf- trag besteht noch unverkürzt, ist weiterhin Zeichen der Kreditwürdigkeit kirchlicher Verkündigung, und zwar in einem konkreten, verstehbaren, unmythologischen Sinn, wenn man sich klarmacht, daß in den biblischen Heilungstaten nicht medizinische Mirakel, sondern die von Gott her er- möglichte Rettung des ganzen Menschen sichtbar wird. Der Seelsorger, der sich dem Kranken zuwendet, soll dies im Bewußtsein tun, daß er gesandt ist, nicht um den Blinddarm und die Galle, sondern um das Ganze des Menschen besorgt zu sein, in einem Maß, wie dies gerade angesichts der Spe- zialisierung der modernen Medizin keiner außer ihm mehr kann.

c) Heilung als Fortsetzung der Sorge Jesu um das ganze Heil des Menschen (vgl. S. Hiltner, 98 ff).

Heilung ist "Wiederherstellung einer funktionalen Ganzheit, die bezüglich ihrer Richtung oder Planmäßigkeit gestört worden ist": "Healing means becoming whole". Es geht um die Abwendung von Üblem, die Überwindung eines Notstandes, eines Störungsprozesses. Dabei besteht zwischen somati- schen, psychischen, existentiellen, sozialen Notständen im Blick auf den Menschen, dessen Existenz bedroht ist, kein Unterschied.

Heilen ist also ein Begriff, der nicht anwendbar ist auf Prozesse unterhalb der Ebene des Organischen; dort gibt es zwar Integrationsvorgänge im Umbau einer Molekular- struktur oder eines Kräftefeldes oder Gegenstandes, aber wir betrachten ein repariertes Dach eben nicht als ein geheiltes Dach. Gott repariert den Menschen nicht, sondern macht ihn heil. In der Rede vom "Heilen" steckt schon vom Wortfeld her die Sorge um den Menschen.

Zum Heilen gehört die Dimension der Zeit. Der Mensch muß

sich in Freiheit zeitigen ... Heilung hat Wachstumscharak- ter, orientiert sich an einem früheren Gesundheitszustand, der verlorenging und zielt auf eine neue Gesundheit hin. Diese Heilung ist aber nicht zu gewinnen ohne den Kranken selbst. (Behandlung geschieht von außen her, Heilung ist jedoch nur von innen her möglich.) Der Kranke selbst muß gesund werden wollen. Therapie (von außen) kann nur be- grenzt gegen das Subjekt durchgeführt werden (zB. Magen- verschluss, künstliche Ernährung).

Von daher wird verstehbar, welche Rolle die Zuwendung (des Arztes, der Pfleger, der Angehörigen) im Heilungsprozeß (besonders bei schwerer Krankheit) spielt. Sie ermöglicht dem andern, Subjekt auch dieses Stück seiner Lebensgeschich- te zu werden. Und diese Zuwendung ist nicht käuflich, nicht durch Versicherungsprämien garantierbar. Daß ein Mensch für den andern "ein-springt", bleibt immer unverfügbares Ge- schenk, ein "Wunder", das "Wunder wirkt"; hier liegt, wie unser Fallbeispiel Mr. Harrison zeigte, die Pointe christ- lichen und damit seelsorglichen Umgangs mit dem Kranken. Von hierher rückt der Auftrag zu heilen, sehr eng an den anderen evangelischen Auftrag:

- (2) Der evangelische Auftrag, die Kranken zu besuchen (Mt 25,36) "Ich war krank und ihr habt mich besucht" (Mt 25,36). Das ist gesprochen im Kontext der antiken Kultur, die - ent- sprechend dem magischen, dämonologischen Krankheitsverständ- nis - den Kranken aussetzt, isoliert, sich selbst überläßt. Es gilt also, den Kranken in seiner Einsamkeit und Ungemor- genheit aufzusuchen. Die neue Isolierung des Kranken in der sterilen Technologie des modernen Krankenhauses läßt diesen Auftrag Jesu in neu- em Licht erscheinen: nur zusammen mit dem, der ihn in sei- ner Krankheit aufsucht, kann der Kranke Subjekt bleiben. Nur wenn ihm im Gespräch mit dem Besucher die Chance geboten wird, zu seinem derzeitigen Zustand ein ausdrückliches Ver- hältnis zu gewinnen, kritisch und angstfrei zugleich, kann er auch dieses Stück seiner Lebensgeschichte annehmen und so durch die Krankheit als Subjekt unter Gottes Augen wachsen. Aus diesem Grund ist der Krankenbesuch als solcher das Sa- krament, das heilige Zeichen der Treue Gottes für diese

Menschengruppe, d.h. die klassischen Krankensakramente (Beichte, Wegzehrung, Krankensalbung) sind die kultisch ritualisierten Verrichtungen dieses elementaren menschlichen Vorgangs. Er kann aber seine Heilsmacht nur entfalten, wenn er als Besuch, auf der menschlichen Ebene, d.h. auf der Sprach-Ebene "gelingt". Denn die menschliche Ebene (die Güte, Freundlichkeit, Aufmerksamkeit) ist ja das Zeichen, das Medium der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes für diesen Kranken.

D.h. nicht die Zahl der rechtzeitigen Versehänge, nicht die Zahl der Krankenkommunionen sind ein Gradmesser für die Qualität der Krankenseelsorge, sondern die Atmosphäre der Solidarität, der Aufmerksamkeit, des Mitleidens, des Vertrauens, die sich im Gespräch mit den Kranken in einem Haus ausbreitet.

Es ist schön zu sehen, wie jemand dies im Krankenhauspraktikum entdecken kann - als persönlichen Lerngewinn. Ich zitiere aus dem Abschlußbericht einer Praktikantin, die ein 6-Wochenpraktikum machte:

"Ich selbst und Zeit - das war mein Handwerkszeug, mit dem ich ins Krankenzimmer ging. Ein zunächst sehr merkwürdiges Gefühl. Ich will mit jemand reden, der mich weder kennt, noch ummeinen Besuch gebeten hat. Seelsorge? Ich betrete zunächst als Unterlegene das Zimmer, ein Eindringling, eine Zumutung.

Die erste erstaunliche Erfahrung, die ich gemacht habe, ich bin nur ein einziges Mal weggeschickt worden. Die meisten Patienten waren froh über meinen Besuch; ja, ich habe Dinge erfahren, die nicht persönlicher hätten sein können. Für mich als Laien ergibt sich: Mein Besuch und ein Gespräch sind das, womit ich Menschen im Krankenhaus begegnen kann. Ich habe mich in allen möglichen "Sprecharten" erlebt. Ich war Zuhörer, Diskussionsführer, Unterhalter, jemand, der auf dem Gang grüßte, ich war erschöpfter Praktikant, dem die vertrauensvollen Worte des Patienten gut taten, Theologin, die einige Meinungen über Gott und Kirche versuchte zurechtzurücken, ich war hilflose Besucherin mit Magenschmerzen. - Jede Situation erforderte eine andere Reaktion, die mir mal besser, mal schlechter gelang.

Ich habe mich abends erlebt, nach den Besuchen, traurig, müde, hilflos - aber oft hätte ich die ganze Welt umarmen können, weil es einfach gut war.

Seelsorge heißt für mich, für einen Moment beim andern sein. Das Wort Hilfe für den andern mag ich in diesem Zusammenhang nicht. Ich bin absolut nicht weiter als der andere. Für mich ist wichtig, wie ich beim andern bin. Und das ist ein gemeinsamer Weg, ein gemeinsames Suchen mit dem Kranken, wobei eine weitere Reflexion bei mir hinzukommt: Ich kann nur soweit den Weg mitgehen, als ich nicht ausweichen muß, weil unverarbeitete Ängste mich fliehen lassen. Seelsorge als der Versuch, mit einem Menschen, der aus seinem Alltag herausgerissen ist, einen Standort zu finden, gelingt mir nur, wenn ich selbst meinen Standort dauernd hinterfrage und neu bestimme."

(3) Zusammenfassung:

Krankenseelsorge und Sendung

Aus diesem kurzen Abschnitt des Praktikumsberichts wird auch deutlich, was wir auch schon beim Fallbeispiel Mr. Harrison beobachteten: in welchem Umfang Krankenseelsorge uns fordert und überfordert.

Nicht nur durch die Extremsituation am Bett unheilbar Kranker, sondern auch durch die Routine des Alltags, die Erschöpfung, die Gefühls- und Leistungsschwankungen, die uns zu schaffen machen, die Oberflächlichkeit vieler Situationen, die Zeitnot, die Unfähigkeit, wirksam und langfristig zu begleiten.

Hier wird der Krankenbesuch zu einem harten Job, bei dem ich letztlich nur bleibe, weil ich mich gesandt weiß, im Vertrauen auf den, der sagt: "Meine Gnade genügt dir" (2 Kor 12,9).

Die Begabung für Krankenseelsorge ist ein Charisma, das uns nicht für uns selbst, sondern für die gegeben ist, die - im Unterschied zu uns - krank sind. Bei allem Verständnis dafür, daß Laien im kirchlichen Dienst diese Sonderseelsorgsämter anstreben, kann ich nur davor warnen, dies ohne gründliche Selbstprüfung zu tun: Bin ich dafür geschaffen, ist das mein Platz? Biblisch gesprochen: Bin ich dazu berufen?

Kirchliche Beauftragung kann nur die Sendung aufgreifen, die von Gott ausgeht, nicht sie ersetzen. Umgekehrt: wenn dieser Ruf an mich ergangen ist, kann ich getrost alle Minderwertigkeitskomplexe gegenüber Ärzten und Pflegern an der Seite lassen: wenn ich furchtlos und in Gottes Namen den Menschen im Elend seiner Krankheit aufsuche, wird es nicht lange dauern, bis Ärzte und Pfleger dies merken und anerkennen und mich als Mitarbeiter und sogar Ratgeber in eigener Not akzeptieren.

8.32 Widerstand oder Ergebung?

Mit diesem Begriffspaar aus dem Gefangenschaftstagebuch D. Bonhoeffers soll die Zielfrage weitergetrieben werden: Wir verstanden ja die Heilung als Prozeß der "Ganzwerdung" (vgl. Gen 17,1: "Sei ganz") - in der Abweisung oder in der Annahme der Krankheit?

Wozu bin ich ans Krankenbett gesandt: mit dem Kranken gegen die Krankheit zu kämpfen, oder in ihr einen Sinn zu suchen?

(1) Seelsorge als Suche nach dem Sinn im Leiden

Wie wir schon (in Kap. 5.23) sahen, legt das jüdisch-christliche Krankheitsverständnis Krankheit als Fügung Gottes aus. Mit den altorientalischen Religionen hat das biblische Weltbild des AT die Überzeugung gemein, daß die fundamentalen Gegebenheiten des menschlichen Lebens im Zusammenhang stehen mit dem göttlichen Weltgrund. Gott ist Herr über Leben und Tod. Gott ist es, der mit Krankheit schlägt und von Krankheit heilt.

Zwei Fragen bedrängen vor allem den Gläubigen: die Frage nach dem Zusammenhang von Krankheit und Schuld im Komplex der Krankheitsursachen und die Frage nach dem Sinn des Leidens, das den Gerechten trifft.

Einen Zusammenhang von Krankheit und Schuld bejaht auch Altisrael, sei es beim Einzelnen, sei es in der Sippe und beim Volk. Krankheit ist eine Äußerung des göttlichen Zorns. Mit dieser Vergeltungs- und Strafdeutung von Krankheit verband sich bei manchen Erscheinungen die Aussonderung der Kranken aus der Kultgemeinschaft und nicht selten eine soziale Diskriminierung und Ächtung.

Das Unbefriedigte dieser Sicht zeigt sich besonders in der Frage nach dem Sinn des Leidens des Gerechten. Immer stärker tritt neben die Auffassung von der Krankheit als Strafe ihr Charakter als von Gott gesandte Prüfung und Läuterung, als Bewährung von Geduld und Gottvertrauen, als Grundlegung eines durch Treue zu verdienenden Ausgleichs, der in sicherer Aussicht stehe.

Aber, so fragt M. Josuttis im Blick auf die pastoraltheologischen Ratschläge zur Auffindung dieses göttlichen Sinnes in der eigenen Krankheit und zur "Ergebung in Gottes heiligen Willen": Ist das wirklich Glaube im Sinne der Annahme "und nicht vielmehr der Versuch, sich dem Elend der eigenen Lage durch das Postulat eines religiösen Sinnes zu entziehen?" Je einseitiger (und gedankenloser) die Krankenseelsorge der letzten Jahrhunderte sich auf dieses Motiv versteifte, um so unverständlicher ist sie für den heutigen Menschen, dem es gelungen ist, in einer weltumspannenden Solidarität in medizinischer Forschung und therapeutischem Erfahrungsaustausch der Krankheit Widerstand entgegenzusetzen und sie zu besiegen.

In diesem Kontext muß sich nicht nur die Krankenseelsorge, sondern die Theologie heilsam verunsichern lassen und sich fragen: ob es die ganze Überlieferung war, was sie bisher gepredigt hat, oder ob es nicht auch eine biblische und kirchliche vergessene Tradition gibt:

(2) Seelsorge als Kampf gegen die Krankheit

Krankheit ist und bleibt Elend, Unsinn, Ärgernis: Gott, der den Menschen liebt, will sein Wohlergehen. Er wehrt es dem Menschen nicht, um seine Gesundheit zu ringen. Der ärztliche Beruf steht in Achtung. Gott selbst ist "der Arzt" (Lk 15,28). An ihn wendet sich der Kranke in Gebet und Buße; ihm dankt er nach seiner Genesung in Gebeten und Opfern. Vor ihm schreit er die ganze Sinnlosigkeit und Not seiner Krankheit heraus (Klagepsalmen).

Da Krankheit das Zeichen einer unheilen Welt, einer Unfreiheit, des Unglücks ist, ist die Überwindung dieses Zustandes ein Zeichen des eschatologischen Heils (Is 35).

Deshalb widmet sich Jesus im NT den Kranken. In seinen Heilungen setzt er zugleich das Zeichen der angebrochenen Got-

tesherrschaft (Mk 1,15) und verkündet das göttliche Erbarmen, das sich um menschliche Not kümmert. Er leugnet nicht den Zusammenhang von Krankheit und Schuld, wie die Heilung des Gelähmten zeigt, wendet sich aber gegen das oberflächliche Zurückführen einzelner Unglücks- und Krankheitsfälle auf bestimmte Sünden der Betroffenen oder Eltern (Joh 9,3; Lk 13,1-5). Wenn er angeht gegen Krankheiten und sie in seiner Kraft heilt, so macht er sichtbar, daß sein Werk die Befreiung des Menschen von jeder Knechtschaft ist, die ihn in Krankheit ebenso bindet wie in Schuld; von einer Knechtschaft, die nicht nur eine individuelle, sondern eine gesamt-menschliche, ja die ganze Welt dämonisch knechtende Macht ist.

Daraus folgert Josuttis: (S. 128 f)
 Der christliche Glaube verzichtet darauf, in der Erkrankung den Willen Gottes am Werk zu sehen. Er kann und muß auf diese religiöse Erklärung verzichten, weil für ihn der Wille Gottes eindeutig definiert ist. Gott, der Gott jedenfalls, von dem die biblische Tradition redet, ist ein Feind der Krankheit, weil Gott, dieser Gott, ein Freund des Menschen ist. Für den christlichen Glauben hat ein einziges Leiden und ein einziges Sterben in der Weltgeschichte Sinn, das Leiden und Sterben des Mannes Jesus aus Nazareth, mit dem Gott sich identifiziert hat.

Ich muß vor allem auf die neutestamentlichen Wunderberichte verweisen, in denen Jesus als Arzt und Retter des Menschen dargestellt wird. Jesus redet den Menschen nicht ein, daß ihre Krankheit einen Sinn enthielte; Jesus holt sie aus der Krankheit heraus. Ebenso lehnt er eine Interpretation von Lebensereignissen ab, die nach dem Schema menschlicher Schuld und göttlicher Strafe verläuft (Luk. 13,1-5). Das Reich Gottes, das Jesus verkündigt, greift

die Herrschaft von Krankheit und Elend über den Menschen an (Luk. 11,20). Wenn der christliche Glaube von einem Sinn der Krankheit zu reden vermag, dann allenfalls in der Weise des Evangelisten Johannes. Vor der Heilung des Blindgeborenen läßt er Jesus den Jüngern sagen: "Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern daß die Werke Gottes offenbar werden an ihm" (Joh. 9,3). Die Krankheit ist also weder Folge menschlicher Schuld noch Folge göttlicher Strafe. Der Sinn der Krankheit besteht schlicht darin, daß die Krankheit selbst zum Verschwinden kommt und daß in der Rettung des Menschen die Ehre Gottes erscheint (Joh. 11,4). Wenn einer kranken Menschen begegnet, soll er nicht in deren Vergangenheit, sondern in deren Zukunft blicken, soll er um Gottes Willen nicht rechnen, sondern helfen."

In der neueren Theologie hat am eindrucklichsten K. Barth jede Koalition zwischen Gott und Krankheit bestritten.

Die Krankheit geht nach ihm auf keinen Fall auf den Willen Gottes zurück, sondern ist Bote und Werkzeug des den Menschen als Gottes Geschöpf bedrohenden Todesreiches. "Ihm gegenüber zu kapitulieren, ihm seinen Lauf zu lassen, kann niemals Gehorsam, kann immer nur Ungehorsam gegen Gott sein. Was der Mensch diesem ganzen Reich zur Linken und so auch der Krankheit gegenüber in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes wollen soll, kann immer nur der Widerstand bis aufs Letzte sein."

Dieser Kampf kann auf sehr verschiedenen Ebenen geführt werden:

- (1) mit dem einzelnen Kranken: klagend, bittend, fürbittend
- (2) organisatorisch: Gewaltige Blüte der katholischen Krankengenossenschaften: Barmherzige Brüder, Dernbacher Schwestern, Waldbreitbacher Schwestern.
- (3) politisch: Die religiöse Frage nach dem Sinn der Krankheit darf um der kranken Menschen willen die politische Frage nach den gesellschaftlichen Ursachen der Erkrankung (heute zB. Herztod, Managerkrankheit, Über- und Unterernährung, Drogenabhängigkeit) nicht verdrängen.
- (4) bewußtseinsbildend, aufklärend: Katastrophales Leiden der Gemütskranken durch Diskriminierung in unseren christlichen Dörfern! Verdoppelt das Leiden!

(3) Zusammenfassung: Krankenseelsorge und Freiheit

Ist es also unsere Pflicht, im Kranken unter allen Umständen den Geist des Widerstandes und nicht der Ergebung zu wecken? Es scheint mir bemerkenswert, daß D. Bonhoeffer sein Gefangenschaftstagebuch überschrieben hat: "Widerstand und Ergebung".

Beides können Entscheidungen des Glaubens sein und darum ist es nicht Sache seelsorglicher Begleitung, diese Entscheidung vorwegzunehmen, sondern den Kranken in der Entscheidung zu begleiten, die er für sich trifft.

Die Frage nach dem Sinn des Leidens ist mit Barth und Josuttis nicht einfach erledigt; darauf hat ausgerechnet D. Sölle aufmerksam gemacht: (Leiden, Stuttgart 1975, 12), wenn sie fordert, im Blick auf das Leidensproblem immer zwei Fragen zu unterscheiden:

a) Die moderne Frage:

"Aus welchen Ursachen entsteht Leiden und wie sind seine

Bedingungen aufhebbar?" Wie können wir das Leiden menschlicher machen?

Es ist die seit K. Marx allgemein akzeptierte Einsicht, daß das Leiden des Einzelnen sich immer in der Gesellschaft abspielt und durch die gesellschaftlichen Zustände produziert oder doch bis zu pathologischer Ausprägung angeschärft wird, d.h. konkrete historische Ursachen hat: Niemand kommt als Slumbewohner auf die Welt; es sind die anderen, die den Slum entstehen lassen.

Deshalb entscheidet sich mein Wille zu helfen, daran, ob ich diese strukturellen Ursachen des Leidens anzugehen entschlossen bin.

Je mehr ich mich darauf einlasse, wird mir jedoch aufgehen, daß hinter dieser gesellschaftlichen, nach außen bezogenen Frage, noch eine andere Frage steht, eine nach innen gerichtete Frage offen bleibt:

b) Die traditionelle Frage:

"Welchen Sinn hat das Leiden? Unter welchen Bedingungen kann es uns menschlicher machen?"

Diese Frage ist auf das Individuum bezogen, das nur einmal lebt und das durchaus unverschuldet leiden kann, wenn es zB. als Krüppel auf die Welt kommt. Es spricht für das theologische Niveau der Autorin, daß sie deutlich erklärt: Wer diese zweite Frage verdrängt, kann auch die erste nicht sinnvoll stellen. Denn "wer jeden Sinn des Leidens negiert und das Individuum auf das sozioökonomische Geflecht verrecknet" (Sölle 12), kann im Grunde nicht deutlich machen, warum es so wichtig ist, für diese Individuen die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern.

Krankenseelsorge ist also vorab: Dienst an der Freiheit des Kranken, ein Gespräch, das ihm die Alternativen offenhält zwischen denen er zu wählen hat, um sich so in der Entscheidung seines Glaubens als Subjekt unter Gottes Augen zu vollenden.

8.4. Krankenseelsorge ist gelebte Gastfreundschaft mit dem kranken Menschen. Sie verwirklicht sich im gehorsamen Aufsuchen des Kranken und seiner Krankheit im Dienst an seiner vollen Heilung.

In diesem Kapitel sollen unsere bisherigen Überlegungen zur Aufgabe der Krankenseelsorge in Grundansätzen konzentriert und die sich daraus ergebenden praktischen Konsequenzen für die Arbeit im Krankenhaus aufgezeigt werden.

Was ist nun mit dem obigen Basisaxiom gemeint? Wohin zielt es?

1. Der Begriff Gastfreundschaft möchte klarhalten, daß der Seelsorger - was immer er am Kranken und mit dem Kranken tut - der Gast des Kranken ist. Das gilt in einem juristischen wie in einem theologischen Sinn. Nur in dem Raum, der vom Kranken selbst eröffnet wird, kann ich als Seelsorger wirken; und nur dort darf ich auch wirken, so, wie Jesus als Gast im Haus des Pharisäers Simon (Lk7,36ff), als Gast im Haus des Jairus (Mt 9,18ff,par) und im Hause der Schwiegermutter des Petrus (Mt 8,14f,par) gerade aus der Ohnmachtsposition des Gastes heraus die Wunder der Heilung tut.

Wer in der Nachfolge Jesu ans Krankenbett treten will, muß diese Schwächeposition akzeptieren, sonst kann er die Wunder nicht tun, die Jesus getan hat, das heißt, nicht zur Heilung des anderen beitragen. Denn nur wenn ich bereit und fähig bin, der Gast des Kranken zu sein, nur wenn ich bereit bin, mich seiner Freiheit anzuvertrauen - ob er mich annimmt oder ablehnt - darf ich erwarten, daß der Kranke auch den Mut aufbringt, im Verlauf der gemeinsamen Wegstrecke, die wir miteinander zurücklegen, auch mein Gast zu sein, das heißt, sich meiner Freiheit anzuvertrauen - ohne die Sorge zu haben, ich wolle ihn irgendwo hindrängen/manipulieren, wohin er nicht will.

2. Der Begriff Gastfreundschaft soll einem falschen Profilierungs- und Professionalisierungsdenken unter Seelsorgern wehren.

Gerade angesichts der wachsenden Professionalisierung der übrigen therapeutischen Dienste im Krankenhaus besteht die Gefahr, daß der Seelsorger in Anpassungszwang

gerät und sich unter den anderen Spezialisten eben auch selber als ein Spezialist darstellen will - und sei es nur als Spezialist für die religiösen Probleme der Kranken. So wird er ja auch ganz gern von den anderen Spezialisten eingestuft. Im Sinne von Stollberg als Psychotherapeut mit kirchlichem Hintergrund.

Wir müssen aufgrund unseres biblischen Verständnisses von Heilung im Sinne der Erlösung des ganzen Menschen den Mut aufbringen, diesem Drang zum Spezialistentum und dieser Ideologie des Spezialistentums zu widerstehen - auch um den Preis, als Dilettanten dazustehen oder gewissermaßen als die Clowns des Krankenhauses zu gelten.

Der Clown hat eine ganz wichtige korrigierende Funktion im Zirkus. Umgeben von Artisten, die alle Spitzenleistungen vollbringen, spinnt er den "roten Faden der Menschlichkeit" durch die Veranstaltung hindurch und macht so erst aus der Serie extremer Expertenleistungen und einzelner Auftritte ein Ganzes. Der Clown, der die ganz elementaren Gefühle und Alltagserfahrungen der Menschen artikuliert, löst ihre Beklemmung. Er entlastet sie, er hilft ihnen, Distanz sowohl zu den extremen Leistungen der Artisten zu gewinnen, wie auch zu ihrem eigenen Leben und seinem Leistungsdruck. Er bringt also eine Perspektive in das Geschehen hinein, die befähigt, über den Augenblick hinauszusehen. - Eine Perspektive übrigens, das ist ja auch das Geheimnis, weshalb alle Leute die Clowns gern haben, die eine Perspektive des Glaubens und der Hoffnung daran ist, daß es in allem Elend doch irgendwie gut ausgeht.

Es ist nicht von ungefähr, daß die Clownmetapher zunehmend - von Kierkegaard erstmals - in der amerikanischen Literatur als Figur für den Seelsorger gewählt wird, weil im Clown auch dieses Moment des Utopischen, der Gegenwart gegen die Alltagswelt sichtbar wird und er darin ein Symbol dessen ist, was Gott an alternativen Möglichkeiten zu den harten Tatsachen aus uns herauslocken will.

3. Das Bild von der Gastfreundschaft will auch das Wegmotiv aufgreifen. Der Seelsorger soll ein Weggefährte und Wegbegleiter des Kranken sein, der mit ihm Rast hält.

Und damit komme ich zu einem wichtigen Kontrast zum bisherigen Stil der Krankenseelsorge: Der Krankenseelsorger ist dem Kranken gegenüber nicht in erster Linie Vertreter der Kirche. Er steht vielmehr mit dem Kranken auf seiner Seite Gott gegenüber. Er ist weniger Führer des Kranken als sein Weggefährte. Er ist also nicht - wenn man die alten theologischen Leitbilder der Krankenseelsorge bedenkt - in erster Linie Verkünder des Evangeliums für den Kranken. Das war evangelischerseits das Leitbild: Seelsorge ist Verkündigung an den Einzelnen (also: Bibel raus, Psalmvers gesprochen und den Einzelnen mit dem Zuspruch versehen, ob er ihn brauchen kann oder nicht). Das ist die evangelische schlechte Form der Krankenseelsorge, der katholischerseits der Krankenseelsorger als Sakramentspender entspricht (der hat sofort Weihwasser raus und Krankenstola um und fängt seinerseits an zu arbeiten).

Beide Bilder überfremden den Kranken und lassen dieses Stück Solidarität gar nicht erst aufkommen, aus dem heraus sich dann natürlich auch das gemeinsame Mahl und auch die Sakramente ergeben können. Stola, hl. Öl, Krankenkommunion, Beichte, das Bistumsblatt sind ja Dinge, die normale Menschen mit dem Krankenhausseelsorger verbinden, daß er sie unterm Arm hat oder schnell hervorzieht. Und von daher liegt hier also ein Kontrastakzent, da diese klassischen Requisiten der Krankenhausseelsorge - banal ausgedrückt - gewissermaßen in den Hintergrund treten, also wieder bloße Ausdrucksform werden und je nach Situation einzuführendes oder auch deplaziertes Mittel für das eigentliche Heilszeichen, das ist die gelebte Solidarität mit dem Kranken.

Wenn es früher so aussah als seien diese Requisiten die Hauptsache der Krankenseelsorge, dann wohl deshalb, weil wir vergessen, was vom Kontext und vom Milieu her früher in einem christlichen Krankenhaus in Wahrheit

die Hauptsache war, nämlich das Fluidum der Sorge, des Vertrauens, des Gebets, der Fürbitte, der Aufmerksamkeit; auch das still an der Wand hängende Kreuz, zu dem der Kranke von sich aus irgendwann in einer stillen Stunde das Gespräch aufnimmt. All das waren ja schon Medien der Krankenseelsorge, und darin hatte natürlich dann auch das Weihwasser seinen Platz - so wie es früher war, daß die Schwester von Zimmer zu Zimmer ging und am Abend jedem Kranken das Weihwasser hingereicht hat damit er sich bekreuzigte. Das ist ein schöner und ehrwürdiger alter Brauch, aber er ist sicher im modernen, säkularisierten Krankenhaus undenkbar - weil er kontextlos geworden ist; in grober Weise mißverständlich im Sinne religiöser Manipulation, weil mit dem gesamten Kontext sich auch das Sprachspiel verändert hat.

Ich sehe also in den üblichen Krankensakramenten eine Art bis ins Sakramentale hineinreichende Selbstverpflichtung der Kirche, den Kranken nicht im Stich zu lassen. Daran, daß Wegzehrung und Krankensalbung als Sakramente da sind, zeigt sich, daß die Kirche dem Kranken bis ins Theologische und bis in die innerste sakramentale Struktur hinein treu bleiben muß, sonst bricht eins ihrer sieben Sakramente aus ihrem sakramentalen Schatz heraus. Aber das bedeutet nicht, daß diese Sakramente das erste und dasjenige wären, was Krankenseelsorge ausmacht, sondern das bekommt erst seinen Sinn (und wird erst verstehbar) in einem Fluidum der Zuwendung zum Kranken, die das erste und authentische Zeichen der Treue Gottes ist. Von daher - und ich habe schon deutlich gemacht, wieviel Gehorsam dazugehört, an der Seite des Kranken auszuhalten - ist der folgende Punkt zu verstehen: Die einzelnen Reformimpulse der Krankenseelsorge im Sinne besonders fruchtbarer Ansatzpunkte für eine Umakzentuierung der Krankenseelsorge, sodaß sie den heutigen Verhältnissen gerecht wird.

8.5. Einzelne Reformimpulse für die Krankenseelsorge heute

8.51. Krankenseelsorge kann heute dem Kranken nur helfen, wenn sie sich selber sehr viel umfänglicher sieht und das gesamte Umfeld, in dem der Kranke krank ist mit einbezieht.

Dazu vier Teilaspekte:

1. Zuwendung zum Kranken
2. Aufmerksamkeit für seine Bezugspartner
3. Anwalt der Humanisierung des Krankenhauses
4. Kritiker des öffentlichen Bewußtseins

1. Die Zuwendung zum Kranken selbst als erstes und elementarstes von allem.

Man muß sich darüber im klaren sein, daß diese Zuwendung selber eine gigantische Aufwendung ist, denkt man z.B. an unsere Universitätsklinik mit 2000 Betten, durch die im Laufe eines Jahres 35 000 Menschen gehen. Das sind Menschen, die - völlig ungewollt - plötzlich eine Zeitspanne von einer bis sechs Wochen Lebenszeit zum Reflektieren haben. Was machen sie mit dieser Zeit?

Es gibt eine verblüffende kleine Geschichte von Johann Peter Hebel, die das Problem thematisiert: Ein Rekrut auf dem Rekrutierplatz wird gefragt "Wie alt ist Er?" Da gibt der Rekrut zur Antwort "Er ist einundzwanzig. Zwei Jahre war Er krank, sonst wär' Er dreiundzwanzig."

Was meint die Geschichte eigentlich? Was ist Krankheitszeit? Zählt sie, oder zählt sie nicht? Zählt sie doppelt? Ist das verlorene Lebenszeit? Es lohnt sich, darüber einmal nachzudenken.

Bringen wir diese Aufmerksamkeit, diese Solidarität für den Einzelnen auf, wenn sich diese vielen Einzelnen heute in solcher Masse durch ein großes Krankenhaus durchschleusen? Und wie sieht das aus, wenn wir davon ausgehen, daß das elementare Medium - auch der Heilung im Glauben - die Zuwendung zum Kranken, das Gespräch ist? Nicht die Sakramente, nicht die Bibel, nicht das Weihwasser, sondern zunächst das Gespräch. Sprache allerdings in dem sehr tiefen Sinn wie "das Wort Fleisch geworden" ist, also Sprache in ihren unendlichen Ausdrucksformen: vom lockeren Geplauder im Stationsflur bis hin zum Schweigen; bis in die wortlosen Gesten als Zeichen der Zuwendung; bis ins Gebet, das man miteinander spricht, bis in das Lob Gottes aus der Situation der Krankheit heraus; im Gottesdienst; das Einzelgespräch; das Ge-

sprach in der Patientengruppe, in welchem die Klinikerfahrungen artikuliert ausgesprochen werden können: die Entfremdungserfahrung, die man bei der Aufnahme in die Klinik macht; die Art, wie man mit Besuch umgeht, enttäuscht ist, wenn der Besuch weg ist und es kam nicht das Gespräch zustande, das man eigentlich wollte, und was immer Kranke im Krankenhaus an Erfahrungen machen.

Im Detail ist das, was die Zuwendung zum Einzelnen angeht, nur im Pastoralkurs oder in einem begleiteten Praktikum zu erlernen; einige Dinge sollen aber hier leit-satzhaft gesagt werden:

Ein solches Gespräch mit dem Kranken muß die krisen-hafte Belastung des Kranken in Rechnung stellen, d.h., es gibt keine Seelsorge auf Kosten der Gesundheit des Kranken (es gibt auch keine aufgezwungenen Morgenandachten per Lautsprecher oder Bekehrungsversuche an Schwerkranken weil die Zeit drängt, weil sie jetzt bald sterben).

Die Ermüdbarkeit des Kranken, der ja unter Medikamenten steht, kann von uns nicht ernsthaft genug in Rechnung gestellt werden, und damit auch die Bereitschaft, den Besuch kurz zu halten.

Ein solches Gespräch mit dem Kranken muß sich natürlich in den therapeutischen Rhythmus des Krankenhauses einfügen und deshalb muß man auch die richtigen Zeiten herausfinden (möglichst in der therapiefreien Zeit und möglichst auch in der sonst besuchsarmen Zeit, damit man nicht so oft gestört wird). Das sind natürlich die Abende, weil im Krankenhaus früh gegessen wird; an sich eine sehr fruchtbare Zeit für das Seelsorgegespräch (nach 17 Uhr).

Bei diesem Gespräch gilt es - und das sind jetzt nur wieder Explikationen des Ansatzes von der Gastfreundschaft - die Freiheit des kranken Menschen extrem zu respektieren, d.h. seine Unterlegenheitssituation, da er sich im modernen Krankenhaus ohnehin fast restlos verwaltet vorkommt. Deshalb ist höchste Behutsamkeit auch in der Respektierung der bescheidenen Privatsphäre, die

ein Kranker noch hat, z.B. sein Bett, nötig. Daher die Regel, sich nie auf ein Krankenbett zu setzen, auch, wenn sonst kein Stuhl da ist, dann muß man eben daneben stehen (z.B. bei Sälen in der Psychiatrie, wo keine Stühle sind). Das sind gewissermaßen Gesten des Hausfriedensbruchs, wenn man sich auf ein Krankenbett setzt, weil das Bett ja ohnehin das letzte Stück Privatsphäre ist, die der Kranke noch hat.

Der Seelsorger muß bereit sein, bei den ganz konkreten Fragen dieses Menschen anzusetzen. Das heißt: ob und was beim Krankenbesuch herauskommt, hat der Seelsorger weder vorweg zu entscheiden noch nachträglich zu beurteilen! - Natürlich gehen wir oft aus dem Krankenhaus heim und meinen, es sei überhaupt nichts gelaufen. Aber steht es uns zu, von der Position des Gesunden her zu beurteilen, ob das jetzt Zeitverlust war oder nicht? Bin ich der Herr der Zeit, daß ich das beurteilen kann? Oder muß ich nicht als Glaubender davon ausgehen, daß Gott der Herr der Zeit ist, daß ihm die Zeit gehört und daß von dort her der Zeitverlust nach ganz anderen Kriterien bemessen werden muß? Es kommt beim Krankenbesuch immer dann etwas heraus, wenn herauskommen durfte, was den Kranken in den vielen Stunden bewegt, in denen er allein liegt! Und hier kann der Seelsorger natürlich sehr behilflich sein, daß das heraus kann und daß er dies mit dem Kranken ordnet. Und er kann genauso durch seine eigene falsche Zielsetzung - wenn er zu schnell zu viel will - genau dies blockieren, daß nämlich das nicht heraus kann, was im Kranken sitzt. Weil es um die Lösung und die Artikulation von Spannungen geht, die sehr tief sitzen, hängt alles davon ab, inwieweit der Seelsorger es fertigbringt, auch die Untertöne, die Stimmungen und Gefühle des kranken Menschen zu hören und sie aufzugreifen, sie zu verstärken, ihnen heraus-zuhelfen.

(Professor Maiwald von der inneren Station sagte zu Seelsorgern: Sie können gar nicht individuell genug mit dem Kranken reden, auf ihn eingehen; und wenn Sie

das tun, dann dürfen Sie ihn gelegentlich auch fest bei der Hand nehmen!) Wenn ich ganz beim Kranken bin, dann darf er, der ja selber schwach ist, sich gewissermaßen auch an mir festhalten dürfen - in der Situation, wo er ganz paralysiert ist - damit ich ihn ein Stück weit trage. Aber das darf ich nicht als jemand tun, der überhaupt nicht sieht, wo der Kranke steht und was ihn jetzt bewegt; daß ich komme und sage: Ich weiß, was für dich gut ist. Diese Zurückhaltung bedeutet also nicht, daß man selber endlos unsicher und zaghaft ist; aber dieses Sich-Einlassen auf ihn in seiner Situation ist Voraussetzung dafür, daß ich ihm eine Hand reichen kann.

Das bleibt der erste Schwerpunkt; und für den sich auszubilden dient auch das Ausbildungsangebot der Pastoralpsychologie und das Krankenhauspraktikum.

2. Die Aufmerksamkeit für die Bezugspartner des Kranken

Dieser zweite Schwerpunkt ist eine wirkliche Ausweitung des bisherigen Angebots der Krankenseelsorge.

Die bisherige Fremdheit der Seelsorger im Krankenhaus führt dazu, daß sie noch garnicht genug wahrnehmen, wie sehr Krankheit ein soziales Phänomen ist, d.h., auch die Umwelt des Kranken in Mitleidenschaft zieht (Familie, Angehörige, auch Pfleger und Ärzte, die mit Krankheit dauernd umgehen). Nimmt man z.B. das Phänomen, daß Hautkrankheiten oft auch einen psychischen Hintergrund haben und psychische Belastung mitbringen, umso mehr, als das Gesicht davon betroffen ist, so wird das deutlich. Wie soll eine Stationsärztin, die ein solches schweres Hautleiden begleitet, damit fertigwerden, daß sie dem anderen in seiner Stigmatisierung, die ihm seine Krankheit zufügt, nicht helfen kann? Die Ärztin ist ja auch nicht viel älter und erfahrener als der Seelsorger und muß 24 Stunden am Tag mit diesem Schwerkranken umgehen. Und die Pflegerin genauso. Wo geht die mit ihren Frustrationen, ihrer Enttäuschung und ihren Ohnmachtsgefühlen hin?

Dazu ist die Zahl zu bedenken, die Klinik mit ihren 2000 Betten hat 3000 Angestellte (alle Bereiche inbegriffen), die alle mehr oder weniger stark in den Streß-

betrieb des Krankenhauses einbezogen sind. Haben die nicht auch einen Anspruch darauf, daß wir sie sehen? Zumal es leider unter Chefärzten oft üblich ist, daß sie für Patienten enorm aufmerksam sind und sich für sie zerreißen, aber ihr Personal (Ärzte, Schwestern) wie den letzten Dreck behandeln. Die ganze Aggression, die im Arzt sitzt, wenn er in dieser Härte um das Leben des Kranken kämpft, die läßt er am Personal aus (z.B. Dreck im OP). Muß man als Seelsorger nicht auch dafür aufmerksam sein?

Von daher liegt hier eine Aufgabe, die wir hier bei uns (in der BRD) systematisch dadurch angehen können, daß wir z.B. in die Ausbildung der Pflegekräfte eingeschaltet sind (in den Krankenpflegesschulen). Es fragt sich, ob wir da genug für Gesprächsführung, Sterbehilfe und Angehörigenbetreuung, die die Schwestern leisten können, einbringen. Das gilt ebenso für die Medizinstudenten als Hospitanten und Praktikanten; es werden Intensivkurse - als Angebot - für das Personal gegeben; auch gibt es eine Mitwirkung bei der ärztlichen Fortbildung (Themen wie Suicid, Angstbewältigung, Wahrhaftigkeit am Krankenbett) oder medizinisch - theologische Arbeitskreise innerhalb des Krankenhauses. Es ist also sehr vieles möglich. (vgl. Klinikgemeinde Heidelberg).

3. Der Seelsorger soll Anwalt für die Humanisierung des Krankenhauses werden

Das moderne Krankenhaus ist ja ein Ort des erbitterten Kampfes gegen die Krankheit unter Einsatz kostspieligster Technologien. Hier dürfen wir uns zunächst von unserem biblischen Auftrag her als Komplize des Arztes im Kampf gegen die Krankheit verstehen, weil auch die Offenbarung die Krankheit als einen Feind des Menschen betrachtet, und von daher kann sehr viel mehr Solidarität zwischen dem Arzt, dem Pflegepersonal und dem Seelsorger aufgebaut werden.

Natürlich wird in diesem Kampf gegen die Krankheit eine kritische Grenze erreicht, wenn der ärztliche

Kampf ideologische Züge annimmt, d.h. sich absolut setzt, als sei Leiden prinzipiell abschaffbar oder als sei das medizinisch Mögliche auch automatisch das human und ethisch Geforderte. (z.B. bei Leuten, die jahrelang ohne Bewußtsein an der Herz-Lungen-Maschine liegen).

In dem Umfang als in den Krankenhäusern durch Computer und sonstige Technik Personal eingespart wird, der Sterbende also durch Monitor beobachtet wird, in dem Maße, in dem also Apparate Menschen erstzen, bedeutet der Prozeß des Krankenhausaufenthaltes und der sogenannten Genesung zugleich einen Prozeß tiefer psychischer Bedrohungen, Alleingelassensein. Hier ist es Sache des Seelsorgers - auch seiner Freistellung, seiner Besoldung - daß er Anwalt des Erlebens und der Gefühle ist, die im Kranken vorgehen; auch Anwalt seiner Wünsche und Beschwerden an die Adresse der Krankenhausverwaltung und des ganzen therapeutischen Apparates, weil er derjenige ist, der gottseidank nicht im weißen Kittel kommt und der vom Kranken als Gesprächspartner angenommen wird.

Es gibt aber auch einen positiven Modellfall, bei dem es nicht nur um Kritik geht. Die Franziskanerinnen von Waldbreitbach bei Neuwied haben sich Gedanken gemacht, was der Sinn katholischer Krankenhäuser ist (diese Gemeinschaft mit etwa 870 Ordensschwestern hat noch 16 Krankenhäuser), und sie haben den Sinn nicht nur darin gesehen, daß das Geld in katholische Kassen fließt. Sie haben die Tatsache, daß diese Krankenhäuser ihnen inzwischen nicht mehr gehören gut umgesetzt (die Häuser haben sie abgegeben, aber sie besetzen sie noch personell und bekommen Gehälter). Früher war es ja das Konstrukt des katholischen Krankenhauses: der Orden hat das Haus, die Schwestern waren vielfach nicht ausgebildet, nur im eigenen Haus etwas angelernt, und die Einkünfte verschwanden in irgendwelchen Klostertöpfen. Inzwischen ist die Bewirtschaftung von Krankenhäusern finanziell kaum noch durchhaltbar, sodaß viele Orden dazu übergegangen sind, ihre Häuser an den Staat zu geben und nur noch als Angestellte im früheren eigenen Haus zu arbeiten. Das bedeutet, daß der Orden im Moment natürlich mehr Einkünfte hat, weil alle Schwestern jetzt besoldet werden, und die Frage ist, was man jetzt mit dem Geld machen soll.

Die Schwestern von Waldbreitbach haben da seit 1979

ein Modellprojekt angefangen: Kommunikative Krankenpflege. Sie haben sich eine Gruppenpädagogin (Jutta Malcher aus Köln) für ein Jahr (bezahlt) vom Erzbistum Köln "ausgeliehen", um mit ihrer Hilfe Ärzte, Pfleger und übriges therapeutisches Personal miteinander ins Gespräch zu bringen und so ein anderes Klima aufzubauen, sodaß christliche Krankenhäuser sich durch ihr humaneres Klima, ihre größere Aufmerksamkeit, ihren größeren Akzent auf das Gespräch mit dem Kranken von staatlichen Krankenhäusern unterscheiden. Das ist eine Initiative, die hohe Anerkennung verdient und wert ist weitererzählt zu werden, vielleicht auch mal zu einer Exkursion oder zu einem Praktikum aufgesucht zu werden.

4. Kritik des öffentlichen Bewußtseins

In dem Maß, in dem wir als Seelsorger im extritorialen Bereich arbeiten (im Gefängnis, in der Schule, im Krankenhaus - und dieses Terrain ist nicht mehr kirchlicher Boden), im selben Maß ist auch das Bewußtsein gewachsen, daß wir als Seelsorger zwischen diesen Sondermilieus und den Gemeinden eine Gelenkfunktion haben, d.h., wir müssen auch ein Stück weit diese Probleme der Subsysteme unserer Gesellschaft (Gefängnis, Krankenhaus, Schule) in die Öffentlichkeit hereinbringen und die Öffentlichkeit aktivieren.

Das gilt im Bereich der Krankenhäuser besonders für die Psychiatrie, aber auch auch für alle Behindertenanstalten (Spastiker, Querschnittgelähmte, geistig und psychisch Behinderte), und hier kann der Krankenseelsorger wohl noch eine Menge von der enormen Rolle lernen, die vor allem evangelische Gefängnisgeistliche bei der Reform des Strafvollzugs gespielt haben. Dort hat nicht zuletzt das mutige Eintreten von Gefängnisseelsorgern mit dazu beigetragen, unnötige Inhumanitäten im Gefängnis langsam aufzubrechen.

Hier gilt es nun auch, die gesellschaftlichen Tabus anzusprechen und zu durchleuchten und aus den eigenen Erfahrungen am Krankenbett auf die Bedeutung aufmerksam zu machen, die die Solidarität der Gesunden für das Gesundwerden der Kranken besitzt.

Ich denke auch hier wieder etwa an die psychisch Kranken und das schlimme Phänomen, daß sie auch in

unserem katholischen Hinterland abgestempelt und isoliert sind und darunter sehr leiden. Ich denke aber auch daran, daß manches Thema, das in den letzten Jahren in der Öffentlichkeit der BRD behandelt worden ist (Euthanasiedebatte oder §218), in meinen Augen viel zu sehr von höchster bischöflicher Ebene an die Adresse höchster politischer Vertreter geführt worden ist und nicht von den Betroffenen (Ärzte, Schwestern).

Ein Beispiel dazu von der Generaloberin von Waldbreitbach, die in einer Versammlung sämtlicher Ordensoberinnen war, die noch Krankenhäuser haben und in der Krankenpflege tätig sind, und wo von hohen kirchlichen Stellen gesagt wurde, daß die Schwestern die Probleme (es ging um §218) den kirchlichen Stellen und den Bischöfen überlassen sollten, die würden schon dafür sorgen (der Kardinal würde "auf den Putz hauen"). Da stand die Oberin auf und sagte: Ich brauche keinen Kardinal, der für die Probleme einsteht, die wir haben. Was soll denn das ganze Gerede von der Frau in der Kirche und von der Eigenverantwortung der Laien, wenn wir uns als Genossenschaften in dieser Frage nicht selber zu Wort melden?

Das scheint sehr viel überzeugender als wenn Kirchenführer sprechen, bei denen die Politiker immer ein ganzes Paket vermuten, das da ausgehandelt werden soll und wo immer der Verdacht besteht, daß der §218 für ganz andere politische Ziele vorgespannt wird.

Als Beispiel: Eine Schwester aus Waldbreitbach ist in Bonn in einem Gremium des Gesundheitsministers. Als sie das erste Mal dort war, war sie in der Ordenstracht da. Da hat Herr Stingl, der Vorsitzende in der Kommission war und selber sehr katholisch ist, ihr abgeraten, in Tracht zu kommen oder eben nichts zu sagen. - Das nur als Skizze für das Klima dort. - Sie war erst dagegen, hat sich dann aber nach einem Gespräch mit ihren Mitschwestern bereiterklärt, in Zivil zu kommen. Inzwischen ist sie zwei Jahre dabei und kann argumentieren und in dem wechselnden Gremium bringt man sie nicht mit einer Ordensfrau in Verbindung. Sie kann aber zur Sache argumentieren, weil sie eben von den eigenen Häusern her viel mehr Einblick hat als viele der Politiker, die sich das als ihr Ressort "aneignen" ohne den Praxishintergrund zu haben. Damit ist das natürlich ein ganz anderes Argumentieren, wenn man aufsteht und sagt: wir haben 16 Krankenhäuser und ich argumentiere von diesem Hintergrund aus.

Das muß man auch als ein Stück Krankenseelsorge ansehen, daß solche Frauen, die über ihre eigenen Häuser noch unmittelbar den Kontakt haben, auch bis in den politischen Bereich hinein zu argumentieren lernen und es nicht mehr ihrer "mütterlichen Urberufung" entsprechend betrachten, nur am Krankenbett zu sein und hier den Kranken zu pflegen.

Eine zweite Linie von Akzenten soll nun zusammenfassend verdeutlicht werden:

8.52. Krankenseelsorge sollte heute als Sonderseelsorge mit den entsprechenden Aus- und Fortbildungschancen konzipiert werden.

Dazu drei Teilaspekte:

1. Als kategoriale Seelsorge
2. Als Teamseelsorge
3. Mit entsprechenden Aus- und Fortbildungschancen

1. Als kategoriale Seelsorge

Wenn man sich an das Schema der Struktur des Krankenhauses und den Ort des Seelsorgers darin erinnert, müßten wir heute unter den heutigen Verhältnissen den "Seelsorger im Krankenhaus" anstreben. Wir dürfen uns nicht der Illusion hingeben, man könnte ein Krankenhaus von der Territorialgemeinde aus versorgen. Mir scheint das genauso anachronistisch als käme man auf den Gedanken, heute noch Studentenseelsorge territorial zu machen, d.h., ein Pfarrer macht die Studentenseelsorge in einem mit (eventuell mit Hilfe eines Pastoralassistenten). Man kann sich vorstellen, was dabei herauskäme. Die Zielgruppe ist in ihrer Problematik so eigen konstruiert, daß das kein Territorialeseelsorger zu seinem übrigen Kreis von Gemeindegliedern schaffen könnte.

Dasselbe gilt für das Krankenhaus. Die Art der Belastung der Kranken ist so, daß man das nicht mit der linken Hand machen kann. Der hohe Grad der Institutionalisierung der Medizin im Krankenhaus zu einem geschlossenen sozialen Milieu fordert eine Umstellung der seelsorglichen Betreuung von Kranken; weg vom territorialen

Prinzip hin zur kategorialen Seelsorge, einer Seelsorge nach Kategorien: Kategorie Kranker.

Ich habe das ja schon an der Zahl belegt (35 000 im Jahr bei 2 000 Betten und 3 000 Angestellten hier in Würzburg - das ist ja eine Riesenmenge). Dazu die andere Zahl, daß bei etwa 500 Betten ein solches Krankenhaus pastoral betrachtet schon dem Gewicht einer grossen Pfarrei mit 10 000 Gläubigen entspricht. Insofern also kategoriale Seelsorge. Das heißt, daß sich dafür Sonderseelsorger ausbilden lassen müssen.

2. Krankenhausesseelsorge sollte angesichts der heutigen Situation und mit guten theologischen Gründen als Teamseelsorge betrieben werden.

a) Unter dieser Teamseelsorge verstehe ich einmal die Zusammenarbeit von Priestern und Laien und das nicht nur, weil wir zu wenig Priester haben, sondern weil wir - aus theologischen Gründen - uns klar geworden sind, daß Einzelseelsorge ein Charisma ist, eine Gnadengabe, die der eine mehr hat als der andere, die als solche unabhängig vom Amt ist. Sie wird schon im Neuen Testament als eine eigene Heilungsgabe, als eine Gabe des Geistes beschrieben. Daraus gilt die Konsequenz zu ziehen, daß zusätzlich zu dem, der das priesterliche Amt ausübt eben auch Charismatiker in der Krankenseelsorge arbeiten sollten, und zwar Männer und Frauen, auch unterschiedlicher sozialer Schichten (Akademiker, Gemeindeassistentinnen), damit das Spektrum der Begabungen der Not der Kranken gegenüber tritt.

Entsprechend ist auch das Team in Heidelberg auf inzwischen sechs Hauptamtliche angewachsen (drei Priester, ein Diplomtheologe, eine Gemeindeassistentin und ein Diplompsychologe mit Theologiestudium). In Würzburg sind wir noch nicht so weit, aber auch da immerhin schon zwei Priester, ein Pastoralreferent, eine halbe Pastoralreferentenstelle und ein Zivildienstleistender.

Das ist auch ein Versuch, der Aufgabe im Team gerecht zu werden und man spürt an den Programmen der Klinikgemeinde Heidelberg, wieviel mehr dann an Selbstdarstellung möglich ist, auch an Bewußtwerdung, daß Laienmitarbeiter in diese Arbeit einsteigen können.

b) Teamarbeit verstehe ich auch im Sinne konsequenter ökumenischer Zusammenarbeit.

Wenn man sich vorstellt, daß die durchschnittliche Belegzeit im Krankenhaus um die zehn Tage herum schwankt, dann kann man bei 2000 Betten und vier Krankenseelsorgern natürlich kaum in den eineinhalb Wochen das Feld auch wirklich abdecken. Deshalb gibt es in vielen Krankenhäusern ganz nüchtern die Erwägung, ob sich nicht katholische und evangelische Pfarrer die Stationen in einem bestimmten Turnus aufteilen, sodaß wenigstens einer kontinuierlich kommt und den anderen darauf hinweist zu kommen, wenn speziell nach ihm verlangt wird.

Ob das für Würzburg mit seinem stark konfessionell geprägten Hinterland günstig ist, ist nicht sicher, aber für Städte wie Frankfurt oder Hamburg ist es wirklich vollkommen egal, ob das ein katholischer oder evangelischer Seelsorger ist, wenn nur wirklich einer kommt und dem, der hier einsam und in schweren Problemen liegt, zur Seite steht. Hier ist einfach ein ökumenisches Zeugnis möglich, das wir auch ganz entschlossen leisten sollten, sonst bleiben wir dem Kranken etwas schuldig, was wir nicht verantworten können. Die Art von Hilfe die er braucht, ist so ähnlich, wie die im caritativen Sektor. Das ist nicht mehr konfessionell verrechenbar. Die ist so elementar, daß es gleichgültig ist, von wem sie gespendet wird (im ersten Schritt - wenn er dann im Laufe des Gesprächs natürlich die Sakramente empfangen möchte, ist das ein nächster Schritt). Ich bitte Sie, da auch selber ganz offen zu sein.

c) Das dritte wäre Teamarbeit im Sinne der Kooperation mit Ärzten und Pflägern zusammen.

Hier werden wir uns bei den Ärzten anfangs noch ein Stück weit Glaubwürdigkeit erwerben müssen, und zwar dadurch, daß wir selber gut und kompetent im Krankenhaus kooperieren. Aber in dem Maß, als das Seelsorger fertigbringen, weil sie selbst gut ausgebildet sind, gibt es dann durchaus auch Bereitschaft von den Kliniklei-

tungen, Sie einzubeziehen und mit Ihnen schwierige Fälle und schwierige strukturelle Probleme zu lösen.

Als Beispiel: Als wir in der Psychiatrie angefangen haben, Patientengruppen zusammenzuführen, um mit ihnen in der Gruppe die Probleme zu besprechen die sie aktuell haben (Klinikalltag), wurde das von den Ärzten mit größter Skepsis betrachtet. ("Was machen Sie da? Themenzentrierte Interaktion, das ist eine therapeutische Methode. Sie funken uns da in unser Therapiegeschäft!") Wir haben sie eingeladen, doch dazukommen, wenn es sie interessiert, was wir da machen. Sie kamen zwar nicht, haben aber wenigstens akzeptiert, daß man das tun kann, daß das etwas wichtiges ist, daß in der Psychiatrie - in der geschlossenen Anstalt - der Patient nicht nur irgendwann an seinen Mitpatienten, sondern vielleicht auch im Kreis darüber spricht wie er sich fühlt (daß er sich erschreckt, wenn ein Kranker ans Bett fixiert werden muß, weil er unruhig ist; daß er böse und enttäuscht darüber ist, daß er bei der Aufnahme in die Klinik unvorbereitet fotografiert wird und er sich nicht einmal mehr die Haare machen kann; das ist ein Stück Entfremdung und Verletzung der Menschenwürde). Dazu muß man ja die Verfolgungsängste und solche Anteile im Erleben des psychisch Kranken bedenken.

Daß das in der Gruppe herauskommen darf und mehrere Kranke sich besprechen, wie sie das selber alles erleben, und dann eventuell auch aus dem Kreis der Patienten eine Anregung für die Humanisierung dieser Dinge kommt, das ist doch legitim. Das sind aber Innovationen, die man zuerst mal gegen die Skepsis der Ärzte durchsetzen muß, bis sie auch merken, daß das doch geht. Als Beispiel die Arbeit des Mittwochclubs der KHG. Am Anfang war das alles sehr gefährlich, jemanden aus der geschlossenen Anstalt einen Abend in die KHG zu holen. Nun auf einmal geht das.

Hier ist also eine Menge Kooperation möglich - in dem Moment, wo wir selber zeigen, daß wir Seelsorger noch für etwas mehr da sind als nur unsere Sakramente an den Mann zu bringen. Das ist ja der Verdacht der anderen Seite.

Besondere Situation "MITARBEITER"

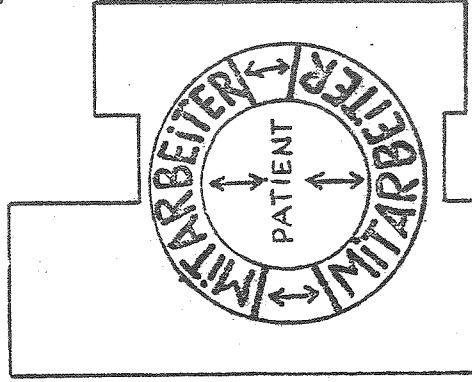
Seine Problematik:

- ▶ die Interessenkonflikte zwischen dienstlichem und privatem Bereich
- ▶ die schnell wachsende berufliche Weiterentwicklung
- ▶ die unterschiedliche, zum Teil ungünstige, manchmal intensive Dienstzeit
- ▶ die mangelnde Information und Kooperation unter Kollegen und Mitarbeitern
- ▶ die wenig gedühte personale Kommunikation
- ▶ die hierarchische und nicht kooperative Leitungsstruktur
- ▶ die gestörten Beziehungen sowohl zu anderen Funktions- und Stationsbereichen als auch zum Patienten.

Der Mitarbeiter ist

- * kein Mitarbeiter
- * keine Nummer
- * kein Schmarotzer
- * kein Beschäftigungsfall
- * kein Mensch, ohne Eigeninitiative und Mitgestaltung

Franziskanerinnen von Waldbreitbach



Positive Voraussetzungen:

- Sensibilisierung und Bewußtmachung humaner und religiöser Motivationen
- Gestaltung angestrebter Kommunikation und Vertrauen
- Hilfen zur Persönlichkeitsprofilierung mit Einbindung in
 - * Gesprächsführung
 - * Selbstwertschätzung und Fremdwahrnehmung
- Bewußtwerden personaler Einstellung und Grundhaltung zu Krankheit und Leid
- Zulassen und Vertiefen religiöser Praxis untereinander und zum Patienten
- Angebote in beruflicher Beratung und Weiterbildung
- Reflexion der Information und Kooperation

Der Mitarbeiter

- ist eine verantwortlich handelnde Person, die sich für das Beilwerden und Beilfinden der Kranken ganzheitlich engagiert
- trägt Mitverantwortung für die Humanisierung des Arbeitsklimas.

2. Das Postulat einer gediegenen Aus- und Fortbildung zusätzlich zur generellen Grundausbildung.

Hier in Würzburg haben wir das folgende Angebot in der Grundausbildung:

a) Eine im Zyklus von vier Semestern laufende Vorlesung zur Einzelfseelsorge wie diese.

b) In der Pastoralpsychologie gibt es Trainingsangebote (Pompey), weil das Ausbildungen im seelsorglichen Gespräch sind, die natürlich speziell im Krankenhaus zu Buche schlagen.

c) Es gibt ein sechswöchiges Praktikum (September/Oktober), das vom evangelischen Klinikseelsorger Pfarerer Wachsmuth begleitet wird (er ist ausgebildeter Supervisor) und das allen Ansprüchen eines Praktikums entspricht. (Jede Woche etwa drei Nachmittage im Krankenhaus, dazu zweimal pro Woche Gruppengespräch, in dem die Protokolle, die von den Krankenbesuchen in Erinnerung gemacht werden müssen, besprochen werden. So läuft es auch seit 30 Jahren in den USA bei der Ausbildung.)

Die Fruchtbarkeit der Arbeit liegt darin, daß man sich in der Gruppe mehr oder weniger genauso verhält wie vorher am Krankenbett. Was also im Protokoll an Verhaltensstörungen herauskommt und Ihnen selbst gar nicht bewußt ist (etwa, daß man den Kranken überfährt, auch wenn man eifrig ist, diese Übereiferung hat man auch in der Gruppe), das hat man auch in der Gruppe und es kann einem von dieser gezeigt werden. ("Wenn Du es am Krankenbett so machst wie Du es gestern bei mir gemacht hast, dann ist das falsch!") Sie bekommen also durch das direkte Feedback aus der Gruppe eine Hilfe, Ihr eigenes Protokoll zu verstehen.

Das ist die Pointe dieser Art von Supervisionsarbeit; und wir haben inzwischen heraus, daß wir auch zwei Einzelsupervisionsstunden in diesen sechs Wochen einplanen sollten, wo Sie Ihre speziellen Probleme, die Sie entdeckt haben, mit dem Supervisor besprechen können, also gewissermaßen "in foro interno", daß wir auch über Dinge reden können, die Sie nicht so gerne in der Gruppe besprechen möchten. Das ist das Ergebnis des ersten Praktikumdurchlaufs, den wir im letzten Jahr gemacht haben.

Eine Erfahrung dieses Praktikums ist auch die: nehmen Sie sich für diese sechs Wochen nichts anderes vor als höchstens, dazu zu lesen. Denn man kommt so intensiv mit Problemen bei sich und bei den Kranken ins Geschäft, daß es eine Illusion ist zu denken: ich mache daneben noch etwas für meine Diplomarbeit und zwischendurch noch dieses und jenes. Dann macht man nichts richtig! Die Leute, die das im vergangenen Jahr mitgemacht haben haben die Erfahrung gemacht - und das haben sie auch immer wieder in ihren Protokollen niedergeschrieben - daß die Zeit zu kurz war, um richtig reinzukommen, und daß sie zu wenig Zeit hatten, das aufzuarbeiten, was in ihnen aufgebrochen war.

Die Begleitung am Krankenbett ist wirklich ein Stück Testfall auf unsere bisherige Fähigkeit, mit uns selber umzugehen, zu leben, zu glauben; und all das kommt herauf und darf auch heraufkommen, wenn es bearbeitet wird, es ist aber schlecht, wenn es nicht bearbeitet würde. Das sei ganz ernsthaft gesagt.

Die Dauer liegt auch deshalb bei sechs Wochen, weil man einfach eine Woche braucht, in die komplizierte Maschine Krankenhaus auch nur annähernd hereinzukommen, dann vier Wochen Arbeit und dann wieder eine Woche zum Aussteigen. Es war also eher der Eindruck, die sechs Wochen seien zu kurz. Keiner hat gesagt sie seien zu lang.

d) Weitere Möglichkeiten der Grundausbildung:

Zu empfehlen wäre, sich mit Heidelberg oder analogen Ausbildungsstätten (evangelischerseits) in Verbindung zu setzen (Bethel, Erlangen, Neundettelsau - dort werden solche "Klinische Seelsorgsausbildungskurse" angeboten). Sie können das machen, wo Sie wollen, wenn sie nur jemanden haben, der selber ausgebildet ist. Niemals zu jemandem hingehen, der keine solche Ausbildung hat, auch wenn er schon über zehn Jahre im Krankenhaus ist.

Wer darüberhinaus durch so ein Praktikum erkennt, daß dies vielleicht für ihn ein Beruf sein könnte im

Krankenhaus zu arbeiten, der sollte eine Spezialausbildung anstreben. Dies sollte aber nicht einsetzen, bevor man einen Praxiskontakt in den Gemeinden hatte. Es ist eine sehr richtige Entscheidung daß man sagt: Nach dem Diplomabschluß sollen alle Leute zunächst einmal in die Gemeinden und nach einem Jahr Gemeindearbeit können sie eine Spezialausbildung fürs Krankenhaus machen, man sollte also erst nach dem Abschluß der Berufseinführung ins Krankenhaus. Und zwar aus zwei Gründen:

Zum einen kann man die Schlüsselfunktion zwischen Krankenhaus und Gemeinde - die nötig ist - nicht gut ausüben, wenn man die Gemeinde nicht gut kennt.

Zum anderen kann es sein - es liegt in der Seelsorgerrolle im Krankenhaus auch ein gewisser Sog - daß bestimmte Leute denken das sei ihr Seelsorgefeld; und das kann ein Anteil in deren eigener psychischer Verfassung sein, weshalb sie so daraufhinsteuern. Und das sind dann nicht die besten Krankenseelsorger, die nichts anderes können als Krankenseelsorge. Man sollte sich vielmehr erst im Gesamtfeld testen und fordern lassen, und dann wird sich herausstellen, ob man auch stark genug ist, Krankenseelsorger zu sein. Das ist kein Fluchtweg, und deshalb ist es auch gut, erst mal in die Gemeindearbeit zu gehen.

Dann gibt es aber Spezialausbildungen, z.B. Dreimonatskurse in Bethel oder eine Sequenz von solchen Kursen, durch die man dann im Laufe von mehreren Jahren - schon berufsbegleitend - immer besser ausgebildet wird. Die Berufsausbildung läuft also mit einem starken Input von drei Monaten, ehe man die neue Stelle antritt und dann berufsbegleitend. Das ist die viel bessere Art, als daß man sofort aus dem Theologiestudium heraus noch mal eine Spezialausbildung anhängt und dann denkt, ein Krankenseelsorger zu sein. In Wirklichkeit sind Sie altersmäßig und von Ihrer übrigen Kontaktfähigkeit, von der Breite der sozialen Kompetenz her noch viel zu eingeschränkt, um ein guter

Krankenhausseelsorger zu sein. (Ähnliche Dinge haben wir ja in der Kinderarbeit. Der Junglehrer ist nicht immer der beste Lehrer. Er kann durchaus mit einer bestimmten Altersschicht gut zurechtkommen, aber für die ganze Breite erzieherischer Probleme ist er selber im Moment einfach noch zu jung, und das ist kein Makel sonder einfach ein Stück Realität.)

Über alle Kursangebote die es in der BRD gibt informiert jährlich das erste Heft der evangelischen Zeitschrift "Wege zum Menschen".

Exkurs: Umgang mit psychisch Kranken
(vgl. Anhang S. 332)

Überleitung:

Die folgenden beiden Formen der Vereinsamung könnten unter einer neuen Überschrift zusammengefasst werden, nämlich: "Stützende Formen des seelsorglichen Umgangs", denn - das wurde ja schon angedeutet - sowohl bei der Krankenseelsorge als auch beim Umgang mit Schuldbeladenen ist es ein heilendes Umgehen mit dem anderen, denn hier geht es um Überwindung von Störungen, um Wiederherstellung einer Ganzheit, die in Gefahr gekommen ist, um Reintegration von Abspaltungen, während bei den beiden Situationen der Vereinsamung, mit denen wir es jetzt zu tun haben, keine Heilung mehr möglich ist. Reintegration ist ausgeschlossen. Es ist nur noch eine Form von Hilfe möglich: dabeizubleiben, nicht wegzulaufen. Und weil diese Gefahr außerordentlich groß ist, gilt es hier die Aufmerksamkeit zu schärfen, daß gerade diese Menschen, für die es keinen Rat mehr gibt, das brauchen, was uns das Evangelium auch ans Herz legt, daß wir leihen ohne zurückzufordern. Sterbende können nicht mehr zurückgeben was wir in sie investieren, gerade das Kostbarste, was wir in sie investieren, nämlich unsere Zeit. Sterbende sind solche, die wir besuchen, ohne Gegenbesuch zu erwarten. Wie Jesus sagt: Ladet nicht eure Freunde ein, die euch wieder gegeneinladen können.

Hier soll der Hauptakzent wieder auf das *s e e l i s c h e E r l e b e n* des Sterbens und der Trauern- den gelegt werden, weil ich glaube, daß genau hier der Einstieg für uns ist, daß wir vor allem hier ge- fordert sind, und ich möchte vorweg auch betonen: Suchen Sie hier auch alle eigenen Erfahrungen, die Sie haben (aus Erzählungen, aus Miterleben aus näherer Nähe) in diesem Zusammenhang, auch miteinander zu bes-prechen, weil auch das, was ich jetzt darlege, über- haupt keinen dogmatischen Charakter hat; weil wir im Gegenüber zum Sterbenden alle Lernende sind. Keiner weiß, wie das ist, denn wenn er es vollends weiß, ist er gestorben und kann es uns nicht mehr mitteilen. Und das heißt ein Stück Erfahrung, die ein jeder von uns machen kann, ob er selbst schon schwer krank war oder Schwerkranke begleitet hat, und dieses Stück Eigenerfahrung gilt es hier zu durchdenken, zu re- flektieren und zu orten.

9. Den Sterbenden beistehen

9.1. Ausgangspunkt Praxis: Der Vorgang des Sterbens zwischen Verdrängung und Faszination

Daß wir in einer Gesellschaft leben, in der der Tod aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt wird, ist inzwischen ein Gemeinplatz, der auch auf den Kan- zeln so oft und häufig breitgetreten wird, daß es schon fast nicht mehr wahr ist, weil als Gegensatz zu dieser sehr globalen Verdrängung im öffentlichen Bewußtsein längst eine neue Art von Aufmerksamkeit, ja, von Faszination der Todesthematik zu beobachten ist.

Nur ein paar Symptome dazu:

Da ist das Todesfeeling in der Drogenszene, in der Outsiderszene; der hohe Suizidanteil unter Jugendlichen - darin liegt ja auch eine Faszination des Todes; das Thema Tod auf dem Buchmarkt - in populärwissenschaft- lichen Abhandlungen über die Erfahrungen von klinisch Toten; eine Menge literarischer Zeugnisse über die Be-

gleitung von Sterbenden ("Sterben im Krankenhaus" u.ä.); auch Literatur (Schnurre: Der Schattenfotograf; Handke: Wunschloses Unglück; Simone de Beauvoir: Ein sanfter Tod. Die Autoren beschreiben in ihren Büchern den Tod ihnen nahestehender Menschen oder die eigene Erfahrung von Todesgefahr.). Das sind literarische Zeugnisse von ganz hoher Qualität, die in den Vorgang Einblick ge- ben.

Dann ist der Tod oft Thema der Erwachsenenbildung, Tod als Thema von Gruppenarbeit, etwa bei Transaktions- analyse und Gestalttherapie, wie auch dort immer wieder Formen von Auseinandersetzungen mit dem eigenen Tod gesucht werden, etwa in der Einladung in einer solchen Gruppensitzung: Versuchen Sie, Ihr Leben in einem Nach- ruf zu würdigen (z.B. wenn Sie morgen verunglücken würden). Wer waren Sie eigentlich? (Das sind Versuche, wo sich die Gruppenteilnehmer hinsetzen und aufschrei- ben, wie sie sich sehen und nachher dann darüber sprechen. Diese Versuche setzen sich in sehr ernsthafter Weise mit der Zeitlichkeit des Lebens auseinander).

Des weiteren gibt es Fernsehfeatures und -berichte über Sterbekliniken; über Bestattungspraktiken; die ganze Information über die Krebsforschung ist ja auch ein Teil des Ausdruckes davon, daß man nicht verdrängt daß es den Krebs und den Tod gibt, sondern daß man sich mit ihm wissenschaftlich oder lebenspraktisch ausein- andersetzt. Das geht hin bis zu dem in den USA betrie- benen - schmutzigen - Geschäft mit morbiden Schauer- gefühlen gegenüber Leichen, Verwesung und Verfall (z.B. in Fotobänden; es ist erschreckend, in welchem Ausmaß verwesende Leichen dort zum Fotoobjekt werden).

Zusammenfassend: Es geht uns hier nur um den Ein- stieg - wo stehen wir? Von wo aus bewegen wir uns auf das Thema Sterbende zu? Ich glaube, parallel zum Wahr- nehmen der Grenzen des Wachstums - global und kollek- tiv betrachtet - ist in den letzten Jahren eine erhöhte Sensibilisierung für die Grenzen des eigenen Lebens

wachgeworden; ein Mut, sich damit auseinanderzusetzen; vielleicht in der Hoffnung und unter der Parole: es gibt ein Leben vor dem Tod. Und das in der Hoffnung, dadurch mehr Aufmerksamkeit für das Leben zu haben, wie es jetzt ist. Ich glaube, daß das wirklich ein Ethos ist. Wir haben keinen Augenblick unserer Zeit zu verschleudern oder in irgendwelche Dinge zu investieren, die nur mit der Ideologie zusammenhängen, daß wir mehr verdienen müssen und so weiter.

Von diesem Hintergrund aus kommen wir zum folgenden Punkt:

- 9.2. Der sterbende Mensch in der Perspektive der Humanwissenschaften
- 9.21. Was ist der Tod - medizinisch, tiefenpsychologisch, sozialpsychologisch?

Eine philosophisch-metaphysische Definition soll hier nicht geleistet werden, eher das Gegenteil: eine aus pastoraltheologischem Realismus herrührende Entschlossenheit, an der Oberfläche des unmittelbar Erlebbaren zu bleiben. Also dort, wo die Menschen sich aufhalten und ängstigen, mit denen wir es als Seelsorger zu tun haben.

Was ist der Tod? Medizinisch galt er bislang als Herzstillstand. Wir wissen, daß - seit die Reanimation des Herzens durch die Herz-Lungen-Maschinen möglich ist - die Mediziner eine neue Definition des Todes eingeführt haben: den Stillstand der Gehirnfunktionen. Beides ist aber eine rein biologische Beschreibung dessen, was der Tod ist.

Wenn wir von Erleben hergehen ist der Tod in den meisten Fällen ein sehr mühsamer Vorgang des Erlöschens, sehr mühsam und quälend; ein sehr oft mit dem Stigma der Würdelosigkeit gezeichneter Vorgang. (Offene Mäuler der Sterbenden, verschwitzte Nachthemden, beschwerlicher Schleimauswurf, das ganz elementare Elend). Der Tod ist ein Kampf mit dem Rücken an der Wand. Er ist nicht mehr nur eine Krisensituation, nicht mehr nur eine Störung

des biochemischen, psychischen und sozialen Gleichgewichtszustandes in dem wir leben und den wir das menschliche Leben nennen. Der Tod ist der Kollaps dieses Systems, der Zusammenbruch, und da passiert nun etwas, was wir auch beim Kollaps anderer komplexer Systeme sehen (etwa eines Wirtschaftsbetriebes oder einer Wehrmacht): solche Zusammenbrüche erfolgen meistens nur schleppend und gegen einen letzten verzweifelten Widerstand. Ein Betrieb geht nicht leichtfertig in Konkurs, sondern versucht das letzte, er überzieht zuletzt noch einmal und zögert dadurch das Ende hinaus und macht es dadurch in gewisser Weise schlimmer, genau wie ein verzweifelter letzter Widerstand im Krieg. Und so ist es auch beim Sterben. Weil der Tod durch diesen Kampf ums Letzte so langsam kommt und sich so hinauszögert, ist er so besonders quälend für alle Betroffenen, für den Sterbenden, die Angehörigen, das Pflegepersonal, die Ärzte. Wenn nun aber dieses Gleichgewicht der Kräfte, dieser vielleicht mühsam über viele Jahrzehnte aufrechterhaltene Balancezustand, den wir das Leben nennen, auseinanderbricht, dann reagieren wir darauf mit panischem Schrecken. Warum?

Die Humanwissenschaften geben eine Antwort, die auf den ersten Blick vordergründig zu sein scheint, in Wirklichkeit aber sehr viel weiter hilft als große metaphysische Theorien über den Tod als Trennung von Leib und Seele oder sonstiges.

Die Tiefenpsychologie sagt zur Erklärung dafür, daß wir vor dem Tod (von Angehörigen oder Nahestehenden) sprachlos, betroffen und bestürzt werden, folgendes: Die Erklärung dafür ist, daß wir alle in unserem Tagesbewußtsein wohl wissen daß der Tod natürlich ist, (Alle Menschen müssen sterben!) daß er sogar in gewissem Sinn vernünftig/ökonomisch ist (was wäre mit der Welt, wenn die Menschen nicht sterben würden?). Trotzdem sind wir im Unterbewußten, im tiefsten Grund unseres Herzens davon überzeugt, daß wir selbst unmöglich vom Tod betroffen werden können. Unser Unbewußtes kann

sich kein definitives Ende dieses Lebens vorstellen. In unserem Unterbewußtsein können wir nur "getötet" werden (Kübler-Ross). Darum beschließt Simone de Beauvoir ihr Buch "Ein sanfter Tod" - das die Beschreibung des Todes ihrer Mutter beinhaltet und alle Gefühle des Mitleids, auch des Abscheus, die sie selbst in der Begleitung dieser Sterbenden empfindet - mit dem Satz: "Einen natürlichen Tod gibt es nicht. Für jeden Menschen ist sein Tod ein Unfall, und selbst wenn er sich seiner bewußt ist und sich mit ihm abfindet ein unverschuldeter Gewaltakt."

Die Sozialpsychologie, die hauptsächlich die Beziehungen im Blick hat, in denen wir Menschen zueinander stehen, sieht noch eine zweite Erklärung dafür, warum wir panikhaft auf Tod reagieren, wenn er neben uns einschlägt: Weit stärker als der physische Verfall der Kräfte, den der Sterbende sich im Voraus nicht vorstellen kann - wie schlimm es noch kommen kann - und den die Lebenden sich auch nicht vorstellen können, sich aber durch medizinische und hygienische Maßnahmen weitgehend vom Leib zu halten suchen, weit mehr bedrängt und bedroht den Sterbenden die Ahnung vom Verlust aller menschlichen Bindungen, der mit dem Tod eintritt. Er ahnt, daß er auf eine unwiederbringliche Verarmung und Vereinsamung zugeht; und diese Ahnung haben auch die Angehörigen.

Diese Angst vor der Vereinsamung besagt nun nicht nur, daß der Sterbende Angst hat, allein zu sein; er ahnt vielmehr - was die neuere Sozialpsychologie deutlicher sucht und interpretiert - daß er ohne die anderen nicht mehr er selber ist. Wer ich bin, das habe ich ja von Kind an daran abgelesen, wie die anderen mit mir umgegangen sind und mich angenommen haben. In der Konversationsmaschinerie des Alltags - wo wir miteinander reden - bestätigen wir uns wechselseitig ständig unsere Identität. Ich werde von jemandem heute so angeredet, wie ich gestern von ihm angeredet wurde und darum er-

lebe ich mich heute wie gestern als identisch.

Eben deshalb führt aber jede gewaltsame Trennung von Menschen, die mich unmittelbar umgeben, zugleich in eine tiefe Identitätskrise - wenn sie mich plötzlich ganz anders behandeln würden oder wenn ich von ihnen getrennt werde. (Da das typisch für die Trauer ist, wird in dem Zusammenhang dann noch näher darüber gesprochen.

Ein Beispiel: Ein Kollege von mir, der 1972 bereits wegen eines Krebsleidens aufgegeben worden war, in Wirklichkeit aber an einer schweren Honkong-Grippe litt, die ähnliche totale Erschöpfungsphänomene hatte, hat etwa 14 Tage in unmittelbarer Todesnähe geschwebt und furchtbar unter dem Gedanken gelitten, er habe alles falsch gemacht: seinen Ordenseintritt, seinen Priesterberuf. Seine gesamte Lehrtätigkeit als Professor der Theologie - ein sehr angesehener Mann - sei im Grunde eine Fehlentscheidung gewesen. Alles was er doziert habe, könne doch genauso gut falsch gewesen sein. Diese Identitätskrise habe sich für ihn immer an einem Bild entzündet, das in diesem Krankenzimmer hing. Es war ein impressionistisches Bild, wo die Landschaft in viele kleine Punkte aufgelöst ist. Und wie dieses Bild so hat sich sein ganzes Leben, seine ganze Biographie in Punkte aufgelöst, die zusammenhanglos und unsicher werden. Er habe aus dieser schrecklichen Erfahrung eigentlich (nach seinem Erinnern) mit Hilfe des Bildes eines Großnichtchens erst zu sich wieder zurückgefunden. Mit Hilfe eines siebenjährigen Mädchens, das ihm ein selbstgemaltes Bild ins Krankenhaus mitbrachte, ein unbeholfen gemaltes frisches, großzügiges, farbenfrohes Kinderbild mit großen Zügen. Dieses Bild - so sagte er immer wieder - habe ihn gesund gemacht.

Das heißt, an diesem Bild hat er sich wieder aufraffen können, daß Realität einen Zusammenhang hat, daß es etwas Stabiles gibt, daß sich nicht alles auflöst.

Was er hier intensiv erlebt hat ist durchaus symptomatisch für das, was weniger bewußt von vielen Sterbenden erlebt wird. An der Schwelle des Todes und durch die wachsende Trennung von den Angehörigen - verschärft durch die Umstände einer Intensivstation - gerät das eigene Selbst in eine tiefe Krise, sodaß der zweite Stachel des Todes (gegenüber dem ersten, dem Nichtvorstellenkönnen) mit der Loslösung aus allen menschlichen Bindungen zusammenhängt, in denen wir uns unserer

eigenen Identität versichert haben. Also nicht nur das "Es", das Unbewusste, sondern auch das eigene "Ich" empfindet den Tod als fundamentalste Bedrohung überhaupt, als einen Angriff nicht nur auf einen Teil des Selbst gegen den ich mich mit einem anderen Teil zur Wehr setzen kann (wie z.B. bei einem Beinbruch), sondern als einen Angriff auf das Ganze. Daher diese diffuse Reaktion.

Was wissen wir nun über die Hauptphasen in denen das Sterben von den Sterbenden erlebt wird?

9.22. Hauptphasen des erlebten Sterbens

Wir wüßten überhaupt nicht, daß es da Phasen gibt - wir wüßten es nur diffus - wenn nicht 1965 in den Universitätskliniken von Chicago eine bis dahin unbekannte Psychotherapeutin (Elisabeth Kubler-Ross) sich entschlossen hätte, auf diese Frage eine Antwort zu suchen. Angeregt wurde sie dazu von einigen Theologiestudenten, die eine Diplomarbeit über die Begleitung von Sterbenden machen sollten und von ihr darüber Literatur haben wollten. Da es dazu keine Literatur gab, hat sie Sterbende befragt und eine Interviewserie mit ihnen gemacht (die dann in dem Buch "Interviews mit Sterbenden" veröffentlicht wurden, die Auswertung von 200 solcher Gespräche). Sie hat die Gespräche mit den Kranken so geführt, daß sie ihnen sagte: wir führen das Gespräch auch, damit wir Ihre Erfahrungen kennenlernen, Seelsorger und Ärzte die mit Sterbenden zu tun haben. Sie hat das ganze in einem Raum gemacht, wo die Wand einseitig von außen durchsichtig war, von innen nicht, während hinter der Wand eine gemischte Gruppe von Theologie-, Medizin- und Psychologiestudenten zusah, und hat dann anschließend mit diesem Seminar die Gespräche und auch die Reaktion der Studenten auf die Gespräche analysiert.

Im Verlauf dieser vielen Gespräche sind charakteristische Themen und auch Gefühlslagen - das heißt auch

Phasen des Erlebens der Sterbenden herausgefiltert worden, die sie in dem Buch geordnet darstellt und die sie zu der These gebracht haben, es gäbe fünf Stationen/Phasen des Durchgangs durch das Sterben eines Langzeitkranken. (Sie hat also nur Langzeitkranke befragt; wie das Sterben bei einem schnellen Tod wie Unfall vor sich geht, darüber wissen wir wiederum nichts.)

Wir dürfen als Theologen nicht dauernd nur die toten Dokumente des Glaubens studieren, das heißt die Texte / Bücher, die Generationen vor uns als Dokumente des Glaubens hinterlassen haben. Wir müssen lernen, die lebenden Dokumente zu studieren, die Menschen, die jetzt Erfahrungen machen und uns diese Erfahrungen mitteilen können, wenn wir nur interessiert sind zu hören, wie es ihnen geht.

Aufgrund dieser Untersuchungsserie von Elisabeth Kubler-Ross vollzieht sich das Sterben bewußt oder unbewußt in folgenden fünf Stufen oder Phasen.

- (1) Die Phase der Verneinung oder des Nicht-Wahrhabenwollens
Die meisten der 200 befragten Patienten gestanden, auf die Erkenntnis ihrer bösartigen Krankheit zunächst reagiert zu haben mit: "Ich doch nicht!" "Das ist doch ganz unmöglich!" "Der Arzt muß sich getäuscht haben." "Die Röntgenbilder müssen irgendwie vertauscht worden sein." ... Man läuft zu einem anderen Arzt oder zum Homöopathen, der die gnädigere Diagnose stellt: Verschleppte Rippenfellentzündung, bösartige Grippe ...
Dieses Nichtwahrhabenwollen, das uns als Gesunde eigentümlich irritiert, ist in psychologischer Sicht eine durchaus normale und gesunde Reaktion des Kranken auf die Todesnachricht, ein Puffer, der sich zwischen den Kranken und sein Entsetzen über die Diagnose schiebt, ein Betäubungsmittel der Emotion gegen die sonst unerträgliche Wirklichkeit - mit der Funktion

ihm Zeit zu lassen, seine Kräfte zu sammeln, um die neue Situation zu bestehen. In der Zwischenzeit kann er sich fangen und nach anderen, weniger radikalen Wegen zu seiner inneren Verteidigung suchen. Freilich kann diese Verneinung auch entgleisen zu panischer Wirklichkeitsflucht, sei es in manische Formen der Aktivität (Grundstücke veräußern, Filialen gründen ...), sei es in Depression oder in den Suicid.

Bereits diese erste, für die Umstehenden unrealistisch und unangepaßt scheinende Reaktion eines Kranken führt eben damit zur Vereinsamung. Denn weil die Umgebung sich durch den Kranken irritiert fühlt, weil man nicht recht weiß, was man mit ihm reden soll und wie man ihn von seinem Schock wegbringen kann, redet man erst gar nicht mit ihm und geht ihm aus dem Weg. Bereits hier beginnt also die Einsamkeit des Sterbens!

(2) Die Phase des Zornes und der Wut

Wenn die panische Wirklichkeitsflucht verhütet werden konnte, muß die Phase der Verneinung langsam der Wirklichkeit Platz machen, und wenn dies eintritt, dann bricht aus dem Patienten eine Flut von Emotionen hervor, die sich meist in Vorwürfen, Ärger und Unzufriedenheit gegenüber der nächsten Umgebung Luft macht, z.B. in Worten wie: "Hier muß man dreimal klingeln bis überhaupt einer kommt." "Von Zuhause läßt sich auch kein Mensch mehr sehen..."

Hier hat auch das kleinliche Gezänk mit dem Bettnachbarn seine Wurzel (... ob das Fenster nun aufgemacht wird oder nur angelehnt bleibt usf.). Hinter all dem vordergründigen Ärger gegen Schwestern, Ärzte und Angehörige - das muß man sehen - steht im Grunde nur eine einzige vorwurfsvolle und unlösbare Frage: "Warum ausgerechnet ich?"

Auch hier gilt: Diese Aggressivität, diese Undankbarkeit

und Nörgelei ist eine gesunde Reaktion. Dieser Tod ist tatsächlich ein Unrecht, denn soviel hat kein Mensch falschgemacht, daß er dafür vernichtet zu werden verdiente. Das Sterben bringt oft Leiden mit sich, die in keinem Verhältnis zu der Schuld stehen, deren sich der Sterbende bewußt ist. Er sucht aber nach einem Kausalzusammenhang zwischen seinem Vorleben und seinem jetzigen Zustand. Er vermutet in früherer Schuld die Ursache für das jetzige Leiden. Weil er aber auf der anderen Seite so schwere Schuld bei sich nicht zu finden vermag, weil es in der Tat diesen Zusammenhang zwischen Schuld und Leiden so nicht gibt, fühlt er sich ungerecht gequält und wehrt sich ohnmächtig - voller Zorn gegen sein Schicksal. Seine immer neuen Ansprüche an die Pfleger wollen sagen: "Noch bin ich am Leben, vergeßt das nicht. Ich bin noch nicht tot!"

Es ist wichtig, daß der Kranke diese Gefühle des Zornes äußern darf. Wird er daran gehindert, sich abzureagieren, sei es dadurch, daß man ihm Vorwürfe macht, sei es, daß er sich von Innen her nicht traut, mit seiner Umwelt und mit Gott zu hadern, so ist dies sehr schlecht für seine weitere innere Reifung: denn es besteht die Gefahr, daß die unverarbeiteten Emotionen gewissermaßen "nach Innen schlagen", daß sie zu einer falschen Selbstbeichtigung und Selbstbeschuldigung führen, zu einem unfruchtbaren destruktiven Schuldgefühl, das in Depression endet. Der Zorn auf den Arzt und auf Gott ist also ein Zeichen dafür, daß der Kranke um ein angemessenes Verhältnis zur Wirklichkeit ringt. "Zorn ist ein gültiges (authentisches, ehrenhaftes), wenn auch für die Umgebung ziemlich unbequemes Gefühl" (Kübler-Ross). Man muß es sich ausagieren lassen (katharsis), statt es zu unterdrücken durch Einschüchterung (fromme Ermahnungen) oder durch

schlechte Rationalisierung (reintellektuelle Verarbeitung).

(Eine bedeutsame Selbstdarstellung eines Sterbenskranken ist das Buch mit dem bemerkenswerten Titel: Fritz ZORN, Mars. Ein 25-jähriger krebskranker Schweizer versucht in diesem Buch, mit sich, der Welt, seinen Eltern und mit Gott abzurechnen. Auf ungewöhnliche Weise wird hier der Kampf eines dem Leben nicht gewachsenen, neurotischen Menschen dargestellt. Der Kranke, der unter dem Pseudonym F. Zorn schreibt, interpretiert seine eigene Krebskrankheit als die gesunde Reaktion seines Körpers auf seine wahnsinnige psychische Situation, die nicht zuletzt während seiner Kindheit verursacht wurde.)

(3) Die Phase des Verhandeln (Feilschens)

Verfällt ein Kranker, weil er seine Gefühle nicht äußern durfte, in der zweiten Phase in den Zustand der Verbitterung und der Depression, so hat dies die weitere schlimme Folge, daß er in der dritten Phase, von der wir jetzt sprechen wollen, zu schnell die Waffen streckt. Seine Überzeugung davon, daß er in der Tat so schlecht sei, daß er den Tod verdient habe, führt dazu, daß er "zu schnell aufgibt". Von hierher ist nur ein kleiner Schritt zum Suicid, denn der Selbstmord ist ja nichts anderes als der Versuch, den Tod unter die Kontrolle zu bekommen. Der Selbstmörder aktiviert einen Teil seines Selbst, um einen anderen Teil von sich loszuwerden: die unerträgliche psychische Belastung, die nicht mehr auszuhaltenen Schmerzen und die bodenlose Angst! Weil der Suicident spürt, daß diese Elemente seines Selbst ihn erdrücken, und weil er erleben mußte, daß andere Versuche der Abhilfe, die er zuvor unternommen hat, ihm nicht geholfen haben, flieht er nun in einer Art "Flucht

nach vorn" in den Tod.

Gelang es jedoch in der zweiten Phase dem Kranken, sich seiner Gefühle des Neides auf die Lebenden, seiner Wut und Ohnmacht zu entledigen, so setzt eine dritte, neue Phase der Hoffnung ein, die man in dem Satz zusammenfassen könnte: "Vielleicht muß ich ja noch nicht gleich sterben." Man beginnt auf das neue Medikament, auf die kombinierte Therapie zu hoffen; man möchte noch eine letzte Reise unternehmen, die Erstkommunion des Enkelkinds oder die Verlobung der Tochter miterleben. Man möchte noch einmal in die Berge, noch einmal auf der Bühne stehen... Auch dieses Feilschen um Teilerfolge und um Teilstücke des Lebens ist gesund und außerordentlich wichtig, weil es

1. eine erste Form des Annehmens der Tatsachen darstellt, die in der ersten und zweiten Phase noch nicht möglich war, jetzt aber auf der Verhandlungsebene gelingt: "Ich füge mich ja, aber es muß doch nicht gleich sein..." Es ergeht dem Sterbenden gewissermaßen wie dem Kind, das spürt, daß es gegen den Entscheid der Eltern nicht ankommt. Nachdem es getrotzt hat, schlägt es einen Kompromiß vor und sucht so das Unerträgliche wenigstens halbwegs erträglich zu machen.
2. ist diese Phase wichtig, weil sie wiederum Zeit läßt zum Kräftesammeln für den Übergang in die vierte Phase, die nochmals besonders schwer zu ertragen ist.

(4) Die Phase der Trauer

Die Phase des Verhandeln geht, gleichgültig ob der Kompromiß gewährt oder verweigert wird, durch das Fortschreiten der Krankheit, nachdem neue Eingriffe notwendig werden oder neue Beschwerden auftreten, irgendwann in das Bewußtsein über: "Ich packe es nicht mehr,

ich kann nicht mehr, das Ende ist unausweichlich." Die Traurigkeit (Depression), die auf diese Erkenntnis folgt und sich über die Seele des Kranken ausbreitet, hat z.T. sehr konkrete Ursachen: die Krankheitskosten steigen ins Unübersehbare, die Krankenkasse zahlt nicht mehr, die Versorgung der Kinder, die vorübergehend durch Bekannte möglich war, wird durch die lange Zeitdauer nicht mehr so gewährleistet sein; es werden grundsätzliche Entscheidungen verlangt. Oftmals geht der Arbeitsplatz verloren. Schlimmer aber noch wirkt sich der mögliche Verlust der Stimme (Operation bei Kehlkopfkrebs) aus; oder ein neuer Darmausgang bringt erhebliche Belastungen mit sich.

So sehr in allen bisherigen Phasen dem Kranken geholfen wird, wenn Besucher und Pflegepersonal ihm mit ruhiger, bleibender Freundlichkeit und Fröhlichkeit begegnen, ihn aufmuntern, ihn ablenken und ihm von "draußen" erzählen, so sehr ist, wenn die Stunde der Trauer hereinbricht, mit all dem nicht mehr gedient. Der Sterbende muß trauern dürfen und ist dankbar, wenn ihm dies zugestanden wird, indem der Besucher sich einfach nur still an das Bett setzt, ihm die Hand hält und schweigt. Auch die Angehörigen sollten in dieser Phase vom Sterbenden nicht mehr verlangen, daß er noch kämpft. Denn nur durch solche Trauerarbeit hindurch ist die letzte Annahme des Todes möglich. Diese Trauerphase verläuft sehr still; der Kranke ist schwach, abweisend und wortkarg. So sehr man ihm noch helfen kann durch sozial-caritatives Krisenmanagement (Versorgung der Kinder, Einschalten der Fürsorge...), so sehr sollte man ihm im übrigen nun das Recht zugestehen, Abschied zu nehmen.

(5) Die Phase der Zustimmung und Annahme

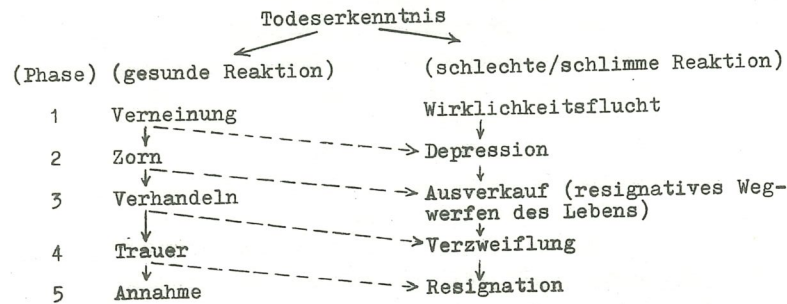
Wenn der Kranke alle Phasen des Weges durch das Tal des Todes durchlaufen konnte, wenn er den hereinste-

henden Tod verleugnen durfte, wenn er seinen Neid und seinen Zorn auf die Lebenden aussprechen durfte, wenn er noch um einige Monate verhandeln, und schließlich den Verlust so vieler Menschen und Orte betrauern konnte, dann sieht er seinem Ende mit mehr oder weniger ruhiger Erwartung entgegen. Er ist müde und meist sehr schwach. Er dehnt die Stunden des Schlafes aus wie ein neugeborenes Kind; der Kampf ist vorbei. Dennoch ist die Phase der Einwilligung keine glückliche, sondern eher ein gefühlsfreier Zustand, in dem sich der Interessenkreis mehr und mehr verengt, in dem der Kranke in Ruhe gelassen werden möchte. Sehr dankbar ist er weiterhin für stille Präsenz. "Der Kranke hält unsere Hand und bittet schweigend bei ihm zu sitzen. Er erkennt beruhigt, daß er nicht allein gelassen wird, auch wenn er nicht mehr spricht; sein Blick, sein Zurücksinken in die Kissen spricht oft mehr als alle lauten Worte" (Kübler-Ross). Ist die 3. Phase bereits rüsch gelaufen, d.h. nicht mehr bewältigt worden, sondern durch "Ausverkauf" verschenkt worden, so besteht die 4. in einer neuerlichen Depression und die 5. in einer hilflosen, stummen, bitteren Resignation, die den Tod als das bloße Ende der Schmerzen und der inneren Vereinsamung herbeiwünscht.

Zusammenfassend läßt sich also festhalten:

Vom Augenblick der bewußten oder nur unbewußten Erkenntnis der tödlichen Krankheit bis zum Tod selbst läßt sich der innere Reifungsprozeß in 5 Stufen aufteilen, die jeweils ihre negative Fehlform zur Seite haben. Von jeder Phase oder Stufe aus kann der Kranke nochmals in die negative Form abgleiten. Aufgabe der seelsorglichen Sterbehilfe ist es deshalb, den Sterbenden zu einer "gesunden" Reaktion zu führen. Mit dem folgenden Schema nach Kübler-Ross sollen keine Normen, Lernziele oder Leistungsansprüche

aufgestellt werden. Auch wenn die aufgezeigten Phasen nicht immer in geradliniger Reihenfolge verlaufen, so stellt das Schema dennoch eine Hilfe zum Verstehen des Sterbensvorganges dar.



Der Sterbende bleibt Subjekt seines Sterbens.

Der Sterbende macht von sich aus mit dem Leben Schluß ... durch "Flucht nach vorn" (Suicid).

9.23 Auswirkungen auf den Umgang mit Sterbenden

Diese Vorgänge des Sterbens wirken sich bewußt oder unbewußt auch auf diejenigen aus, die mit den Sterbenden umgehen. Sie werden vom Geschehen des Sterbens mit-affiziert.

Dies zeigt auch ein interessantes Experiment aus einem Krankenhaus in den USA, in dem sich ein Pfarrer mit der Stoppuhr in der Hand auf den Flur seiner Station setzte. Zuvor hatte er sich über den Zustand der Patienten in den einzelnen Zimmern und deren wahrscheinliche Lebenserwartung informiert. Nun maß er die Zeit, die zwischen dem Rufsignal der einzelnen Patienten und dem Eintreffen der für sie verantwortlichen Schwestern verstrich. Dabei stellte

sich heraus, daß sich die Schwestern auf dem Weg zu den Zimmern mit Sterbenskranken sehr viel mehr Zeit ließen als bei den übrigen Kranken, die vielleicht sogar auf dem Wege der Besserung waren. Die eigentliche Überraschung aber ergab sich, als der Pfarrer den Schwestern das Ergebnis seiner Untersuchungen mitteilte. Sie waren ganz und gar überrascht und wehrten sich gegen eine derartige "Unterstellung": "Gerade die Sterbenden liegen uns besonders am Herzen. Es stimmt nicht, daß wir sie liegenlassen." Ihr tatsächliches Verhalten war ihnen also nicht bewußt, sondern stellte einen unbewußten Ausdruck ihrer Abwehr des Todes dar (Piper 15). Offensichtlich löst das Verhalten der Sterbenden bei denen, die mit ihnen umgehen, Abwehrmechanismen aus. Das Haupthindernis gegen wirksame Sterbehilfe ist (nach Auskunft aller, die sich um Sterbehilfe bemühen,) die unbewußte Angst der Lebenden vor dem Tod. Aufgrund dieser Angst entwickeln sie verschiedene Abwehrhaltungen und Vermeidungsstrategien:

- (a) Sie gehen dem Sterbenden aus dem Weg, weil er "jetzt sehr viel Ruhe braucht", "doch bloß schläft", weil "ich zu viel zu tun habe". (Vgl. dazu: M.K. BOWERS, Wie können wir Sterbenden beistehen;) Es gibt kaum einen Trauerfall, bei sich nicht die Angehörigen nachträglich dessen anklagen, daß sie ihren Vater oder ihre Mutter "liegen gelassen" haben. Die Strategie oder Maske der Geschäftigkeit ist auch bei Seelsorgern sehr beliebt, weil sie außerordentlich überzeugend ist, vor allem für die Betreffenden selbst. Wer könnte nicht sagen, er sei überlastet! Aber warum haben wir keine Zeit für Sterbende? Wer soll denn noch für sie Zeit haben, wenn nicht wir? Die Maske der Geschäftigkeit bedroht auch, noch während wir beim Sterbenden sitzen, den Sinn des Gespräches, weil sie uns dazu verführt, erst gar nicht in ein vertieftes Gespräch einzutreten,

sondern den Kranken spüren zu lassen: "Die Tatsache, daß ich hier gewesen bin, sollte deine Bedürfnisse befriedigen; ich muß jetzt weiter, ich habe noch so viel zu tun".

- (b) Wir halten uns den Kranken vom Leib.

Man hat beobachtet, daß Ärzte im Umgang mit Sterbenden immer bemüht sind, einen Gegenstand zwischen sich und den Kranken zu bringen, eine Spritze, ein Stethoskop oder die Sauerstoffmaske. Auch dies ist vermutlich eine Abwehrstrategie, denn so wird der Kranke dazu verleitet, sich auf das Gerät zu konzentrieren. Damit ist der Arzt gegen den Blick des Patienten gefeit und gegen dessen Angstgefühle abgeschirmt, die ihm sonst frontal aus den Augen des Kranken anspringen würden. Es stellt sich die Frage, ob für den Seelsorger die Bibel, das Rituale, das Sterbesakrament oder die Krankensalbung nicht eine ähnliche Funktion haben. Bowers spricht in diesem Zusammenhang von der Maske des Hantierens, der rituellen Handlung.

- (c) Wir reden nicht wirklich mit dem Kranken.

Schon weil der Kranke eben "Ruhe braucht", dämpfen wir die Stimme im Zimmer. Nehmen wir aber hinzu, daß auch die Fachsprache des Arztes bei der Visite den Kranken an der Kommunikation mit ihm behindert, daß der flüchtige Plauderton des Seelsorgers gleichfalls dem Kranken den Eindruck vermittelt, obwohl man mit ihm redet, wolle man nicht mit ihm reden, so entlarvt sich die Sprache, das Medium der Zuwendung, als eine Maske der Selbstverteidigung. Eine Siebzehnjährige, die an Anämie litt, gesteht Frau Kübler-Ross: Mancher Arzt kommt ins Zimmer, wirft einen Blick in die Runde und sagt: 'Na, wie geht's uns denn heute?' - Dann ärgert man sich plötzlich, daß man krank ist, weil er einfach nicht mit einem redet, Andere kommen ins Zimmer, als wären sie eine andere Art Mensch. Sie reden eine Weile mit mir, wollen wissen, wie ich mich fühle. Sie sagen etwas

über mein Haar... daß ich viel besser aussehe. Sie unterhalten sich eben. Und dann erklären sie mir alles, so gut es geht. Das ist nicht leicht für sie, weil sie meinen, sie dürften mir als Minderjähriger nichts sagen, sondern müßten alles mit meinen Eltern besprechen. Aber ich finde, es ist sehr wichtig, mit den Patienten zu sprechen.

Auch die Frage des Seelsorgers, wie es gehe, kann sehr unernst sein und ist damit letztlich ein Gestus der Verweigerung in Form von Sprache. Man redet fortwährend und murmelt sich aus dem Zimmer mit vielen "fröhliche Sprüchlein". Statt der Frage: "Wie werden Sie denn mit all dem fertig?" sagt man irgend einen frommen Spruch oder auch: "Es wird schon wieder..."

Ein kurzes Gedicht von Boren mag dies verdeutlichen:

Im Vorübergehen

Im Vorübergehen fragt mich mein Nachbar:

"Wie geht's?" -

Ich sage:

"Es geht."

Aber es geht nicht,
so nicht!

Wir sind am Ende des Abschnittes .2, bei dem wir versucht haben, uns klar zu machen, wie mit Hilfe der Sozialpsychologie und Soziologie der Sterbevorgang aufgeheilt wird.

Wir haben uns mit Abwehrmechanismen vertraut gemacht, die wir als Gesunde im Umgang mit Sterbenden entwickeln. Diese Abwehrmechanismen dienen dem Gesunden als Schutz gegenüber der Angst, die ihn von dem Sterbenden her selbst überfällt.

Man muß um diese tiefe Bedrohung wissen, um verstehen zu können, warum Ärzte, Krankenschwestern und auch Seelsorger sich im Umgang mit Sterbenden so schwer tun.

Die Krankenschwester wird mit der Vergeblichkeit ihrer gerade beim Schwerverkranken oft sehr schweren Pflegearbeit konfrontiert. Er stirbt ihr, trotz all ihrer Bemühungen.

Der Arzt fühlt sich durch den Sterbenden in seinem Können in Frage gestellt. Sein Lebens- und Berufsziel, wie auch das Ziel der gesamten Krankenanstalt, geht darauf hinaus, Leben zu erhalten. Der Arzt wird von dem Sterbenden in gewisser Weise demaskiert, als ohnmächtig und fehlerhaft ausgewiesen. Der Sterbende 'versündigt' sich gegen das Ziel des Krankenhauses und gehört somit zu dessen 'outsidern'. Im Grunde kann man ihm nicht verzeihen, daß er aus der Reihe tanzt. (Vielleicht begründet sich darin das unbewußte Abschieben ins 'Sterbezimmer'.)

Auch wir als Seelsorger dürfen uns nicht darüber wundern, daß wir mit der Rede von Gott, von Gottes Liebe und Gerechtigkeit vom Sterbenden in Frage gestellt werden. Er macht uns oft sprachlos, weil er eben alles, was wir sagen können, seinerseits schon überholt hat in dem Leidensvorsprung, den er uns voraus hat. Wir müssen uns als Seelsorger zunächst diesen Erfahrungen stellen, bevor wir zu sprechen anfangen. Andernfalls weist uns der Sterbende als Schwätzer aus, die als Gesunde anderen Ratschläge geben, wie sie sterben sollen.

Von dieser Bedrohung her entsteht eine Blockierung im Beistand von Sterbenden. Die im Gesunden aufsteigenden Ängste übertragen sich auch wieder auf den Kranken. Gerade wenn wir nichts sagen und Angst in uns spüren, senden wir auf der Beziehungsebene Signale aus, die den Kranken ärgstigen. Diese Angst wächst noch mehr in ihm, weil nicht darüber gesprochen wird.

Auf dem Hintergrund der von den Humanwissenschaften zum Verständnis im Umgang mit Sterbenden beigetragenen Erkenntnisse gilt es umzusteigen und die eigene Überlieferung zu befragen, was sie an Erfahrungen und Weisheit für den Bereich der Sterbehilfe zu geben hat.

9.3 Sterben aus der Sicht des Glaubens

Die Verlegenheit der Kultur oder Kulturlosigkeit im Umgang mit Sterbenden kann uns einiges Selbstbewußtsein geben, wenn wir jetzt den Erfahrungsschatz der christlichen Überlieferung betrachten. Fest steht, daß in der christlichen Überlieferung die Angst vor dem Sterben angegangen und nicht verdrängt wird. Das darf uns jedoch nicht dazu verleiten, dem sogenannten 'modernen' Tod das sogenannte 'christliche' Sterben gegenüberzustellen, das Sterben als monolithischen Block, Sterben in Christus als ein Klischee, das auf dem Hintergrund heutigen Sterbens um so leuchtender dasteht.

Die Größe der christlichen Überlieferung liegt darin, daß sie sehr differenziert über das Sterben denkt, d.h. daß sie viele Sterbenserfahrungen im Glauben zuläßt.

9.51 Biblisches Denken über das Sterben

Das biblische Denken über den Tod ist alles andere als einlinig und eindimensional, sondern in ihm speichert sich die Weisheit von mehr als tausend Jahren. Von daher tauchen unterschiedliche Verständnisse vom Sterben auf:

Abraham stirbt in schönem Alter, alt und lebenssatt, d.h. er stirbt von selbst, weil ihm sozusagen nur noch der Tod zum Leben fehlt. Das ist die Fülle gelungenen Lebens. (vgl. Gen 25,1-11)

Der Tod wird auf Gottes Eingreifen zurückgeführt: Jahwe schlug das Kind des David mit dem Tod. (2 Sam 12,15). Durch den Tod als Schlag Jahwes wird die Schuld des David gesühnt.

Sterben heißt auch, sich in die Fügung Gottes hinein stellen. David sagt zu Salomon: Ich gehe nun den Weg alles Irdischen. Sei also stark und mannhaft! Erfülle

deine Pflicht gegen den Herrn, deinen Gott!

(1 Kön 2,2 ff)

So stirbt David ohne zu beten und sich zu ängstigen vor dem Tod, obwohl der Tod der Abstieg ins Totenreich ohne Erlösung ist. Er regelt seine unerledigten Aufgaben, segnet seine Kinder und stirbt.

Aus Texten der Weisheitsliteratur spricht oft eine resignative Einstellung und Verhalten gegenüber dem Tod. (vgl. Kohelet 7,1-19). Realistische Einschätzung des Todes ist der Inbegriff der Lebenskunst.

Am guten Tag sei guter Dinge und am bösen Tag gedulde, auch diesen hat Gott gemacht.

Nach dem Tod wird dem Menschen nichts mehr zuteil.

Wer Gott fürchtet, bringt alles beide zuwege.

Nehmt das Leben, jetzt ist es da; nehmt den Tod, er kommt auch.

Nach dem Tod kommt nichts mehr, deshalb nimm das Leben, es ist von Gott geschenkt.

Diesem breiten Spektrum über das Verständnis von Tod wären noch viele Facetten beizufügen.

Ernst Jünger hat versucht, diese Breite des Todespektrums zu thematisieren, indem er dieses Spektrum und darin den Übergang vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Sterbeverständnis auf den Begriff bringt, der sich durchaus mit dem deckt, was die Humanwissenschaften als Todeserfahrung beschrieben haben: Er sieht den Tod zentral als den Zusammenbruch des lebensspendenden Beziehungsfeldes, in dem wir Menschen existieren. Wir leben in Beziehungen zueinander und verwirklichen uns als Persönlichkeit interaktionell in der Beziehung zum anderen. (Mitemensch, Land, Volk und auch zu Gott als der Quelle allen Lebens). Mit dem Tod bricht eine Welt zusammen: jene Welt, die der einzelne im Lauf seines Lebens im Austausch mit seiner Umwelt aufgebaut hat. Der Tod ist die totale Isolation, die absolute Beziehungslosigkeit.

Erst die Erfahrung von der lebensstiftenden Macht und Treue Gottes läßt die Hoffnung wachsen und in der Auferstehung Jesu zur Gewissheit werden, daß Gott der Herr auch über den Tod ist und sich so als Bündnis- und Beziehungspartner erweist, daß er uns nicht in der Beziehungslosigkeit des Todes beläßt, sondern uns noch im Tode bei unserem Namen ruft: "Mein bist du!" (Jes 43,1)

Wer sich daher im Sterben liegend Gott und auch der Gemeinschaft der Glaubenden überläßt, ist damit dem eigentlichen Stachel des Todes, dem Beziehungsverlust, bereits entrissen. So heißt es in 1 Joh 3,14: "Wir sind vom Tod zum Leben bereits übergegangen, weil wir die Brüder lieben!"

So entwickelt sich im Neuen Testament eine neue, von Jesus, dem Schrittmacher des Glaubens, begründete Möglichkeit, weise zu sterben, das Sterben in Christus. Das ist Ausdruck, Fortsetzung und Konsequenz des Lebens in Christus. Paulus sagt:

"Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Wir mögen also leben oder sterben, wir gehören dem Herrn!"

Diese Einstellung, weitergegeben über Jahrhunderte hinweg, kann das Mißverständnis nahelegen, als sei das Sterben in Christus ein seliges Sterben, ein einfaches Sterben, ja als sei der Glaube ein Mittel zur Umgehung der Todesangst. Doch handelt es sich hier eindeutig um ein Mißverständnis, denn das Neue Testament läßt keinen Zweifel daran, daß Todesangst eine Gestalt des Glaubens sein kann und somit auch eine Form der Nachfolge Christi. Jesus selbst erlebte seinen Tod als absolute Beziehungslosigkeit:

"Mein Gott, mein Gott! Warum hast du mich verlassen?"

Er sagt auch: "Wenn jemand mir dienen will, so folge er mir nach, denn wo ich bin, da soll auch mein Diener sein!"

Von daher spricht auch manche Heiligenbiographie, wenn sie eben nicht nach dem Klischee geschrieben wurde, sondern die wirkliche Erfahrung des Sterbens des Heiligen beschreibt, davon, daß das Mitgehen in die Agonie Christi eine Form des Sterbens großer Heiliger sein kann. So mußten u.a. die Hl. Theresia, Pater A. Delp und auch Bonhoeffer im Zugehen auf den Tod diese Phasen der Verlassenheit durchgehen. Hier stellt sich die Frage, ob wir nun als Christen, als Glaubende, mit dem Tod nicht anders fertig werden müßten? Doch der Job in der Hl. Schrift ist gerade nicht nur der duldende Job, sondern der klagende Job, d.h. auch der zornige, trauernde Job. In seinem Zorn gegen Gott findet er bei Gott mehr Wohlgefallen als seine angeblichen Freunde mit all ihrem theologischen Geschwätz. Es wäre ein falsches Leitbild für die Krankenseelsorge, wenn sie zum Ziel hätte, daß sich der Sterbende allein in Gottes Willen ergeben müsse. Das liegt nicht mehr in unserer Hand. Unter diesem Druck, den ein Priester auf einen Sterbenden ausüben könnte, ist ein Gebet Rilkes zu verstehen: "Herr, gib jedem seinen eigenen Tod!" Hier handelt es sich nicht um ein Gebet als Protest zur christlichen Tradition, sondern es ist in ihr beheimatet.

9.32

Beispiele aus dem Schatz der Überlieferung

Dieser Abschnitt ist auch überschreibbar mit dem Begriff 'ARS MORIENDI', die Kunst zu sterben. Die Parallele hierzu lautet: Die Kunst zu leben. Wenn Sterben eine Kunst ist, dann herrscht in der christlichen Tradition die Überzeugung, daß Sterben lernbar ist. Das bedeutet, Sterben ist eine Rolle, die zum Leben dazugehört, wie andere im Leben uns aufgenötigte Rollen, in die wir hineinwachsen müssen

und wo das Hineinwachsen erlernbar ist. Wir mußten lernen, Kind zu sein oder auch das mit erheblichen Schwierigkeiten verbundene Überwechseln in die Rolle des Erwachsenen. So werden wir auch lernen müssen, die Rolle des Sterbenden zu akzeptieren.

Im Hintergrund wird jedoch eine Kultur vorausgesetzt, in der das Sterben noch nicht privatisiert ist wie in unsrem heutigen Kulturraum, sondern wo Sterben noch 'öffentlichen' Charakter hat. Jede Generation erlebte den Tod von Familienmitgliedern auf engstem Raum mehrfach mit und konnte so erlernen, mit dem Tod umzugehen.

Im folgenden sollen Teilelemente dieser 'ars moriendi' herausgearbeitet werden. Dabei ist zu fragen, ob diese Teilelemente dieser Tradition eventuell reaktivierbar sind und so helfen können, das inhumane, privatisierte Sterben zu überwinden. (Bereits 50% der Menschen sterben in der BRD schon in Krankenhäusern, in den USA sind es schon 75%).

Teilelemente der 'ars moriendi'

1. Niemand stirbt allein!

Vergleichen wir die Bilder vom Marientod als Motiv, wie das alltägliche Sterben plastisch vor Augen geführt wird.

Sterbe(-helfer)begleiter sind die Angehörigen und nicht der Arzt. Schon in der Antike macht der Arzt nur die Todesprognose, dann geht er. Er zeigt, er kann hier nicht mehr helfen. Im Mittelalter ist auch der Priester kein Sterbehelfer. Er bringt die Wegzehrung, dann geht auch er wieder weg.

Sterben als Prozeß ist ein wechselseitiges Abschiednehmen, wobei dieser Prozeß auf die ganze Gruppe verteilt ist. Die Gruppe hilft dem Sterbenden, weil sie ihren Teil des Leides mitträgt. Er segnet die Kinder und ordnet seine Verhältnisse. Dabei bedeutet ihm die Nähe der Angehörigen Stütze und Hilfe.

2. Todeserfahrung und Todesnot werden im Mittelalter furchtlos und kollektiv in der Gesellschaft verarbeitet, indem die Angstvisionen ausgesprochen und ausgeträumt werden.

Eine Form ist zum Beispiel der Brauch des Totentanzes. In einem Reigen tanzen abwechselnd ein Skelett und eine lebende Figur. Alle gesellschaftlichen Stände sind in diesem Tanz vertreten. Dieser Brauch entstand als emotionales Echo auf das große Massensterben während der Pestjahre 1348 - 1351.

Zwei Hauptmotive treten besonders hervor:

- das sozialkritische Motiv:

Die Genugtuung darüber, daß jeder sterben muß, egal ob arm, ob reich.

- Der noch am Leben hängende Zuschauer wird nahezu verspottet.

Diese Weise der Aufarbeitung gleicht der Art, wie heute Ängste des Klienten durch Erzählen von Träumen beim Psychotherapeuten aufgearbeitet werden.

In ähnliche Richtung weist die Betrachtung der Passion Jesu Christi. Jesus wird als Identifikationsfigur gesehen, um sterben zu lernen. In der Verehrung des Schmerzensmannes im Kreuzweg wird das eigene Sterben meditiert. Vgl. das Lied "Oh Haupt voll Blut und Wunden":

"Wenn ich einmal soll scheiden,
so scheid nicht von mir.

Wenn ich den Tod soll leiden,
so tritt du dann herfür.

Wenn mir am allerbängsten
wird um das Herze sein,
so reiß' mich aus den Ängsten,
kraft deiner Angst und Pein!"

Weitere Beispiele sind die Andacht zu den 'Heiligen fünf Wunden' oder eine Predigtreihe über die 'Letzten sieben Worte Jesu am Kreuz'.

3. Die Literaturgattung 'ars moriendi'

Diese vorreformatorische Literaturgattung knüpft an Vorbilder aus der Antike an (Stoische Todesbetrachtungen bei Seneka, Epikur/ 'de condemnatione mortis' v. Marc Aurel). Im Mittelalter ergeben sich daraus Formen der Sterbegleitung, die in kleinen Traktaten weiter überliefert werden.

So z.B. der Rat: Suche dir zu Lebzeiten einen Freund, mit dem du über die wichtigsten Dinge und auch über die letzten Dinge reden kannst. Er soll da sein bei schwerer Krankheit oder wenn ich im Sterben liege. (amicus aegroti). Er sorgt dann dafür, daß der Kranke nicht getäuscht wird, sondern daß er die Wahrheit erfährt und sich auf seinen Tod einstellen kann. Für diesen Freund gibt es sogar einen Fragenkatalog, den er dem Sterbenden vorlegen soll. Dabei werden Punkte angesprochen, über die man mit einem Sterbenden sprechen soll, z.B. die Frage, ob seine Verhältnisse alle geklärt sind, auch seine Beziehung zu Gott und als letzte Frage, ob er bereit ist, allen zu verzeihen, die ihm Unrecht getan haben. Es bedeutet eine große Hilfe für den Sterbenden, wenn er mit der Bitterkeit fertig wird, die sich im Laufe seines Lebens in seinem Inneren angestaut hat.

Die älteste Wurzel eines solchen Fragekataloges soll auf Anselm v. Canterbury († 1109) zurückgehen. In der Kleinliteratur wird dieser Katalog weiter überliefert, Ratschläge werden zum Teil aus der Antike übernommen, transformiert und christlich rezipiert.

Es wäre interessant, einmal zu untersuchen, was hier aus der Perspektive heutiger Sterbepsychologie an hilfreichen Dienst am anderen geleistet wird und wie in einer solchen Begleitung Theologie existentiell gemacht wird. Welche Christologie liegt dieser Praxis zu Grunde und wie wird damit der Sterbeweg spirituell begehbar gemacht?

Nachdem die Fragen aus dem Katalog zwischen dem Sterbenden und dem Freund alle besprochen sind, braucht der Sterbende nicht mehr zurückzuschauen. Er kann vorwärts schauen ins Licht. Hier werden auch Motive aus der Antike übernommen:

Das Überschreiten der Grenze; der Gang über die Wiese, die zum Totenfluß führt. Betritt man die Wiese, soll man nicht mehr zurückschauen.

Diese Regeln fließen in kleine Traktate und Handreichungen ein, zur Zeit von Reformation und Gegenreformation in die Gebetbuchliteratur und in die frühen pastoralen Handbücher als Anweisungen für den Priester. Ursprünglich waren das jedoch Anweisungen für den Laien. Der Freund stellt diese Fragen, nicht der Priester. In diesem letzten Freundesdienst kommt die Beziehungsebene einer Freundschaft noch einmal zum Tragen. Das ist ein gangbarer Weg, um zu sterben, und nicht, indem man einen Priester herbeiruft, weil man selbst nicht mehr weiß, wie Sterbegleitung geht.

Dieses Meditieren des Todes, 'memento mori', findet einen weiteren Niederschlag in der Barockdichtung, so bei Andreas Gryphius und Angelus Silesius.

Ein letztes zu nennendes Motiv ist die auffallende Assoziation und feste Beziehung zwischen Tod und Schlaf. In der Antike wird der Schlaf als Figur mit einer brennenden Fackel abgebildet, die Nacht als Zeit, wo das Licht brennt. Im Gegensatz dazu wird der Tod mit umgekehrter Fackel dargestellt. Tod und Schlaf sind Brüder.

In christlicher Tradition wird das Abendgebet als Einüben in das Sterben verstanden. In der Komplet heißt es: "In deine Hände, Herr, empfehle ich meinen Geist". 'Gute-Nacht-Lieder' bezeugen ähnliches im Bereich der Volksfrömmigkeit. In der Meditation des eigenen Todes vertraut sich der Gläubige den Worten Christen: "Jesus, dir leb' ich, Jesus, dir sterb' ich, Jesus, dein bin ich im Leben und im Tod".

"Jesus, Maria, Josef! Laßt meine Seele mit euch in Frieden scheiden!" (Josef als Patron der Sterbenden)

In diesen Traditionssträngen geschah Lebensbewältigung. Heute ist es an der Zeit, diese Stränge wieder aufzugreifen und nicht vollends verschwinden zu lassen. Menschen versuchen hier, das Leben zu bestehen. (z.B. Vor dem Schlafengehen sich mit Weihwasser bekreuzigen: =Tauerinnerung: Ich bin getauft auf das Leben UND Sterben Jesu Christi)! Es läßt sich aber auch nicht bestreiten, wie sehr die Todesthematik die Pastoral überfremdet hat. Dieser Überhang wurde durch das 2. Vatikanum entscheidend abgeschwächt. Doch das Abschaffen von Mißbräuchen darf nicht zum anderen Extrem verleiten. Es darf kirchlicherseits nicht die gleiche Todesverdrängung vollzogen werden, die sonst überall geschieht. Wo bleibt z.B. die Solidarität der Kirche mit den Trauernden, wenn in einem Sterbeamt nur noch Osterlieder gesungen werden? Das Stück an Klage, das in der Totenliturgie vorhanden war, wird heute nicht mehr ernst genug genommen.

Ein weiteres Beispiel dafür ist die Veränderung der Texte bei der Krankensalbung. Krankensalbung ist heute ein Sakrament für die Kranken und nicht für die Sterbenden. Das ist auf der einen Seite berechtigt, doch auf der anderen Seite wird auch in den neuen Texten überhaupt nicht mehr vom Sterben geredet, sondern nur noch von Gesundheit. Die Gegenseite menschlicher Realität wird vollkommen ausgeblendet. Begleitung von Sterbenden ist jedoch nur möglich im Sinne des Dabeibleibens, des Beistandes, des bei ihnen Ausharrens.

Aus diesen Überlegungen leitet sich folgendes Basisaxiom für alle Impulse besserer Sterbehilfe ab:

9.4

Die Begleitung Sterbender verwirklicht sich als Beistand, d.h. im Angebot der Solidarität "in der Trübsal und in der Gottesherrschaft und in Geduld". (Offb 1,9)
Der Verfasser führt sich gegenüber den Lesern ein als "euer Bruder und Gefährte in der Trübsal, in der Gottesherrschaft und im Aushalten".

Ich habe dieses Stichwort, in dem ich die Spiritualität eines Frankenseelsorgers verdichtet sehe, bezeichnenderweise in der DDR kennengelernt, d.h. in einer Ortskirche, die seit Jahren in der Bedrängnis, in der Enge leben muß und dort ausharren muß. Es ist der Wappenspruch des Bischofs Hugo Aufderbeck von Erfurt: "In Tribulatione Et Regno Et Patientia".

ἀδελφὸς ἐμῶν καὶ συμκλιωνῶς
ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ
καὶ ὑπομονῇ ἐν ᾧ ἦσθε. (offb. 1,9)

Dieses Wort verbindet in wunderbarer Weise Realismus und Hoffnung. Der Engpaß ist da, das Krankenzimmer, ein enger Raum als Ort der Bedrängnis. Dort geht keiner freiwillig hin, auch nicht der Krankenseelsorger. Aber wenn ich den Hoffnungshorizont der 'basileia' habe, ist es mir möglich, mich hier als Bruder und Gefährte in der Trübsal anzubieten.

Paulus sagt: "Die Traurigkeit dieser Zeit ist nicht zu vergleichen mit dem, was wir zu erwarten haben". Dr. Josef Mayer-Scheu, der katholische Krankenhausseelsorger an den Universitätskliniken Heidelberg, hat in überzeugender Weise dargestellt, daß in dieser Grundfigur des Begleiters eine doppelte Dimension steckt:

a) Die therapeutische (horizontale) Beziehungsdimension:

Der Seelsorger will Partner, Gegenüber des Patienten sein, der ihm im mitsorgenden Gespräch zu seiner Selbstfindung und damit zu seiner Heilung (im Sinne der Bewältigung der Krise oder der Annahme des Todesschicksals) zu verhelfen sucht.

b) Die theologische (Vertikale) Tiefendimension:
Der Seelsorger will in dem tiefen, durch die Glaubenserfahrung des Volkes Isarel begründeten, Verständnis Begleiter des Kranken sein, so wie Gott sich uns als ein mitgehender Gott erschlossen hat. (vgl. Gen 12,1ff):

Abraham erfährt Gott zunächst nicht als den allmächtigen Verursacher, sondern als den Mitgehenden, der nicht einfach für ihn handelt, ihm seine Entscheidungen abnimmt. Er sagt: Ich bin da, ich gehe mit. Wenn du auf meine Gegenwart vertraust, wirst du in ein anderes Land kommen. Du wirst die Wüste bestehen, die Nacht und den Durst.

Sterbenskranke wissen, was die 'Nacht' bedeutet, das 'Warten', die 'Wüste' und die 'Trockenheit'. Für sie bedeutet es sehr viel, wenn jemand da ist, der ihnen zuhört, der schweigen kann; daß all die Vorstellungen, die in ihnen abrollen, nicht ein Wahn sind sondern etwas, was ernstgenommen wird und somit zur Realität wird. Was unreal ist, verliert sich von selbst, weil es ausgesprochen wurde. Das Schmerzhafte wird für den Kranken plötzlich erträglich, weil er weinen und lachen darf, weil er hoffen kann, weil er seine Ohnmacht in Zorn ausdrücken darf.

So geht Jahwe mit den Menschen im Alten Bund um, die er herausruft. Er läßt ihr Klagen und Schreien zu, ja sogar ihren Abfall von ihm und ihre Verweigerung und bleibt dennoch an ihrer Seite.

Der Mensch braucht also die Erfahrung des Begleiters, an dem er sich finden und überschreiten kann, zum Weitergehen, zur Grenzüberschreitung und letztlich zur Annahme der eigenen Grenze, auch zum Humor in der Ausweglosigkeit und zum Frieden.

Solidarität, ein Balanceakt zwischen Identifikation und Distanzierung

Eine bedingungslos positive, personale Zuwendung zum Sterbenden, ein aufrichtiges Mitgehen und Mit-leiden kann unter Umständen auch dazu führen, daß

der Seelsorger sich so sehr auf den Kranken einstellt und sich so von seinem Schmerz anstecken läßt, daß er die notwendige Distanz gegenüber dem Kranken verliert und somit auch die Fähigkeit, diesem zu helfen. So kann z.B. der Seelsorger selbst schockiert sein, wenn er einen Sterbenden in dessen Verneinungsphase erlebt, daß er die Verneinung des Kranken noch verstärkt, vielleicht sogar über den Zeitpunkt hinaus, wenn der Kranke schon versucht, seine Situation anzunehmen, wie sie ist. Auch von Schuldgefühlen und Depressionen des Kranken kann der Seelsorger angesteckt werden, was u.U. zu weiteren Selbstvorwürfen, animiert durch den Seelsorger, führen kann.

Mitleid und Identifikation sind nicht dasselbe. Hilfreiches Sich-Einfühlen und durch Identifikation hervorgerufene, eigene Angst des Seelsorgers sind zu unterscheiden. "Es muß nüchtern festgestellt werden, selbstverständlich ohne daß man es ausspricht, wer der Leidtragende und wer der Helfende ist. Freilich muß auch klar gesehen werden, daß der Helfende nicht über das alles verfügt, was dem Patienten fehlt. Darin besteht ja gerade der helfende Aspekt in der Begleitung des Kranken, daß ich ihm gewissermaßen sage: 'Auch ich verfüge nicht über die fehlende Ganzheit, aber ich kann in dieser Not bei Ihnen stehen, Sie sind jetzt nicht allein'. (Stollberg)

Darum entscheidet sich die Seelsorge an Sterbenden im Grunde an der Kommunikationsfähigkeit des Seelsorgers, an seiner Fähigkeit zur 'Solidarität' mit dem Sterbenden. "Solidarität ist der schmale Weg zwischen der Identifikation auf der einen Seite (in der man sich von den Leiden des anderen so aufsaugen läßt, daß man ihn nicht mehr begleiten kann) und der Distanzierung auf der anderen Seite (in der man aus Angst vor der Identifikation die Flucht ergreift).

Eine Fülle von Äußerungen schwerkranker Patienten zeigt, daß sie nichts so nötig brauchen, wie diese Solidarität. Todesangst ist die Angst vor dem Verlassensein und zeigt sich darum so oft als Angst, alleine sterben zu müssen" (Piper 20).

9.5 Ansatzpunkte für eine bessere Sterbehilfe

9.51 Sich für Sterbende um Gottes Willen Zeit nehmen

Die Erfüllung dieser Forderung fällt heutzutage oft sehr schwer, da in unser Lebensgefühl hinein die Zeit inzwischen als Kostenfaktor eingegangen ist. Unser Lebensgefühl ist auf Leistung ausgerichtet. Leistung ist Arbeit in einer bestimmten Zeit (physikal. Gesetz).

Von daher geizen wir alle mit der Zeit. Sie wird wie Arbeitskraft oder wie Geld eingesetzt. Dabei vergessen wir, was der Sterbende plötzlich und elementar jetzt lernt: Zeit gehört nicht uns und ist nicht wie Geld einsetzbar und verfügbar! Zeit ist ein Geschenk, Zeit des Herrn, die ihm gehört. Der Evangelist Matthäus sagt: "Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern?" (Mt 6, 27) Das ist das Zeitgefühl des Kranken. Dazu steht das Zeitgefühl des Gesunden in krassem Gegensatz: Ich habe Zeit, doch ich habe schon disponiert. Ich habe meine Zeit schon verplant, darum habe ich jetzt keine Zeit für dich. Der Kranke hat gelernt, daß Glauben eine bestimmte Weise, mit der Zeit umzugehen, darstellt. Wer wirklich glaubt, gewinnt ein anderes Verhältnis zur Zeit, er hat auch Zeit. Er spricht als Glaubender: "In deinen Händen, Herr, steht meine Zeit". (Ps 31, 16). Er hat Zeit zu verschenken, weil er weiß: Gott ist der Herr der Zeit und er hat die Macht, meinem Leben am Ende anzufügen, was ich jetzt an Zeit verschenke.

Betrachten wir unter diesem Aspekt einmal das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Der Priester und der Levit, die achtlos an dem Menschen vorbeigehen, der sterbend am Wegrand liegt, um ihren Tempeldienst pünktlich vollziehen zu können, sind eine provozierende Karikatur dessen, was ein Priester heute sein könnte. Es ist nicht verwunderlich, daß heute neue 'Samariter', nämlich jene Psychotherapeuten, die wir oft gerne als 'Halbheiden' abtun, sich erbarmen und Sterbehilfe leisten bei denen, die wir im Stich lassen.

Umgekehrt gibt es meiner Ansicht nach kaum einen besseren Weg, angesichts der vielen Analysen zum immer schlechter werdenden Image des Priesters, das Vertrauen einer Gemeinde zu erwerben, indem man sich als Seelsorger um die Sterbenden und um die Trauernden kümmert.

Das heißt konkret: Man muß den Sterbenden durch die einzelnen Phasen begleiten, und zwar in dem Tempo, das er angibt, mit allen Regressionsphasen, die er einbaut. Denn nach Kübler-Ross folgen die verschiedenen Phasen im Prozeß des Sterbens nicht unmittelbar direkt hintereinander, sondern der Sterbeprozess ist gekennzeichnet durch bestimmte Rückfälle in frühere Stadien. So kann der Sterbende aus der Phase des Feilschens wieder in die Phase der Verneinung oder Wut zurückfallen, oder aus der Phase der Zustimmung wieder in die Phase des Feilschens. Es ist möglich, daß sich solche Regressionen in der Begleitung eines Sterbenden auf den Seelsorger verwirrend wirken können, besonders wenn er den Eindruck hatte, daß der Patient im Verlauf der bisherigen Gespräche das unvermeidliche Schicksal bereits akzeptiert hatte.

Besonders in der zweiten Phase, der Phase der Wut oder des Zorns, soll der Seelsorger bereit sein, die negativen Gefühle des Sterbenden zu akzeptieren. Haß, Unzufriedenheit, Neid und die hadernde Frage "Warum?" dürfen nicht abgelehnt werden, indem der

Seelsorger dagegen redet. Sie sind der Weg einer emotionalen Katharsis und so eine bedeutende Hilfe für den Kranken. Er muß merken, daß er den Beistand des Seelsorgers nicht verliert, auch wenn er schockierende und aggressive Dinge ausspricht. Dabei handelt es sich aus der Sicht des Seelsorgers keineswegs um Präliminarien, die auf das eigentliche seines Auftrags hinweisen. Vielmehr besteht ein wichtiger Teil seines erlösenden Dienstes als 'Stellvertreter Gottes' darin, daß er bereit ist, als Sündenbock Gottes zu fungieren, der die Sünden der Welt hinwegträgt.

Jede Verteidigung Gottes, jede Ermahnung des Kranken zu weniger Ansprüchen führt in Wirklichkeit bloß zur Unterdrückung seiner Gefühle von außen nach innen in die Richtung der Depression und Vereinsamung. Dabei verschlechtert sich nicht nur die Beziehung 'Seelsorger - Patient', sondern wahrscheinlich auch die Beziehung 'Patient - Gott'.

Gott hat wohl am allerwenigsten ein Interesse daran, daß der Kranke unter inneren Vorwürfen und Schuldgefühlen zusammenbricht und depressiv wird.

Nehmen Sie jede Information über Sterbensgefahr oder über Krebskrankheit in Ihrer Familie und in der Verwandtschaft bitter ernst!

Es gibt keinen bittereren Schmerz, als den Vorwurf, für einen Menschen keine Zeit gehabt zu haben, den es nicht mehr geben kann, wenn er gestorben ist.

Es gibt keine tiefere innere Befriedigung im Sinne eines wirklichen inneren Friedens als wenn man sich sagen kann: "Im richtigen Augenblick habe ich Zeit gehabt!" Die Dankbarkeit eines Sterbenden geht ein Leben lang mit uns wie ein Segen, der nicht mehr zurückgenommen wird.

9.52 Die Wahrheit am Krankenbett

Der Grad der Aufrichtigkeit am Krankenbett ist sicher ein besonderer Testfall für die Kommunikationsfähigkeit des Begleiters, für das, was Solidarität ist. Das Thema 'Wahrheit am Krankenbett' war sehr lange tabu, besonders unter den Medizinern. Heute ist jedoch ein Sinneswandel beobachtbar, eine Bereitschaft, den Kranken nicht mehr einfach zu belügen. Dennoch fällt eine noch weit verbreitete Zurückhaltung bei diesem Thema unter den Medizinern auf. Ihr wesentliches Argument dagegen, dem Kranken zu früh, zu schnell und zu klar die sogenannte Wahrheit zu sagen, besteht in ihrer Erfahrung, daß solche Mitteilungen den Lebenswillen enorm schwächen können. Der Kranke kann dazu getrieben werden, die Flinte ins Korn zu werfen und aufzugeben und eine Kurzschlußhandlung zu begehen. Das möchte und kann der Arzt nicht verantworten.

Darin liegt eine wichtige Erkenntnis:

Niemand kann es lange im Angesicht des Todes aushalten. Das ist z.B. eine der schlimmsten Qualen der zum Tode Verurteilten, daß sie lange im Angesicht des Todes aushalten müssen.

In dem Film 'Die letzten 16 Tage' gibt es eine schöne Szene, wo eine Ärztin mit dem Sterbenden spricht: "Die Wahrheit ist ein Weg, den wir gemeinsam gehen wollen".

Nur wenn einer mitgeht, ist es möglich, dem Tod von Zeit zu Zeit ins Angesicht zu schauen, gemeinsam. Aber dazwischen müssen Phasen der Hoffnung liegen, und in dieser Konfrontation mit dem Tod darf der einzelne nicht sich selbst überlassen sein.

Daher gilt: "Besser keine Wahrheit als eine Wahrheit, mit der der Kranke alleine gelassen wird!"

Beispiel:

Vor einer schweren Operation sollte ein Patient eine Einverständniserklärung unterschreiben, im

Hinblick auf mögliche Risiken und Folgen. Da er aber die ganzen Fachtermini nicht verstand, wollte er sich vorher noch die möglichen Konsequenzen der Operation erklären lassen. Darauf sagte der Arzt: "Wozu wollen Sie von mir noch eine Erklärung? Sie wissen doch wohl, daß Sie eine unheilbare Krankheit haben!"

Solche Wahrheit, vorgetragen in dieser Form, ist schlimmer als keine Wahrheit.

Zugegeben, es ist sehr schwierig, mit dem Kranken über dessen Zustand zu sprechen. Von daher ist die Behutsamkeit der Ärzte zum Teil zu verstehen.

Auf der anderen Seite spricht für die Wahrheit am Krankenbett, daß der Kranke oft das Ende ahnt, viele Signale sieht und wahrnimmt und daß für ihn die Unsicherheit quälender ist in manchen Situationen als die Gewißheit. Es entsteht eine Vertrauenskrise, die gegen jede Menschenwürde verstößt.

Wahrheit am Krankenbett mitzuteilen ist dennoch nur demjenigen ethisch erlaubt, der auch bereit ist, den Kranken zu begleiten. Deshalb darf nicht von vorne herein der Arzt damit behaftet werden, denn er kann den Patienten in der notwendigen Form nicht begleiten. Es ist das vielmehr eine Aufgabe für diejenigen, die mit dem Kranken enger umgehen, z.B. das Pflegeteam oder die Angehörigen.

Auch ist es einfacher, die Wahrheit 'en passant' zu sagen als auf einen Schlag dem Kranken frontal ins Gesicht.

So kann es für den Seelsorger eine gute Möglichkeit sein, wenn er den Kranken nicht direkt anschaut, sondern mit ihm in eine gemeinsame Richtung blickt oder wenn er mit ihm betet, z.B.: "Der Herr ist mein Hirt und müßt ich gehen in tiefer Schlucht, du bist bei mir". (Ps 21)

Auf diese Weise kann der Seelsorger den Tod ins Gespräch bringen, ohne direkt sagen zu müssen, ob er noch acht Tage oder zwei Wochen zu leben habe.

In diesen Bildern liegt genug Wahrheit und zugleich genug Raum für Hoffnung. Das Gebet ist eine Weise der Vermittlung von Wahrheit auf der Inhaltsebene, die zugleich in einem Klima der Solidarität auf der Beziehungsebene eingebettet ist. Ich trete gemeinsam mit dem Sterbenden vor Gott, in dessen Händen sein und mein Leben liegt. Darin halten wir beide der bitteren Wahrheit stand. Damit soll nicht gesagt werden, daß die Wahrheit über die Krankheit nur religiös verpackt werden muß, um sie erträglich zu machen. Es geht hier nur um eine Möglichkeit, mit dem Kranken mitzugehen und nicht einen einfachen, bequemen Weg zu finden.

9.53 Das Sakrament der Krankensalbung

Das Sakrament der Krankensalbung ist eine Art der Selbstverpflichtung der Kirche, bei einem Schwerkranken auszuhalten. Dieses Sakrament, das gerade in seiner Zeichensprache, Handauflegung und Salbung, tief im Lebensgefühl des Kranken korrespondiert, kann Kraft und Stärkung geben. Voraussetzung dafür ist, daß der Kranke fähig ist, über seinen Zustand vom Glauben her nachzudenken und daß es ihm nicht aufgedrängt oder übergestülpt wird.

Durch die nachkonziliare Ritenreform ist es gelungen, dem Sakrament den düsteren Charakter der 'letzten Ölung' zu nehmen, den es über Jahrhunderte hinweg hatte. Der Name wurde geändert, und es ist klar geworden, daß auch schon in der alten Kirche das eigentliche Sakrament des Sterbens die Wegzehrung war. Die Salbung ist das Krankensakrament, die Wegzehrung das Sterbesakrament.

Diese Auffassung von der Wegzehrung knüpft an antike Vorstellung an, wo der Sterbende auch Gaben mit auf den Weg bekommt.

Die Auflösung dieser verhängnisvollen Verklammerung von Salbung und Wegzehrung ist von großem Vorteil. Der Priester befindet sich somit nicht mehr in der Rolle des Todesboten. Auf diese Weise kann jetzt auch das Sakrament in Gemeinschaft gespendet und empfangen werden. Darin kommt die Solidarität der Leidensgefährten zum Ausdruck. Das Krankensakrament wird auch viel stärker als Feier der Krankensalbung verstanden, d.h. als ein tröstendes Sakrament.

Düstere Aspekte (Sünde, Schuld, Macht der Dämonen) sind in den neuen Texten weitgehend nicht mehr vorhanden.

Das alles ist sehr begrüßenswert und hat die Praxis sehr angeregt. Es gibt fast nur positive Berichte über die Möglichkeit, das Lebensende in gemeinsamen gottesdienstlichen Feiern mit den Kranken zu thematisieren, so lange sie dazu fähig sind. Damit werden sie Subjekte ihrer Zukunft und werden nicht vom Tod überrollt.

Die gesamte Reform ist jedoch nicht in jeder Beziehung befriedigend. Eine Gegenüberstellung von den Texten des neuen Ritus und Gesprächsäußerungen der Kranken zeigt, daß die Texte noch sehr verbesserungsbedürftig sind, wenn sie die Bewußtseinslage und die Bedürfnisse der Kranken treffen und artikulieren sollen. In den Gebeten herrscht noch zu viel biblizistischer und liturgischer Jargon vor. Die momentanen Bedürfnisse des Kranken werden dagegen noch viel zu wenig ausgesprochen, z.B. die Konflikte, in denen er mit sich selber steht, mit dem Bett, mit seinen Leidensgenossen und mit der Umgebung, die Ambivalenz zwischen Hoffnung und Angst, das Bedürfnis, angenommen, ernst genommen und verstanden zu werden. Die Sprache klingt zu sicher. Die Texte scheinen von sehr gesunden Leuten am Schreibtisch abgefaßt zu sein. Zu eindeutig und zu wenig behutsam sind die Deutemuster. Das breite Spektrum biblischer Erfahrung von Krankheit und Tod wird nicht ausgesprochen,

so z.B. die Gestalt von Zorn und Klage, die es auch als Sprachgester des Glaubens in der Bibel gibt. Die Glaubens- und Hoffnungshaltung wird im neuen Ritus zu dick aufgetragen. Dadurch entsteht eine Distanz zwischen dem, der die Gebete spricht und dem, der sie mitsprechen soll.

Auch die simple Übernahme der Strukturen eines Wortgottesdienstes ans Krankenbett ist noch zu liturgisch. Dabei wird das säkularisierte Milieu heutiger Krankenhäuser viel zu wenig beachtet. Die Freiheit des Kranken und die des Seelsorgers wird zu wenig respektiert.

Das ist jedoch kein Grund, nur zu klagen und den Ritus beiseite zu lassen sondern eher ein Ansporn zur Weiterarbeit. Neue Gebete und Texte müssen gesucht und erarbeitet werden, um so eine 'editio secunda' vorzubereiten.

9.54

Die Befähigung der Bezugspersonen der Kranken zur Begleitung Sterbender

Im Blickfeld des Seelsorgers darf nicht nur der Kranke selber stehen, sondern er muß sich auch den Angehörigen widmen, die sich gerade gegenüber dem Sterbenden wahnsinnig hilflos fühlen, weil sie die Kultur des Umgangs mit Sterbenden nicht mehr kennen.

1. Die Angehörigen sollen ermutigt werden, wenn es sich irgendwie ermöglichen läßt, den Sterbenden nach Hause zu holen.

Dazu ein Gedicht von Robert Paschke:

„Als der Würgegriff des Todes Dich schon erfaßt hatte
sagtest Du: „Ach, laß' mich halt daheim sterben!“
Aber ich war zu feige dazu.
Und so starbst Du
mir zu Liebe im Krankenhaus
nach wenigen Stunden.

Und Du hauchtest Deine Seele aus
still und wortlos
im Trubel der helfen wollenden Ärzte.
Und ich habe versäumt,
die letzten Stunden mit Dir,
Gefährtin meines Lebens,
allein zu sein, ganz allein -
Geliebte“.

Dieser Apell an den einzelnen, die Chance zu nutzen, mit dem, den er lieb hat, allein zu sein und selbst das Milieu zu gestalten, in dem der andere Abschied nimmt, bedarf eines öffentlichen und politischen Einsatzes:

2. Die Einrichtung von Sozialstationen bilden die Voraussetzung für die Möglichkeit ambulanter Betreuung von Sterbenskranken

Hier trägt auch der Krankenhausseelsorger ein Stück politische Verantwortung in der Öffentlichkeit.

3. Ein 3. Ansatzpunkt für den Seelsorger im Krankenhaus ist die Aufgabe, das Pfllegeteam im Umgang mit Sterbenskranken zu befähigen (Fortbildung), zu begleiten (Balintgruppen) und aufzufangen.

Besonders die Schwestern und Pfleger, die auf den sogenannten Intensivstationen arbeiten, müssen Möglichkeiten erhalten, die wahnsinnige Überforderung, in der sie täglich stehen, durchzuhalten. Denn trotz aller hervorragenden technischen Ausstattung der Intensivstationen sterben die Menschen weiter. Eine intensive Begleitung der hier Arbeitenden ist unerläßlich.

Sterbehilfe greift hier sehr viel weiter als nur zum Sterbenden hin, um ihm letztlich zu helfen.

10. Die Trauernden trösten

Dies ist das letzte Kapitel dieses Wintersemesters. Deshalb will ich noch einmal den praktisch-theologischen Argumentationsgang exemplarisch bewußt durchmachen.

Wie steigen wir in ein solches Thema ein? Weder historisch (Wie hat man früher getrauert?), noch normativ (Wie soll man richtig trauern?), sondern induktiv, d.h. bei unseren heutigen Erfahrungen, und praktisch, d.h. bei den Störungen, den Extremen, den Auffälligkeiten des Phänomens.

Dies ist ein praktischer Einstieg, weil in ihm bereits das Interesse der Überwindung der Störungen, d.h. das Interesse eines angemesseneren Handelns liegt: Kann ich bei mir und anderen von "gelungener" oder "mißlungener" Trauer sprechen?

10.1 Ausgangspunkt Praxis : Auffälligkeiten im heutigen Trauerverhalten

Es geht hier darum, Befremdliches im heutigen Trauergeschehen festzustellen:

was sehe ich bei den Interaktionspartnern des Trauergeschehens?

<u>Trauernde (Ich -Andere)</u>	<u>Pfarrer</u>
Tränen - tränenlos	Wortschwall -Wortlosigkeit
Tragen(nicht mehr) schwarze Kleidung	Wechsel : Berufsschule-Beerdigung
Kühl	Totschlagen mit theol. Formeln
Organisieren	Routinierter Tonfall
Aufwendige Beerdigung	Ärger über Harmonium
Erzählen die letzten Stadien der Krankheit	Kobige Friedhofswärter
"Leichenschmaus"	Bestatter sind geldgierig
Aufatmen	Witze kurz vorher
Selbstvorwürfe	
Gesellschl. Präsenz	
Zwist wegen Erbstreitigkeiten	
Fröhl. Verwandtentreffen	

Soweit die reinen Phänomene. Dabei drängen sich folgende Fragen auf: Wie kann ich sie verstehen? Wie soll ich sie deuten? Was haben sie mit dem Glauben zu tun? Welche Rolle kann hier das Evangelium spielen? Welche Bewältigungshilfe ist aus dem Glauben möglich? Welches helfende Geleit nach "Morgen"? Welche

Schwierigkeiten haben gerade die Seelsorger, solche Hilfe zu leisten, nachdem sie offensichtlich die Rolle des Bestatters, des "Zeremonienmeisters" nicht sehr mögen?

10.2 Trauer in humanwissenschaftlicher Perspektive

10.2.1 Was "ist" Trauer ?

Sieht man sich die Assoziationsketten an, so fällt auf, daß die Trauer ein zugleich intimes und öffentliches Phänomen darstellt, einerseits persönlich und unverwechselbar wie der Tote, den man beklagt, andererseits eigentümlich standardisiert, durch gesellschaftliche Trauermuster vorgeprägt. Ein weiteres Kennzeichen ist die emotionale Einfärbung. Trauer ist also, vorsichtig formuliert, eine auffallend vom Normalverhalten abweichende Gemütsverfassung, die gleichwohl in vorgegebenen sozialen Mustern verläuft. Sie stellt den Verlust einer geliebten Person (und mutatis mutandis auch einer geliebten Sache : Gliedmaß, Wohnung, Kindheit) dar und wird von den Humanwissenschaften unterschiedlich interpretiert:

- von der psychoanalytischen Theorie als eine Analogie zur Depression(vorgebildet und erstmals zu bewältigen in der Ablösung des Kindes von der Mutter)
- von der Stress-und Krisentheorie in Analogie zu anderen Stress-situationen (wie z.B. Überschwemmungen, wobei generalisierend beschrieben werden kann, wie Einzelne und Gruppen sich in solchen Krisensituationen benehmen)
- von der psychosomatischen Medizin als eine Art Krankheit (Abmagerung, Schlaflosigkeit, Antriebsarmut wie bei einer verschleppten Grippe),
- von der Soziologie als Statusübergang mit allen dazugehörigen Versuchen zur Reorganisation der sozialen Bezüge, des Rollenhaushalts.

Jede dieser Wissenschaften geht also unter anderem Aspekt an die Trauer heran, hellt anderen Dimensionen der Trauer auf, so daß uns in der Pastoraltheologie nur übrig bleibt, in einer Art integrativer Zusammenschau uns die Voraussetzungen dafür anzueignen, daß wir dem Auftrag von Römer 12, 15 entsprechen können: Weint mit den Weinenden.

10.22 Phasen des Trauerprozesses

Wie beim Sterben lassen sich bei der Trauer einige Hauptphasen unterscheiden (die beim Tod eines nahestehenden Menschen zu beachten sind).

(1) Die Phase des Schocks

Sie dauert meist nur einige Stunden, während deren die Trauernden wie versteinert sind. Sie haben oft eigentümliche Beschwerden: Würgen im Hals, Leibschmerzen, können nicht weinen. Diese Phase entspricht der Phase des Nichtwahrhabenwollens bei den Sterbenden. Insbesondere bei Kindern lassen sich ausgeprägte Verleugnermanöver beobachten, wenn etwa kleine Kinder auf die Todesnachricht hin einfach wie unbeteiligt weiterspielen.

(2) Die kontrollierte Phase

Sie bezeichnet den Zeitraum zwischen dem Eintreten der Todesnachricht und dem Ende der Beerdigung; hier sind die Emotionen überdeckt und kontrolliert durch die Fülle der äußeren Erledigungen (Zeitung, Pfarrer, Familie, Gäste, Bestattungsinstitut). Diese äußere Aktivität fängt den Schock auf und hält die Emotionen unter Kontrolle.

(3) Die regressive Phase

Unter einer "Re-gression" versteht man in der Psychologie den Rückschritt oder Rückzug auf einfachere Formen der ICH-Organisation und den Verzicht auf die normalen sozialen Belastungen und Verpflichtungen. Auf die kontrollierte Phase folgt eine Zeit der Bedürftigkeit nach Schonung, die von den einzelnen Gesellschaften unterschiedlich lang angesetzt wird (1 Monat bis 1 Jahr). In dieser Zeit äußert sich die Regression in zwei paradoxen Formen: manche Trauernde zeigen deutlich das Bedürfnis mitzusterben, bei anderen manifestiert sich ein extremer Überlebenswille. Zur Symptomatik der ersten Gruppe gehört: Apathie, Appetitlosigkeit, Einsamkeit, Erkrankungen (kleiner Tod, symbolischer Tod). Insbesondere ist die Sterblichkeitsrate bei Witwen in diesem Zeitraum erstaunlich groß. Zur Symptomatik der zweiten Gruppe gehört: infantiler Anspruch auf Zuwendung, Mitleid, Geduld des Zuhörens, "bei mir sein"; man kann auch eine Regression in die orale Phase beobachten, eine Tendenz viel zu essen (Totenmahlzeit, Kummer-speck).

(4) Die adaptive Phase

Darunter verstehen wir den zeitlichen Abschnitt, in dem sich der Trauernde langsam wieder an die Normalverhältnisse anpaßt. An die Stelle der reinen ICH-Erhaltung mit Hilfe der regressiven Mechanismen tritt nun ein neues konstruktives Verhältnis zur Umwelt. Die Trauerkleider werden abgelegt; man geht neue Sozialbeziehungen ein (denkt wieder ans Heiraten). Dies geht meist mit einer Identifikation mit den positiven Seiten und Aufgaben des Toten einher. Insofern sind das Erinnern und die Identifikation ein wichtiger Mechanismus der Trauerbewältigung: man macht sich von dem Verstorbenen frei, ohne ihn doch zu verlieren, und gewinnt so das psychische Gleichgewicht und den Lebenswillen neu zurück.

Zusammenfassend läßt sich also die Trauer als ein Prozeß, eine Folge von seelischen Zuständen beschreiben.

10.23 Gesellschaftliche Behinderungen von Trauer heute

Wie wir bereits entdeckten, ist das Trauerverhalten eigentümlich kulturell-gesellschaftlich vorprogrammiert. Die Gesellschaft erspart dem Trauernden auf diese Weise die schwierige Frage, wie man den Toten "angemessen" betrauert, ob man ihm "genug" liebe, ihm nicht noch mehr "schuldig" sei usw. Sie stellt aber nicht nur solche Verhaltensmuster bereit, sondern entwickelt auch zugehörige Deutungsmuster des Todes; sie sagt dem Trauernden nicht nur, wie er sich beim Todesfall verhalten muß, sondern auch, was er vom Tode zu halten habe.

Genauer: in allen alten Kulturen sagte sie ihm dies; es scheint ein Charakteristikum der modernen, nachindustriellen Gesellschaft, daß sie dies nicht mehr schafft, mit anderen Worten, daß sie den Einzelnen hier im Stich läßt. Dieses Phänomen meinen prominente Kulturkritiker mit den Stichworten: "Verdrängung des Todes" aus dem öffentlichen Bewußtsein oder mit der "Unfähigkeit zu trauern" (Mitscherlich).

In beiden Begriffen schwingt ein Unterton des Vorwurfs mit, den wir vielleicht eliminieren können, wenn wir (mit Zulehner)sprechen von:

(a) Privatisierung der Trauer

Unsere differenzierte Gesellschaft ist ja aus der Arbeitsteilung und Funktionalisierung der menschlichen Beziehungen entstanden; entsprechend unterscheidet sie zwi-

schen primär- und Sekundärbeziehungen und betrachtet im Todesfall nur die Störung des Sekundärsystems als ihre Aufgabe :

- Ersatz des Funktionsträgers durch einen anderen
- Bestattungsformalitäten
- Eigentums- und Erbrecht (Steuer!).

Die Bewältigung des Verlusts innerhalb des betroffenen Primärsystems (z.B. der Ehe/Familie), die tiefe Irritation der Gefühlswelt der unmittelbaren Bezugspartner dadurch, daß jahrzehntelang eingespurte Gefühle und Handlungen schlagartig ihren Adressaten verlieren und unerwidert ins Leere gehen, tangiert die Gesellschaft nicht; entsprechend ist sie nur in der Schockphase und kontrollierten Phase helfend präsent, während sie die Überwindung regressiver und adaptiver Phasen dem einzelnen überläßt; und entsprechend läßt sie dem Einzelnen auch in der Deutung dieses Ereignisses freie Hand: der weltanschauliche Pluralismus reproduziert sich in der Vielzahl der Todesbilder unserer Gesellschaft, wie sie

- in philosophischen Richtungen (idealistisch, existenzialistisch, marxistisch)
- in der Literatur (Milke, Bann, Sartre, Beauvoir, Handtke, Kaschnitz, Frisch)
- und in den religionsdemoskopischen Umfragen zutage treten.

Es gibt kein gemeingesellschaftliches Todesverständnis mehr, wie in der vorindustriellen, durch weltanschauliche Monopolstellung der Kirche geprägten christlichen Gesellschaft.

(b) Reduzierte Todeserfahrung

Die Hilflosigkeit der Trauernden verschärft sich, weil sie aufgrund der gewandelten Sozialverhältnisse im Laufe eines Lebens nur wenig Erfahrungen für einen Prozeß des Trauerns sammeln konnten.

Ursachen:

- Rückgang der Kindersterblichkeit
- Auflösung der Großfamilie, seit Haushaltsführung nur mehr außerhäusliche Aktivitäten (Beruf, Schule) sitzt
- Institutionalisierung und Ghettoisierung des Todes in Krankenhäusern, Pflegeheimen, Zentralfriedhöfen, Bestattungsinstituten.

Der Tod verschwindet aus dem Alltagsbewußtsein, man denkt

nicht an ihn, hat nicht einmal mehr Furcht vor ihm, ist entsprechend völlig ratlos und unsicher, wenn er dann plötzlich doch im unmittelbaren (jetzt so viel enger und emotional anspruchsvoller gewordenen) Primärbereich zuschlägt.

Von daher erklärt sich die verblüffende Bereitschaft auch der distanzierten Kirchenmitglieder, die kirchliche Beerdigung in Anspruch zu nehmen (91 % in Österreich; 95 % d. Protestanten in der BRD): es gibt überhaupt kein kirchliches Angebot, nach dem eine größere Nachfrage bestünde. Wie hilflos muß der moderne (ansonsten so gern aufgeklärt und kirchenkritisch sich gebende) Mensch gegenüber dem Tod sein, daß er hier so kirchlich bleibt!

Umgekehrt: wie muß die Kirche wach und selbstkritisch sein, ehe sie derlei Erwartungen nachkommt! Wie ernst muß sie sich nach dieser humanwissenschaftlichen Ist-Situationstheologisch auf den Anspruch der Überlieferung, ihren zentralen Auftrag besinnen, will sie nicht nur vorübergründige Bedürfnisse befriedigen, sondern aus der Substanz und Mitte ihres Glaubens zur Bewältigung des Todes helfen!

10.24 Zusammenfassung des humanwissenschaftlichen Befundes

Die humanwissenschaftliche Perspektive hat uns nicht nur eine erste Deutung unserer vorwissenschaftlichen Beobachtungen geliefert. Sie präzisiert auch die Anfragen, die wir an theologische Überlieferung zu stellen haben und bestimmt das Niveau einer akzeptablen Antwort: Alle theologischen Auskünfte im Zusammenhang mit der Trauerbewältigung sind daran zu messen

(1) ob sie den Krisencharakter der Trauer ernst nehmen, d.h. die Identitätskrise, in die Trauernde stürzen, weil ihre Beziehungen elementar gestört werden.

Als Krise ist die Trauer immer eine Gefährdung des Menschen und schon deshalb ist er der Seelsorge bedürftig, nicht erst wegen der Gefahr des Glaubensverlustes, sondern schon deshalb, weil Jesus wie es im 4. Kanon heißt, gekommen ist, den Gefangenen die Freiheit, den Armen die Frohe Botschaft und den Traurigen die Freude zu bringen.

Der Trauernde als solcher ist der Seelsorge anbefohlen, gleichgültig, ob er durch seinen Trauerfall im Glauben

- angefochten ist oder nicht, oder ob er überhaupt glaubt.
- (2) ob sie sich auf den Prozeß der Trauer einlassen
Es ist nicht ohne weiteres ein Zeichen christlicher Haltung, wenn jemand wenig trauert, und es ist nicht Sache der Kirche, ihn dazu zu bringen - denn dies könnte auch Symptom einer weitverbreiteten Zeitkrankheit sein: der Unfähigkeit zu trauern. Vielmehr ist es die Sache kirchlicher Trauerhilfe, die richtige, tiefe konstruktive Trauerarbeit zu fördern. Humanwissenschaftlich ist es sehr plausibel, daß der Auftrag der Kirche darin besteht, "mit den Weinenden zu weinen" (Röm 12,15), d.h. ihnen Mut zu machen, sich in den Prozeß der Trauer einzulassen in der Hoffnung, darin nicht unterzugehen, weil Gott getreu ist, d.h. zu seinem Bund steht.
- Die Kirche hat die Aufgabe, dem Trauernden zu helfen, daß er richtig trauern kann, d.h. dem Trauerprozeß nicht ausweicht, sondern ihn tief durchmacht und darin reift, als Mensch wacher und dankbarer seine Tage verbringt, weil er Gottes Treue erfahren durfte und durch sie zu einer neuen **Selbständigkeit** und inneren Freiheit fand. Denn das ist Gottes Wille: daß wir das Leben haben, und zwar in Fülle. Gute Trauerarbeit ist Gottes Wille.
- (3) ob sie die Ambivalenz des Todes aushalten und gerade so zu bestehen helfen kann. Die Gefühlsambivalenz heutiger Trauernder (Gefühle des Trennungsschmerzes und der Erleichterung, der Liebe und der Verbitterung) und die Deutungsambivalenz heutiger Todesbilder in der Gesellschaft korrespondiert der Vielschichtigkeit und dem Realismus, mit dem die Offenbarungsschriften den Tod sehen - auch nach Ostern.
- Ambivalenz aushalten heißt: vor dem Geheimnis verstummen können; aber nicht, um in dieser Ambivalenz und Vieldeutigkeit aufzugehen, sondern aus der Not der Ambivalenz befreien, d.h. die Hoffnung der Auferstehung angesichts des Todes hochzuhalten und so zu einer neuen "Klärung der Situation" beizutragen.
- Die Kirche ist nicht nur deshalb und solange zuständig, als sie etwas Trostreiches zu sagen hat, sondern auch noch und gerade dort, wo allen das Wort im Halse stecken

bleibt, (hoffentlich) auch dem Pfarrer: dort wird wieder jener unersetzliche Dienst des "Beistandes" gefordert, der aus sich das überzeugendste Zeugnis der Treue Gottes zu uns ist: "Ich bin da" (Ex 3,14).

10.3

Trauer in theologischer Perspektive

Wenden wir uns von hier aus der kirchlich-christlichen Überlieferung zu, so machen wir eine **merkwürdige** Beobachtung: hier ist erstaunlich wenig von den Trauernden und erstaunlich viel von den Toten die Rede.

Bezogen auf die heutige, lebendige kirchliche Praxis: für wen halten wir das Requiem - für den Toten oder für die Trauernden? Für wen feiern wir Allerseelen: für die armen Seelen oder für die Angehörigen?

Die Antwort ist eindeutig: das Sterbeamt ist für den Verstorbenen; nur als Nebenthema (in einer Fürbitte etwa) kommen auch die Trauernden zur Sprache. Dieser Akzent durchzieht die ganze Geschichte kirchlicher Trauerkultur: sie ist am Schicksal der Toten weitaus mehr interessiert als am Geschick der Trauernden: das beweisen die ältesten Paulus-Briefe (1Thess 4,13; 1 Kor 15), die Frühgeschichte christlicher Liturgie und Kunst (Taufe, Totenkult), die Totenfrömmigkeit des Frühmittelalters (Cluny) und des Hochmittelalters (Arme Seelen, Ablaßfrömmigkeit), die Geschichte des Kirchenvermögens (Stiftungen "um der Seele Seligkeit willen", Meistipendienwesen, kirchlicher Grundbesitz bis heute). Gerade aber dieser manifeste Zusammenhang von Tod und Geld läßt erkennen, daß nicht alles in der kirchlichen Überlieferung verbindlicher Ausdruck des von Jesus übernommenen Auftrags ist, daß wir also der historisch-kritischen Methode bedürfen, um die vielfältigen Überprägungen und Übermalungen abzutragen und auf dem Grund der vielen kirchlichen Traditionen die echte authentische Überlieferung zu entdecken und an ihr das heutige Handeln der Kirche im Umfeld des Todes zu orientieren.

Liegt also eine Chance der Reform kirchlicher Trauerpraxis darin, uns weniger um die Toten und mehr um die Trauernden zu kümmern - entsprechend dem Wort Jesu: "Laßt die Toten die Toten begraben" (Mt 8,22) und Pauli: "Weint mit den Weinenden" (Röm 12,15)?

Ich muß gestehen, daß ich lange in diese Richtung gedacht habe und daß mich erst die Hinweise auf W. Benjamin bei J.B. Metz und H. Peukert das auffällige Interesse der christlichen Überlieferung an den Toten richtig würdigen ließen. Im Jahr 1937 entwickelte W. Benjamin und M. Horkheimer in einem eher privaten Briefwechsel die im Marxismus ungelöste Frage nach den Opfern des Befreiungskampfes, ob das Unrecht, das ihnen widerfahren ist, ihre Leidensgeschichte, abgeschlossen oder offen ist. Hier hatte Horkheimer entschieden folgende Meinung vertreten: "Die Vorstellung, daß die Geschichte noch offen sei, ist idealistisch, das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen, die Erschlagenen sind wirklich erschlagen." (Peukert 248) Weiter schreibt nun Peukert: "Damit spricht Horkheimer eine Grundüberzeugung aus, die er in jenen Jahren mehrfach geäußert hat: 'Was den Menschen die untergegangen sind, geschehen ist, heilt keine Zukunft mehr, sie werden niemals aufgerufen, um in der Ewigkeit beglückt zu werden, Natur und Gesellschaft haben ihr Werk an ihnen getan und die Vorstellung des jüngsten Gerichts, in welcher die unendliche Sehnsucht von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet nur einen Überrest des primitiven Denkens, das die wichtige Rolle der Menschen in der Naturgeschichte verkennt und das Universum vermenschlicht.' Horkheimer betont zwar: 'Alle diese Wünsche nach Ewigkeit und vor allem nach dem Eintritt der universalen Gerechtigkeit und Güte sind dem materialistischen Denker mit dem religiösen im Gegensatz zur Stumpfheit der positivischen Haltung gemein, in beiden lebt diese Sehnsucht nach universaler Gerechtigkeit im Marxisten und Christen im Unterschied zum Stumpfsinn der Positivisten. Wenn dieser aber, der religiöse Denker, sich bei dem Gedanken, der Wunsch sei ohnehin erfüllt, beruhigt, so ist jener, der Marxist, von dem grenzenlosen Gefühl der Verlassenheit des Menschen durchdrungen, das die einzig wahre Antwort auf die unmögliche Hoffnung ist.' Benjamin antwortet auf den Brief Horkheimers zunächst ausweichend, betont aber: 'Sehr bedeutsam ist für mich Ihr Exkurs über das abgeschlossene oder offene Werk der Vergangenheit.'

Es ist denkbar, daß Benjamin sich erst durch die Debatte mit Horkheimer des Sprengstoffs bewußt wurde, der in seinem Gedanken von der Unabgeschlossenheit des Vergangenen liegt; jedenfalls führt von diesen Überlegungen ein gerader Weg zur letz-

ten vollendeten Arbeit von Benjamin in den Thesen von dem Begriff der Geschichte, die gewöhnlich als geschichtsphilosophische Thesen bezeichnet werden; dort ist dann nicht mehr vom Kulturgut oder vom Werk der Vergangenheit die Rede, das offen oder abgeschlossen ist, sondern vom Vergangenen und Gewesenen und schließlich einfach von den Toten - was ist mit den Toten?"

Darum können wir nicht einfach über die Toten hinweg zur Tagesordnung übergehen, wir können nicht dem gegenwärtigen Leben Sinn zusprechen, wenn wir ihnen den Toten versagen. Was wäre das für ein Sinn, der nur den jeweils Lebenden gilt oder nur in Zukunft zu finden ist, der nicht wirklich allen gilt, die nach Licht in dieser Welt der Dunkelheit gesucht haben?

Kamphaus greift diese Überlegungen in einer Meditation auf und schreibt: "Die kommenden Geschlechter in Ehren, aber was ist mit den Vergangenen? Gehören sie nicht zu uns? Wir selbst werden bald zu ihnen gehören!"

Was ist mit den 75 Milliarden Menschen, die bisher auf der Erde gelbt haben, was ist mit den 75 Milliarden Toten, nicht nur mit Sokrates und Plato, mit Augustinus und Kopernikus, mit Mozart und mit Goethe und all deren Namen sich in das Gedächtnis der Menschen eingepreßt haben, sondern was ist mit den vielen, die spurlos verschwunden sind, deren Namen in keinem Lexikon stehen? Was ist mit denen, die vom Tode überfallen worden sind, bevor sie bedacht haben, was aus ihrem Leben hätte werden können? Was ist mit denen, die einfach liquidiert wurden, die für nichts und wieder nichts gestorben sind, Kriegsoffer, Verkehrsoffer, Opfer der Gesellschaft? Was ist mit ihnen? Und - einen Gedanken von Benjamin aufgreifend - kann das Glück der Enkel über das Leid der Väter und Mütter hinwegtrösten?

Hier lassen uns die sozialen Botschaften der neuen Ideologien oder Konzepte im Stich. Sie lassen die Toten im Stich und erweisen sich gerade dadurch als unsozial. Kein gesellschaftlicher oder sozialer Fortschritt gibt den Toten Sinn! Was ist das aber für eine Gesellschaft, die Millionen und aber Millionen von ihren Verheißungen ausschließt, die auf dem Rücken der Toten, gar auf dem Rücken derer, die für sie geopfert wurden, ihr Glück genießen will? Ist das der verheißene Fortschritt an Menschlichkeit oder schreitet hier nicht im Vergessen der Toten die Unmenschlichkeit fort? Schwindet nicht mit dem Sinn für die Toten der Sinn für das

Leben ? " (Kamphaus 8 - 10)

Im Hintergrund von dem, was hier Kamphaus ausfaltet, steht ein von Peukert referiertes Gedankenexperiment des kanadischen Philosophen Chr. Leonhardt: " Grob gesehen kann man die Geschichte der Menschheit idealtypisch in drei Gruppen einteilen: das eine ist die Vorwelt, die vor mir liegt; das andere ist die Mitwelt und das dritte ist die Nachwelt. Alle evolutionistischen und alle vom Fortschrittsdenken durchlebten Geschichtskonzepte haben ja das Gefühl, das sei eine aufsteigende Treppe. Die Mittleren stehen auf der Vorwelt und die Nachwelt wird auf der Mitwelt stehen. "

Charakterisiert Peukert nun diesen Ansatz Leonhardts so: " Das Problem ist dann folgendes : innerhalb dieser Stufen ist die Stellung der Unterdrückten zunächst einmal am wenigsten problematisch. Sie haben niemandem etwas zu verdanken, sondern sie arbeiten für die bessere Zukunft ihrer Kinder. Die Früchte ihrer Arbeit empfängt die Generation derjenigen, die jetzt mit mehr Bewußtsein für die historische Dimension des Freiheitskampfes, für die eigene Freiheit und damit für die Freiheit der Nachfahren kämpfen. Die Mitwelt, sie kann ihren Dank gegenüber der Vorwelt dadurch erstaten, daß sie für die Nachwelt das Glück erarbeitet. Was aber ist das Schicksal der Nachwelt? Der Definition nach ist diese Generation befreit; sie hat den glücklichen Endzustand erreicht; ihre Mitglieder können untereinander in vollkommener Freiheit und Solidarität miteinander leben. Wie aber ist ihr Verhältnis zu den vorausgegangenen Generationen zu bestimmen. Sie muß doch in dem Bewußtsein leben, daß sie ihnen, den Unterdrückten, den Opfern des vorangegangenen Befreiungsprozesses alles schuldet; von ihnen hat sie alles geerbt und lebt nun auf deren Kosten. Das Glück der Lebenden besteht also in der Ausplünderung der Toten. Ist Glück unter diesen Voraussetzungen überhaupt denkbar? Ist für dieses Glück nicht Voraussetzung, daß das Unglück der Vorausgegangenen vergessen wird? Können die also nur glücklich werden, indem sie die Vorgeschichte verdrängen ?

wenn aber diese welthistorische Bewußtlosigkeit die Voraussetzung dafür ist, daß man glücklich leben kann - ist das Leben dieser Menschen dann nicht unmenschlich?

Wie kann man aber andererseits die endgültige, nicht revidierbare Verlorenheit der Opfer des geschichtlichen Vorgangs, dem man sich selbst verdankt, in Erinnerung behalten und dann noch glücklich sein?

Hier liegt - das kann man recht deutlich spüren - ein Paradox vom Glück vor, wenn man Glück verstanden und erkämpft hat als ein Glück für alle und nicht als privatistisches Glück.

Diese Vorstellung, daß Glück nur für alle oder für niemanden ist, ist ja wohl dem christlichen Gedankengut so inhärent wie dem marxistischen. Horkheimer sagt dazu: "Der Gedanke, daß die Gebete der Verlorenen in höchster Not, daß die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Seele sterben müssen, daß die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und daß die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuer. Ist die Konsequenz von alledem nicht Verzweiflung ? " Peukert fährt fort: " Tatsächlich ist hier der äußerste Punkt der Verzweiflung erreicht, und wenn Verzweiflung nicht tötet, ist es der Punkt einer untröstlichen Trauer. " (Peukert 280)

Es ist das Verdienst von J.B. Metz und H. Peukert, von hierher einen neuen Interpretationsschlüssel gefunden zu haben zur Interpretation christlich - kirchlichen Trauerverhaltens: daß es sich also hier bei der kirchlichen Trauerhilfe nicht nur um ein sozialtherapeutisches Dämpfen des Schmerzes handelt, sondern daß es hier um viel zentraleres geht: das Bekenntnis zu einer universalen Hoffnung, aus der auch die Toten nicht ausgeschlossen sind.

Kirchliche Trauerhilfe begnügt sich nicht mit der Zuwendung zu den Trauernden, sondern tröstet die Trauernden durch ihre Zuwendung zu den Toten. Diese Zuwendung zu den Toten aber weiß sie begründet im Glauben daran, daß Gott ein Gott der Lebenden und der Toten ist und daß Tote und Lebende zusammen in eine Gemeinschaft der Heiligen gehören.

10.31 Das biblische Bekenntnis zum Gott der Lebenden und der Toten Aus der Kenntnis der Entwicklung des biblischen Gottesbildes ist sicherlich bekannt, daß es absolut nicht selbstverständlich ist, daß Gott ein Gott der Lebenden und der Toten ist. Auch in der biblischen Tradition ist Gott Jahrhunderte lang fast ein Jahrtausend, ein Gott der Lebenden und ein Gott des Volkes Israel. Erst allmählich in relativ späten Stufen setzt sich durch, daß Gott eben ein Gott der Lebenden und der Toten ist, ein Gott Israels und der Völker.

Dieser Glaube hat religionsgeschichtlich verschiedene Wurzeln

und wird deshalb inhaltlich erst präzisiert, wenn man die unterschiedlichen Aussageintentionen erfaßt:

- (1) Die Toten sind nicht Gott (wie in den Ahnenkulturen).

Einer ist Gott allein.

Altisrael kennt keinen Einfluß der Toten auf die Lebenden, deshalb auch keine Totenkult (im Gegensatz zur heidnischen Umwelt, wo die Toten die Lebenden beherrschten; deshalb werden die Toten "unrein" erklärt).

Der Glaube an den Gott der Lebenden befreit Israel von Mystifizierung des Todes und der Toten und dies führt Jesus fort : "Laß die Toten ihre Toten begraben. Du folge mir " (Lk 9,57 -60). Bestattung ist eine Liebespflicht - sonst nichts . (Tobias).

- (2) Die Macht Jahwes endet nicht an der Grenze des Todes, die Frevler entkommen ihm nicht: " Brächen sie durch die Unterwelt- meine Hand faßt sie auch dort." (Amos 9,2) und in Gebetsform dann aufgegriffen: " Und liefe ich in die Unterwelt, siehe auch da bis' du." (Ps 139, 8).

Der Glaube an die Macht Gottes auch über den Tod hinaus ist zuerst Ausdruck des Glaubens an die Gerechtigkeit Gottes, der seine Gerechtigkeit auch dort entfalten kann, wo unsere Gerechtigkeit ein Ende hat.

- (3) Die Treue Gottes gegenüber den Gerechten, denen die zu ihm gehören, hält sich durch, auch wenn der Gerechte äußerlich vernichtet wird. Gott erweist sich noch im Untergang als der Retter derer, die untergehen.

Dies ist die jüngste und schwierigste Ebene der Überzeugung; sie bildet sich im Grunde erst in der Betrachtung des Prophetenschicksals heraus und wird auch erst mit dem Auftreten der Propheten thematisiert. Der Prophet, der die Treue Gottes predigt und bedingungslos im Namen Gottes für die Gerechtigkeit unter den Menschen, für volle Solidarität unter den Menschen eintritt, von dem erlebt die Hörerschaft, denen er predigt, daß er selber dabei untergeht, daß sich Gott ihm gegenüber nicht als treuer und gerechter Gott erweist, weil er ihn fallen läßt. Gerade weil er auf die Treue Gottes gesetzt hat, wird er zum Ärgernis, zur Anfechtung.

Die Frage nach dem Schicksal der Propheten wird somit zur Frage, wer denn Gott ist, was denn diese Wirklichkeit ist, die man Gott nennen darf? Diese Frage wird etwa in den Gottesknechtsbüchern mit einer offenen Paradoxie beantwortet: das Elend des Untergangs wird in keiner Wei-

se bestritten, im Angesichts dieses Elends aber wird behauptet, daß Gott den im Elend rettet, die rettende Macht Gottes wird proklamiert. Dies wird auch auf das Volk insgesamt bezogen, das im Elend ist; beispielsweise in Ez 37, 1-14, wo das Volk ein Gräberfeld ist, d.h. ausgeplündert und verschleppt ins Exil. Gott erweist sich dadurch als Gott, daß er dieses Volk durch seinen Geist im Fleisch auferstehen läßt.

In dieser Linie stehen auch, wobei mir das realistische Anerkennen des Untergangs außerordentlich wichtig erscheint, die Passionsberichte der Evangelien, deuten sie das Geschick Jesu. Einerseits wird hier minutiös der Untergang dessen beschrieben, der für die Sache Gottes und bedingungslos für die Sache der Menschen, auch der Schuldigen, eingetreten ist und andererseits verstehen die Passionsberichte dies nicht als Widerlegung der von Jesus gelebten Solidarität mit Gott und den Menschen, sondern als Bestätigung wider den Augenschein; sie bezeugen, daß Gott diesen Jesus nicht im Tod belassen hat, sondern ihm treu geblieben ist, und ihn als Erstgeborenen seiner Brüder in die Herrlichkeit erhöht hat. Dies ist das durchgängige Bekenntnis: indem er diesen Jesus erweckt hat, erweist er sich als die Macht, die noch im Tod zu retten vermag und ermutigt uns, den Jüngerkreis, die Gemeinde, im Stil Jesu bedingungslos und ohne Angst um das Überleben, Gott als rettende Wirklichkeit für alle zu behaupten in unserem Bekenntnis und in unserem Handeln.

Jesus ist nicht für sich gestorben, und er ist auch nicht für sich auferweckt worden - das ist die früheste Bekenntnisformel, das ist das Prinzip. Er ist gestorben um unserer Sünde willen und auferweckt worden um unserer Rechtfertigung willen, heißt es im Römerbrief. D.h. Das, was er an ihm getan hat, darin ist etwas an uns geschehen. Ob wir leben oder ob wir sterben, das wird dann unwichtig, wir gehören ihm und sind durch ihn in Gott aufgehoben.

In dieser Linie sieht die christliche Überlieferung den Tod der Christen; den Tod des Stephanus, der im Untergang den Himmel offen sieht oder bei Paulus ganz ausdrücklich das Bekenntnis 1 Kor 15: Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden, dann war unsere ganze Predigt leer und eurer Glaube ist

nichtig. Dann seid ihr noch in euren Sünden, die Entschlafenen alle sind verloren und wir sind die bejammerntwertesten aller Menschen. Wenn Tote nicht erweckt werden, dann Brüder dann laßt uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben.

Gottes rettendes Handeln umgreift Lebende und Tote. Jesu Leidensgeschichte aber auch die aller Menschen ist dann bei Gott aufgehoben; keiner ist umsonst gestorben.

In diesem Sinn interpretiert auch das Hoffnungspapier der Synode die Auferstehung des Fleisches, die Auferstehung der Toten: " Das Hoffnungswort von der Auferstehung der Toten, das sich um dieses österliche Geschehen um Jesus gründet, spricht von einer Zukunft für alle, für die Lebenden und für die Toten; gerade weil es von einer Zukunft für die Toten spricht, davon, daß die längst vergessenen unvergeßlich sind im Gedanken des lebendigen Gottes, spricht dieses Hoffnungswort von einer wahrhaft menschlichen Zukunft, einer Zukunft, die nicht immer wieder von den Wogen einer anonymen Evolution überrollt wird. Gerade weil es von einer Zukunft für die Toten spricht, spricht es ein Wort der Gerechtigkeit, ein Wort des Widerstandes gegen jeden Versuch, den immer ersehnten und gesuchten Sinn menschlichen Lebens einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die jeweils kommenden, die durchgekommenen, gewissermaßen für die glücklicheren Endsieger und Nutznießer unserer Geschichte zu revidieren."

10.32 Die kirchliche Praxis der Gemeinschaft der Heiligen
Kirchliche Praxis der Gemeinschaft der Heiligen ist die Grundgestalt kirchlicher Trauerhilfe.

Weil man sich in der christlichen Gemeinde unbefangen der Toten erinnert, bedarf es keiner expliziten Zuwendung zu den Trauernden, sie werden getröstet, d.h. zu einer angemessenen Trauerarbeit angeleitet, indem sie in dies Totengedenken der Gemeinde, das konstitutiv ist für die neue Gerechtigkeit, das Kommen des Reiches, das mit Christus angebrochen ist, einbezogen werden

Von daher versteht sich die Nähe von Eucharistie zu den Friedhöfen, das Motiv des Totengedenkens in jeder Eucharistiefeyer, das Christusbild vom guten Hirten, das ja immer in der alten Kirche als ein Auferstehungsbild gesehen wird, woer die weidet, die längst in den Frieden eingegangen sind, wo ihm keiner mehr die Schafe aus seiner Hand entreißen kann.

Von daher wird also die frühkirchliche Totenfrömmigkeit sichtbar als ein Ausdruck der Gemeinschaft der Heiligen. Erinnern möchte in diesem Zusammenhang etwa auch an die Bilder an die Fresken von Ravenna, diese unglaublich schreitenden Chöre der Heiligen ganz eng und selbstverständlich in der Eucharistiefeyer mit den Lebenden zusammen; darin wird Trauerarbeit geleistet, da ist Zuwendung zum einzelnen gar nicht nötig, sie geschieht durch das ganze.

Weil hier, im Herzen der Eucharistiefeyer, die Fürbitte für die Toten im Gedächtnis des Todes Christi fest verwurzelt ist, versteht sich auch, daß die degenerierende mittelalterliche Totenfrömmigkeit sozusagen die Eucharistiefeyer aus den Angeln heben konnte: zur Winkelmesse und zur Finanzierungsquelle für Klosteranlagen mißraten lassen konnte.

Seit Cluny nämlich wurde die Solidarität mit den Toten einseitig in Richtung einer Fürbitte für die Toten gedrängt, die Unterscheidung zwischen Allerheiligen und Allerseelen in die kirchliche Frömmigkeit eingeführt. Damit wurden fragwürdige Investitionen in die Rettung einer "Armen Seele" angeregt, die die Reformation mit auslösen (vgl. Ablasshandel!) und (doppelt schade!) in der Zeit der Gegenreformation geradezu zum Charakteristikum katholischen Glaubens hochstilisiert werden.

Aber unter dem Aspekt der Trauerbewältigung selbst hier festzuhalten: Das Armeseelenbrauchtum wird zur spezifischen Gestalt kirchlicher Hilfe für Trauernde!

- Kein Gang zur Kirche, ohne auch auf den Kirchhof zu den Gräbern: zugleich Anerkennung des Todes wie Gespräch mit den Toten!
- Kein Abend- oder Tischgebet ohne Fürbitte für die Armen Seelen: zugleich Erinnerung an den Toten, Abbitte, Geständnis offener Schuld.
- Im Ablassgebet wird eine nachträgliche Versöhnung mit den Toten offengehalten.
- Zur Beerdigung hinzu tritt außer dem Requiem das 6-Wochenamt und Jahresgedächtnis, das gerade die regressive Phase strukturiert und den Trauernden aus seiner Isolation holt.
- Indem der Verstorbene und sein jenseitiges Schicksal in den Vordergrund des Bewußtseins gerückt wird, wird verhindert, daß der Trauernde sich mit sich selbst beschäftigt, d.h. in einer perspektivelosen Besessenheit durch den eigenen Schmerz versinkt.

10.4 Basisaxiom christlicher Trauerhilfe

Die Humanwissenschaften haben uns als gemeinsamen Kern ihrer Definition des Trauerprozesses die Vorstellung vermittelt, Trauer sei die (seelische, körperliche, soziale) Aufarbeitung des Verlustes einer wichtigen Person.

W. Benjamin hat die Engführung, die in diesem Trauerkonzept steckt, mit Hilfe seiner geschichtsphilosophischen Thesen bewußtgemacht und die Trauer in einen größeren Kontext gerückt und positiv zu sehen gelehrt: sie ist ein Ausdruck der menschlichen Fähigkeit und des menschlichen Bedürfnisses nach Solidarität selbst mit den Toten. Und diese Solidarität wird geleistet durch Akte der Erinnerung. Zu diesen, die Geschichtlichkeit des Menschen konstruierenden Prozessen der Erinnerung gehört auch die Trauerarbeit. Sie wehrt dem Vergessen. Damit hat Benjamin uns einen neuen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der ganzen christlich-jüdischen Tradition (der ja auch Benjamin als Jude verpflichtet ist) in die Hand gegeben: Wir verstehen das Totengedenken und Bekenntnis zur Auferstehung der Toten als Ausdruck einer Solidarität mit den Toten, wie sie möglich wird, weil unser Gott der Gott der Lebenden und der Toten ist.

Darum steht nun auch in unserem Basisaxiom nicht die Zuwendung zu den Toten im Mittelpunkt: nicht direkte, sondern in diesem Sinn indirekte Trauerarbeit ist die spezifisch christliche Art, die Trauernden zu trösten! Nicht durch tröstende Worte, sondern dadurch, daß wir in Klage und Hoffnung "zu ihren Toten stehen", trösten wir sie. Genauer: Dadurch, daß wir uns mit den Trauernden und ihren Toten unter den Gott stellen, der die Zukunft der Lebenden und der Toten ist in der Gemeinschaft der Heiligen.

10.5 Einzelne Impulse

10.5.1 Die Trauernden im Gespräch begleiten

Die Perspektive, die unser Basisaxiom beschreibt, ist unter unseren gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen keine Selbstverständlichkeit mehr. Sie muß erst behutsam eröffnet werden durch Begleitung und Gespräch.

Das seelsorgliche Gespräch ist vor allem in zwei Phasen gefordert: In der kontrollierten (im Rahmen der Beerdigungsanmeldung) und in der regressiven Phase (6-8 Wochen nach dem Tod).

(1) Das Gespräch vor der Beerdigung

Die Beerdigung und alle damit im Zusammenhang stehenden Dinge sind ein erster Schwerpunkt des Gesprächs. Soll das Gespräch im Pfarrhaus oder in der Wohnung der Angehörigen stattfinden? Letzteres bietet Vorteile, weil dann die unmittelbar Betroffenen da sind, während zum Pfarrhaus nicht selten nur entferntere Verwandte kommen. Oft möchten die Leute den Kontakt mit der Kirche am liebsten über das Beerdigungsinstitut abwickeln lassen. Dies ist ein Alarmzeichen, daß hier ein Hausbesuch fällig ist! Die Bestatter übernehmen heute in der Regel auch die Gestaltung der Todesanzeigen und Totenzettel und bestimmen damit zu einem nicht geringen Teil die Vorstellungen über den Tod. Was daher herauskommt, ist uns bekannt: Verharmlosung des Todes ("Du bist befreit von Leid und Schmerz, geliebtes, treues Mutterherz ..."), klischiertes Totenlob (treusorgend, liebend etc.), kaum zu übertreffender Kitsch ("Karin heiß ich, zum Himmel reis' ich, will mal seh'n, was Jesus macht. Drum liebe Eltern: Gute Nacht"). Gewiß artikuliert sich in all dem auch die Hilflosigkeit von Menschen, die mit dem Tod nicht fertig werden, die keine Sprache dafür haben. Es zeigt sich ferner das professionelle "Einfühlungsvermögen" der Bestatter, das der Verkitschung Vorschub leistet. Und schließlich und nicht zuletzt steht dahinter eine entartete christliche Jenseitsvorstellung, die wesentlich zur Verharmlosung des Todes beigetragen hat (vgl. H.J. Geischer, Tod und Leben. Volksfrömmigkeit im Spiegel von Todesanzeigen, in: Theologia practica 6 (1971) 254-271).

Möglichkeiten, im Gespräch auf die Gestaltung der Todesanzeigen bzw. Totenzettel und später Grabsteine Einfluß zu nehmen, nutzen, den Bestattern Vorschläge unterbreiten, gute Gestaltung der Dinge, die ohnehin geschehen, ist von großer Bedeutung und nachhaltiger Wirkung. Etwa: Totenzettel mit einem Schriftvers, der der Predigt zugrundeliegt. Das prägt sich ein, wird mit dem Zettel im Gebetbuch immer wieder in Erinnerung gerufen.

Das Gespräch wird sich nicht nur mit dem befassen, was im Zusammenhang des Todes und der Beerdigung zu regeln ist. Die Angehörigen werden auf den Toten selbst und auf sein Sterben zu sprechen kommen.

Hier kommt es darauf an, die Aussagen und den Habitus der Leidtragenden richtig zu deuten; wir müssen nämlich davon ausgehen, daß durch die Tiefe der emotionalen Erschütterung hier besonders viel aufgewühlt ist und durcheinandergeht. Darum heißt es:

(1) Die Ambivalenz der Gefühlsregungen anerkennen! Trauernde sind von Schmerz, Verzweiflung und Liebe zum Toten erfüllt (Lebenswunsch), aber mitunter auch von dem Gefühl der Erleichterung und des Befreitseins (Todeswunsch, erklärlich durch die Last der Pflege). Diese beiden Gefühle laufen im Trauernden durcheinander, und nur das erste ist in seinen Augen zulässig.

(2) Mit Schuldgefühlen rechnen! Trauernde sind auffällig bemüht, für den Tod ihres Angehörigen irgendeinen Schuldigen zu benennen (den Arzt, die Krankenschwester, die Kriegsgefangenschaft, die Krankenkasse); dahinter muß eine Art Zwang vermutet werden, die eigene Schuldlosigkeit zu beteuern (weil man insgeheim Todeswünsche hatte?). Hierhin gehören auch die zahlreichen Selbstbeschuldigungen, man habe nicht alles versucht, habe "den Kranken liegenlassen", und entsprechend ist man bemüht, Sühnehandlungen zu vollziehen. Hat man früher Tiere geopfert, so sollen heute aufwendige Kränze die früheren Versäumnisse ausgleichen. Man will es dem Verstorbenen noch einmal so schön wie möglich machen. Auch affektbetontes Weinen am Grab kann Ausdruck des Schuldgefühls sein.

(3) Mit der Todesangst rechnen! Auch hier ist wieder das Ambivalenzgefühl zu beobachten, denn die eigene Todesangst hat zwei entgegengesetzte Ausdrucksmöglichkeiten: die "schöne" Beerdigung (deretwegen man sich nachträglich noch beim Pfarrer bedankt), aber auch die Flucht vor dem Toten, wenn man die Leiche nicht mehr anschauen mag, weil man den Toten "in Erinnerung behalten will, wie er immer war.

In allen diesen Fällen ist es wichtig, mit der Ambivalenz zu rechnen, d.h. geäußerte Gefühle oder Einstellungen nicht vorschnell zu interpretieren, sondern davon auszugehen, daß sie vieldeutig sind und daß in ihnen allemal ein Hilferuf ergeht.

(2) Der nachgehende Trauerbesuch (ca. 1 Monat nach der Beerdigung)

Der Dienst der Kirche kann nicht am Grab enden. Nach allem, was wir über die Bedeutung der regressiven Phase wissen, ist es sehr bedenklich, daß der nachgehende Trauerbesuch bei uns in der Seelsorge fast völlig ausfällt. Hier besteht die Gefahr, daß der Prozeß des Trauerns einfach stecken bleibt und nicht ausreift, weil der Tote entweder bloß vergessen wird oder aber übermächtig anwesend bleibt.

Die eine Fehlform besteht also im Vergessen oder Verdrängen der Toten (bis zu dem Extrem, daß sein Name nicht genannt werden und kein Bild von ihm aufgehängt werden darf). Hier bestraft man den Toten gewissermaßen dafür, daß "er sich davon gemacht hat". Wie immer diese Verdrängung bedingt sein mag - aus Angst vor dem Tod oder aus Schuldgefühlen gegenüber dem Toten - in jedem Fall handelt es sich um eine Verarmung.

Es gibt aber auch die Möglichkeit, daß man den Toten nicht sterben läßt, mit ihm redet, ihn gehen hört, seine Kleider aufbewahrt und sein Zimmer unberührt läßt, als wäre er noch da. Diese Mumifizierung der Toten ist ebenso gefährlich, besonders wenn die Toten als Gewissensinstanz bei der Erziehung der Kinder eingesetzt werden: "Wenn Vater das erlebt hätte ..."

Ziel der Seelsorge in der regressiven Phase wäre es, daß weder die Lebenden die Toten beherrschen noch umgekehrt, sondern daß die Trauernden aus ihrer Vereinsamung (als Realitätserfahrung) heraus zu einem neuen freieren Selbststand kommen, so daß sich die Lebenden und die Toten als "Brüder und Genossen" in der Erwartung des kommenden Reiches verbunden wissen. (Yorik Spiegel).

Lassen Sie mich im Anschluß an N. Wetzel erzählen, wie heute in der Familientherapie versucht wird, die Loyalitätskonflikte gegenüber verstorbenen Familienmitgliedern zu bearbeiten.

Familientherapie geht von der Prämisse aus, daß Heilung des Einzelnen nicht nur Verständnis für ihn allein verlangt, sondern auch Verständnis für die Loyalitätsansprüche der anderen Familienmitglieder: sie ist davon überzeugt, daß die Individuation des Einzelnen und seine Beziehungsfähigkeit gleichzeitig und miteinander wachsen. Familientherapie versucht also nicht, den Einzelnen vor seinen Loyalitätsgefühlen gegenüber seiner Familie zu kurieren, sondern umgekehrt ihn dadurch zu heilen, daß er "seinen Nächsten liebt wie sich selbst", d.h. allen Familienmitgliedern, auch den abwesenden, Gerechtigkeit widerfahren läßt. Dadurch stellt sich aber die Frage: Wie kann er fair und loyal mit denen umgehen, die bereits tot sind? Gibt es eine Versöhnung mit den Toten oder sind sie verurteilt, lebenslang mit der bohrenden, belastenden, uneinholbaren Erinnerung an ihre Verdienste herumzulaufen?

N. Wetzel berichtet von dem Fall eines Mannes, der ihn wegen sexueller Schwierigkeiten in der Ehe aufsucht, die sich als bald von unlösbaren Schuldgefühlen gegenüber der verstorbenen Mutter her erklären. Sein Vater war kurz nach der Geburt verstorben, die Mutter ging als Putzfrau, um ihm das Studium zu ermöglichen. Noch an ihrem Totenbett hatte sie ihn getadelt, da er durch diese Besuche wichtige Studienzeit versäume: "Wie konnte er sich ein glückliches Eheleben gestatten angesichts der Opfer, die seine Mutter gebracht hatte? Wie konnte er dies seiner Mutter zurückzahlen, um zu einem Schuldenausgleich zwischen den Generationen zu kommen?" Und natürlich versucht er Motters Auftrag, ein beruflich und akademisch erfolgreicher Sohn zu werden, auf Kosten seiner eigenen Familie zu erfüllen - ohne je das Gefühl in sich entwickeln zu können, den Erwartungen der Mutter genüge getan zu haben.

Bezeichnenderweise sucht Wetzel eine Lösung dieses Problems der Loyalität gegenüber den Toten ebenfalls im Rückgriff auf N. Benjamins Zentralbegriffe der Erinnerung und Solidarität. "Erinnerung" ist die Fähigkeit, in sich aktiv vergangene Persönlichkeiten, Beziehungen und Ereignisse zurückzurufen und gegenwärtig zu setzen. Nur mit Hilfe von Erinnerung können wir

uns als geschichtliches Wesen konstituieren, d.h. Erfahrung speichern und Tradition ausbilden.

"Solidarität" meint, wie Loyalität, Treue und Fairneß, nur daß das Moment der Wechselseitigkeit stärker mitklingt (wie dieser Begriff ja auch in der Geschichte der Arbeiterbewegung eine entscheidende Rolle spielt).

Beides wird in Chr. Lenhardts Begriff von der "anamnetischen Solidarität" gegenüber den Toten der Geschichte zusammengefaßt (vgl. Peukert 1976, 280) und besagt nach Wetzel für die Trauerhilfe im Rahmen der Familientherapie:

- Wenn es uns gelingt, anamnetische Solidarität zu üben, gehen wir auf die Toten zurück und damit auf die Handlungsmöglichkeiten, die sie uns eröffnet haben. Auf diese Weise werden die Toten akzeptiert und gegenwärtig wirksam im Leben derer, die bemüht sind, loyal zu ihnen zu sein. Sie sind nicht einfach tot und passé.

- Aktives Bemühen um Erinnerung der Toten ist eine Weise, die Schulden zwischen den Generationen abzutragen und machen eine Versöhnung mit den Toten möglich, weil es der ehrliche und äußerste Versuch ist, die verletzte Gerechtigkeitsordnung wiederherzustellen.

In der Familientherapie versteht sich daher der Therapeut als Anwalt dieser anamnetischen Solidarität in der Familie, in gewisser Weise als Anwalt der Toten. Er übernimmt die Rolle der Toten und ermutigt so die Trauernden, ihre Gefühle herauszulassen ohne Angst, sich neuerlich gegen die Toten zu verständigen. Er antwortet für die Toten und imitiert so eine dialogische Auseinandersetzung mit den Toten als anderen, d.h. zB. den wirklichen Eltern, nicht nur den die Phantasie ihrer Kinder beherrschenden Bildern von den Eltern.

Im einzelnen lädt er zB. die Angehörigen ein, sich von den Toten die Geschichten zu erzählen, die sie wissen (Stammbaum, Photoalbum). So werden die spezifischen (und weitervererbten) Charaktere der Vorfahren gegenwärtig, ihre Grundsätze, die noch heute als Prinzipien den Familienalltag prägen, ihr Mut, ihre Schatten und Grenzen, die noch das heutige Familienleben überschatten.

So kann die existentielle und affektive Realität der eigenen

Vergangenheit bewußt gemacht und Familienmitglieder können von der Tyrannis ungeprüfter Aussprüche der Vergangenheit befreit werden; sie werden fähig, sich von ihren unkontrollierbaren Verpflichtungsgefühlen zu distanzieren und so den Verstorbenen als Menschen Adieu zu sagen.

Es ist bemerkenswert, daß in diesem Prozeß der Trauerarbeit ein Besuch an den Gräbern oft eine dramatische Wende bringt, nicht weil hier am Grab ein unmittelbarer Dialog mit den Toten einsetzt, sondern weil der Grabbesuch selbst - mit der Mühe, die er mit sich bringt - von den Trauernden als eine Geste der Solidarität, des Respektes, der Konfrontation mit den Toten erlebt wird, eine symbolische Geste, mit der sie zum Ausdruck bringen, daß die Toten nicht länger einfach abgeschrieben, sondern daß die Toten im Gedächtnis der Überlebenden gegenwärtig und willkommen sind. (Ähnlich Engelke 1979, 64-74)

Von hierher wird deutlich, welche heilende Funktion dem christlichen Totenbrauch eigen ist (bzw. war) und wie wichtig es ist, solchen Brauch zu schützen.

Weiterhin wäre es wichtig, zu helfen, daß die Trauernden in der regressiven Phase keine weittragenden Entscheidungen treffen, zB. Krankenschwester zu werden (um den Toten weiterzupflegen), wieder zu heiraten (um den Toten weiterzulieben), Priester zu werden (um den Glauben des Toten weiterzutragen oder die eigenen Schuldgefühle loszuwerden). So intensiv und subjektiv echt solche Motivation in dieser Verfassung sein mag, so wenig tragfähig ist sie für die Zukunft, weil die neuen Bezugspartner bloß Ersatzobjekte für eine noch nicht gelungene Loslösung von den Toten darstellen.

In der adaptiven Phase kann der Kontakt mit der Gemeinde den Trauernden sehr zur Anpassung an die neue Situation helfen, indem sie Aufgaben in der Gemeinde als Felder eines neuen Engagements und Möglichkeiten für neue Sozialbezüge entdecken. Hier kann der Vereinsamung entgegengearbeitet werden und ohne Verdrängung kann neuer Mut zum Weiterleben aufblühen, weil die "Gemeinschaft der Heiligen" und "die Hoffnung auf das ewige Leben" einen konkreten Ausdruck im sozialen Wirken finden können.

10.52 Die helfende Rolle der Totenliturgie beachten

Auch wenn die große Bedeutung der Zuwendung im seelsorglichen Gespräch erkannt hat, wird nicht vergessen, daß auch in der Totenliturgie und in der Verkündigung wichtige Hilfen beschlosssen liegen. Auch ohne daß hier im einzelnen zum Inhalt der Totenliturgie und der Verkündigung am Grab Stellung genommen werden kann, seien einige wichtige Momente in Erinnerung gerufen.

(a) Die therapeutische Funktion

Liturgie ist primär nicht funktional orientiert. Ihr Sinn liegt ja gerade darin, daß sie absichtslos ist, nicht verzweckt. Liturgie = Feier. Gleichwohl hat die Liturgie ihre Wirkung auf die Mitfeiernden, und die Beerdigungsliturgie sollte nicht als lästiger und belangloser Zeremoniendienst madig gemacht werden. Unter pastoralpsychologischem Aspekt wären folgende Punkte zu nennen:

(1) Das Ritual der Beerdigung zeichnet auf einen kurzen Zeitraum zusammengedrängt in verschiedenen liturgischen Schritten den Weg der allmählichen Ablösung vom Toten symbolisch vor, der sich in dem viel längeren Prozeß der Trauer vollziehen muß:

- im Haus (Nachbarn, Familiengebet)
- in der Kirche (Requiem)
- auf dem Friedhof
- am Grab

Dies sind Stationen eines Ablösungsprozesses, die gelebt werden wollen. Hier sind heute Änderungen eingetreten, wo ein Beerdigungsinstitut den Toten von der Kühlkammer direkt auf den Friedhof fährt.

(2) Das Ritual führt in dieser schrittweisen Ablösung zur Anerkennung der Realität des Todes. In seinen Tagebüchern erzählt Nouwen von einer Beerdigung, die er in Irland beobachtete. Hier bedeckten Männer das Grab mit Rasenstücken und stampften dann die Grasnarbe fest, sodaß das Grab fast unkenntlich wurde. Aus zwei Holzstücken wurde ein Kreuz gemacht, und dann gingen alle ohne Worte und Feierlichkeiten weg. Hier wird ein Stück Anerkennung des Weggangs des Toten geleistet und der Trauernde unterstützt, sich keine Illusionen zu machen. In dieser Richtung

wirkt auch die Veröffentlichung der Toten in den Zeitungen. Und die Veröffentlichung des Todes in der Beerdigung macht den Hinterbliebenen unausweichlich deutlich, daß es kein Zurück gibt. Die Härte der Trennung kommt vor allem dann zum Ausdruck, wenn der Sarg ins Grab gesenkt und Erde darauf geworfen wird (ältestes Ritual).

(3) Das Ritual reduziert Angst; denn indem man den Toten "nach altem Brauch" zu Grab geleitet, wird dieser Tod verobjektiviert, in die Reihe vieler Tode mit hineingenommen. Den Angehörigen wird die Möglichkeit gegeben, aus ihrer Betroffenheit heraus Abstand zu gewinnen. Das Ritual gibt wie ein Geländer Halt und reduziert damit die Todesangst der Betroffenen. Die Gebetsworte vom "Gott der Lebendigen" trotzen dem übermächtigen Todes-schicksal und verhindern, daß es allein die Szene beherrscht.

(4) Das Ritual generalisiert das Leid: Geteiltes Leid ist halbes Leid! Sofern in der Totenliturgie die vergangene und die kommende Trauer angesprochen, der harte Einzelfall also in die Gemeinschaft und Solidarität aller Leidtragenden aufgehoben wird, wird dem Trauernden eine Hilfe gegeben, seine Situation zu akzeptieren: Die Lieder passen für alle Toten, und sie werden von der ganzen Gemeinde der Trauernden gesungen.

(5) Das Ritual spricht den Hinterbliebenen öffentlich einen neuen Status zu. Äußerlich wurde das dadurch sichtbar, daß sie ein Jahr lang Trauerkleidung trugen. Eine Witwe hat Anspruch auf Hilfe und Rücksicht und erfährt durch die Ehrung ihres Gatten selbst öffentliche Anerkennung. Hier wird noch einmal sichtbar, wie tief der Tod als soziales Phänomen in den zwischenmenschlichen Bereich eingreift, und wie sehr er tatsächlich eine umfangreiche Reorganisation der Sozialbezüge nötig macht.

(b) Die Problematik

Die therapeutische Funktion der Liturgie ist nicht ganz unproblematisch. Josuttis formuliert folgendermaßen: "Das theologische Grundproblem der Beerdigungspraxis ist die Konkurrenz zwischen Ritual und Kerygma. Das Ritual tröstet und beruhigt als solches, durch den Vollzug; das Kerygma tröstet mit dem Hinweis auf den Gott Jesu, dessen Heilverheißung einen exklu-

siven Anspruch erhebt... Das Ritual macht das Kerygma überflüssig. Es leistet das, was das Kerygma zu leisten verspricht, es gibt den Trauernden Frost, Hoffnung und Lebensmut ... Was das Kerygma zu geben behauptet, wird durch das Ritual faktisch erfahrbar vermittelt" (M. Josuttis 196).

Dieses Dilemma ist ernst zu nehmen. Auf der anderen Seite kann man ihm auch nicht ausweichen. Der Durchbruch durch das formelhafte gelingt nicht dort, wo man die Formeln beschimpft oder verächtlich absolviert, sondern wo man sich in sie hineinstellt und sie von innen her beseelt. Man kann ein Ritual eigentlich nur dadurch sanieren, daß man es von innen her füllt. Man kann, um ein anderes Beispiel zu nehmen, weihnachtliche Sentimentalität nicht dadurch überwinden, daß man auf der Kanzel über den Jesusknaben im lockigen Haar schimpft. Vielmehr müßte über die eigentlichen Gehalte des Weihnachtsfestes gepredigt werden. Falschen Ritualismus können wir dadurch überwinden, daß wir auf die rituale (liturgiekritische) Rolle des Evangeliums achten. Das Evangelium ist rituale, insofern es die Scheinlösungen abwehrt, die das Ritual nahelegt, die Illusionen kritisiert, die das Ritual nährt: "Wer vom Evangelium her im Ritual der Beerdigung das Wort ergreift, bleibt der Wirklichkeit treu: der Wirklichkeit eines radikalen Endes, der Wirklichkeit einer mörderischen Gesellschaft, der Wirklichkeit eines oft friedlosen Familienlebens, der Wirklichkeit eines in der Regel unbedeutenden Einzelschicksals. Das Evangelium befreit zu diesem Realitätsbezug, weil es die Hoffnung für den Menschen nicht aus der Wirklichkeit holt, nicht aus der Wirklichkeit seiner unsterblichen Seele, nicht einer Wirklichkeit seiner bedeutenden Lebensleistung, auch nicht aus der Wirklichkeit einer ungetrübten Familienliebe. Weil Gott die Hoffnung der Welt ist, brauchen wir das Elend der Welt nicht zu verherrlichen" (Josuttis 206).

10.55 Die Verkündigung im Angesicht des Todes wagen

Die Verkündigung ist heute ein fester Bestandteil auch der katholischen Totenliturgie. Sie hat ihren Ort im Requiem,

in der Totenmesse, und sollte nur in Grenzfällen auf den Friedhof verlegt werden, und dort eher in die Friedhofskapelle als an das offene Grab, um nicht zu sehr in die gefährliche Nähe dieser eher sentimentalischen Abschiedsstimmung zu geraten.

Zu dieser Verkündigung im Angesicht des Todes gibt es eine Fülle klassischer Fragen, die vor allem im evangelischen Raum schon lange diskutiert werden und in denen sich die Not der Prediger ausdrückt:

- Wie gehe ich mit den "falschen", den sentimentalischen, vorchristlichen Todesvorstellungen der Leute um?
- Welche Rolle spielt der Tote in meiner Predigt? Wieviel Platz darf er, seine Persönlichkeit, seine Biographie haben?
- Wie finde ich eine Sprache, die dem Schmerz (d.h. der Ratlosigkeit, dem Verstummen) ebenso Ausdruck gibt wie dem Glauben, der Hoffnung wider alle Hoffnung? Wie kann ich von Ostern sprechen, ohne den Toten zu verleugnen und die Solidarität mit den Leidenden aufzugeben?
- Wie kann ich zugleich zu denen sprechen, die unmittelbar betroffen sind und zu denen, die als relativ distanzierte Trauergäste mitgekommen sind?

Hier können nur ein paar Leitlinien entwickelt werden, die unser Basisaxiom der Trauerhilfe auf die Verkündigung hin umsetzen helfen.

(1) Die Situation der Beerdigung ist zunächst keine spezifisch christliche Situation, sondern eine allgemein menschliche. Allgemeine weltanschauliche Vorstellungen werden wach, von der Unsterblichkeit der Seele, vom Weiterleben nach dem Tod, vom Eingehen in den Schoß der Erde, vom ewigen Schlaf etc. Was Menschen immer wieder von sich aus gesagt haben, sagen und stammeln mußten, wenn sie selbst mit den Rätseln und der Abgründigkeit des Todes fertig werden mußten, all diese Verobjektivierungen unserer Wünsche und Träume, die Verewigung und Verjenseitigung des Menschlichen, all das stellt sich auch bei der Beerdigung von Christen ein.

All diese Gefühle, diffusen Hoffnungen und Ideen sind da und sollten auch immer wieder in anderer Weise aufgegriffen werden. Denn nur wenn ich aufgreife, was in den Köpfen und Herzen der Leute umgeht, ergreife ich ein Stück Solidarität mit dem, was ihre Angst und Hoffnung ist. Im Sinn der Pastoralkonstitution: Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten, sind auch heute Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Jesu. Diese Solidarität gibt die Atmosphäre ab, in der ich stehe.

Auf der anderen Seite gilt es aber auch die Wünsche und Ängste so aufzugreifen, daß sie verändert und in Frage gestellt werden. Das geschieht nicht so sehr kognitiv oder argumentativ, sondern mehr kraft der Hoffnungsbilder, die unsere christliche Glaubensüberlieferung dem Tod entgegensetzen hat: Hoffnungsbilder, die den Tod aufgreifen, aber in ein neues Licht rücken, von ihm erlösen.

(2) Welchen Raum soll der Verstorbene in der Predigt einnehmen?

Die Entwicklung im protestantischen Raum zur Predigt ohne Liturgie (Ersatz für das Requiem) ist ein Warnsignal. Rückt der Tote in den Vordergrund, heißt es dort, dann tritt das Evangelium zurück. Und schließlich kommt es zu einer Vorwegnahme des Jüngsten Gerichtes: "Sie dringen alle durch den Tod zur Vollendung, nachdem sie in ihrem Leben neben mancher Freude viel Not erlitten haben. Aber wenn sie auch nicht immer zu den Frommen gehörten, sie haben treu in ihrem Beruf gestanden, haben für die Ihrigen gesorgt, haben ihrem Volk und Vaterland gedient. Es bleibt ja angesichts solcher Verdienste kaum etwas anderes übrig, als ihnen auch ein Plätzchen im Himmel anzuweisen..." (J. Dehn).

In den gängigen Beerdigungsansprachen läßt sich ein bestimmtes Schema feststellen (vgl. die Diplomarbeit von B. Lauer) wie die Biographie verarbeitet wird: aktive Christen werden als Vorbild hingestellt, bei der Kirche Entfremdeten spricht Gott das Urteil, in ganz kritischen Fällen (Selbstmord) wird die Schwächersituation beschworen. Oft werden ein paar fromme Äußerungen des Verstorbenen zur Grundlage der Predigt genommen. Der Stoßseufzer auf dem Sterbebett kann

so zum gewichtigen Glaubenszeugnis um- oder überinterpretiert werden. - Wird dabei nicht über den Toten und über Gott verfügt? Wird hier nicht "billige Gnade" (Bonhoeffer) verkündigt? Der Prediger hat nicht die Wahrheit des Evangeliums aus dem Leben und Sterben des Toten zu beweisen, sondern er hat die Autorität des Evangeliums in unser Leben hinein zu bezeugen. Hier ist ernstzumachen mit der Erkenntnis, daß wir als vergebungsbedürftige Menschen sterben, also mit leeren Händen dastehen und uns dessen nicht zu schämen brauchen, denn "Gott nötig haben ist des Menschen höchste Vollkommenheit" (Kirkegard). Der letztgültige Wert eines Lebens ist nicht daran abzulesen, ob es immer reicher und zuletzt nahezu untadelig wurde, sondern daran, ob es der Barmherzigkeit Gottes immer bedürftiger wurde. Der Prediger hat nicht den Rest menschlicher Unvollkommenheit mit etwas Gnade auszufüllen, sondern er hat klar zu sagen, daß wir ein Leben lang aus jener Kraft und Gnade Gottes leben, die in der Schwachheit zur Vollendung kommt. Leistung, Titel, Tüchtigkeit, Schuld und Versagen hin oder her, der Prediger ist weder Lobhulder noch Zensor, sondern Zeuge des Evangeliums, in dessen Namen wir es wagen, dem Tod nicht das letzte Wort zu lassen (vgl. M. Mezger 88).

Praktisch wird in der evangelischen Homiletik empfohlen, die Vita (ein kurzer Überblick über das Leben des Verstorbenen, die in der evangelischen Leichenrede wohl dazu gehört) und die Auslegung des Textes zu trennen. Die Vita sollte so kurz gefaßt sein wie möglich. Wer den Toten gekannt hat, braucht sie nicht; wer ihn nicht gekannt hat, braucht sie jetzt nicht mehr ausführlich kennenzulernen. Auf keinen Fall sollte man den Toten persönlich anreden. Diese Trennung wäre auch bei uns gut denkbar. Man könnte den Verstorbenen in der Begrüßung, in der Eröffnung im Requiem oder auf dem Friedhof kurz vorstellen. In der Predigt sind dann kleine Querverbindungen ausreichend.

(3) Bei aller Solidarität und Anteilnahme, die zum Ausdruck kommt, muß deutlich bleiben, daß wir nicht von uns aus reden. Auch die bestgemeintesten und einfühlsamsten Worte ließen uns mit dem Tod allein. Von uns aus stehen wir so ratlos vor dem Sterben wie alle anderen auch, und diese Solidarität in der Ratlosigkeit sollte man wohl auch spüren.

Wir trösten nicht von uns aus, wir trösten mit dem Trost, mit dem wir selbst getröstet werden von Gott (2 Kor 1,4). Und der Trost, mit dem wir von Gott her getröstet sind, ist die Auferweckung Jesu.

Darum heißt es auch in der neuen Beerdigungsordnung (Art. 1 des neuen Ordo Exequiarum): "Beim Begräbnis ihrer Gläubigen gedenkt die Kirche voll Zuversicht des Paschageheimnisses Christi. In der Taufe sind die Gläubigen mit Christus gestorben und auferstanden und so mit ihm ein Leib geworden, deshalb sollen sie auch mit ihm hinüberschreiten zum Leben". Hier ist angegeben, was wir über den Tod zu sagen haben: er ist ein Prozeß, ein Pascha, ein Transitus, ein Übergang vom Heute nach dem Morgen. Das bedeutet aber gerade: den Schwellencharakter des Todes respektieren, nicht so tun, als wüßten wir, wie es "drüben" aussieht, als würde uns der Tod nicht selbst als etwas Fremdes gegenüberstehen. Der Osterglaube kann nicht so verkündigt werden, als hätten wir einen Ort, von dem aus wir hinter den Tod sehen könnten. Es bleibt aber nicht bei einem resignativen Schweigen, sondern zusammen mit der Ehrfurcht vor dem Schweigen des Todes sprechen wir aber doch von der Hoffnung, daß das, was wir sehen, nicht das letzte ist. Der Osterglaube wäre pervertiert, wenn man aus ihm eine Verklärung und Verharmlosung des Todes ableiten und sich in eine flache Alleluja-Stimmung flüchten würde. Ostern macht das Kreuz nicht rückgängig, sondern bestätigt es. Auch im Tode Jesu wird deutlich, wie entsetzlich der Tod ist.- Am Nullpunkt unserer Existenz steht Jesus neben uns, in der Solidarität der äußersten Verlassenheit. (Mein Gott, warum hast du mich verlassen...) Aber Jesus ist nicht nur gleich uns gestorben, sondern auch für uns! Die Auferstehung Christi ist nicht nur eine Chiffre für die Bedeutsamkeit des Kreuzes, sondern die Überwindung seines leidvollen Elends. Ostern ist nicht unsere Interpretation des Karfreitags, sondern Gottes Interpretation. Gott hat sich im Tode Jesu zu ihm bekannt, nicht nur ein paar unbelehrbare Menschen.

Das ist unser Glaube, und deshalb sagt R. Bohren: "Wir haben nicht einen Nachruf zu geben, sondern einen Adventsruf, eine Voranzeige" in der Beerdigungspredigt. Wir dürfen dem ent-

gegenblicken, der der Herr der Lebenden und der Toten ist, der von den Toten auferstanden ist als Haupt des Leibes, zu dem wir gehören. Dieser Adventsruf, Hoffnungsruf ist nicht nur ein individueller, auf diesen einzigen Tod bezogener, sondern einer, der allen Menschen gilt. Er nimmt auch uns mit hinein, weil wir eben die neue Erde und den neuen Himmel und die Gemeinschaft der Heiligen erwarten. Der letzte Dienst, den uns die Toten tun, ist der, daß sie uns auf die Bedeutung des Lebens hinweisen. Der Tod wird zur Frage an die Lebenden: Erweisen wir dem Tod, der uns allen sicher ist, Augenblicksreverenz, oder bedenken wir ihn stetig mit, sodaß er ein Stück unseres Lebens selbst wird? Erfüllen wir nur ein Stück pflichtmäßige Pietät, oder stellen wir uns selbst in unseren Tod hinein?

10.54 Das Totengedenken im Brauchtum schützen

Nicht von ungefähr hat sich gerade das Totengedenken im Brauchtum artikuliert: in Ritualen des Alltags, d.h. in gesellschaftlich anerkannten, öffentlich eingespielten Verhaltensmustern, die durch Wiederholung stabil geworden und in ihrer Bedeutung verständlich klar und anerkannt sind. Dieses Brauchtum bedarf heute des Schutzes auch von seiten der Kirche, denn der Alltag des Menschen wird heute zunehmend zerstört. Er verliert an Struktur und Niveau. Die Emotionen werden unterdrückt, explodieren oder schweifen ab. Ansatzpunkte kirchlichen Totengedenkens sind im Jahreskreis zu finden:

- Allerheiligen, Allerseelen, Totensonntag: Möglichkeit, gerade im Friedhofsgang meditativ den Kontakt mit den eigenen Toten zu halten.
- Jahresschlußandacht: Sie enthält leider oft nur Statistiken, wäre aber eine gute Möglichkeit, zurückzublicken im Sinne der Solidarität mit den Toten.
- Karfreitag und Ostern: Sie erinnern an Jesu Leidensgeschichte und die unserer Toten.
- Jahrgedächtnis: Es ist in der Familie wohl nur lebbar, wenn es von der Gemeinde mitgetragen wird.

Anhang:

Mit psychisch kranken Menschen leben
Erfahrungen aus Psychiatrieseelsorge und Rehabilitationsarbeit

1. Die Perspektive der neueren sozialtherapeutischen Bewegungen

Das Leid der psychisch Kranken ist nicht von ungefähr in der Bundesrepublik erst seit der Psychiatrieenquête ins öffentliche Bewußtsein getreten.¹ Es ist in einem spezifischen Sinn vervorgenes Leiden; zu seinem Verständnis und zu seiner Bewältigung durch die Gesellschaft können die psychisch Kranken im Unterschied zu anderen Randgruppen verhältnismäßig wenig beitragen, denn in der akuten Phase ihrer Erkrankung sind sie durch die Krankheit selber daran gehindert und nach ihrer Wiedergenesung aufgrund der Ängste und Vorurteile in der Öffentlichkeit geneigt, ihr Leiden möglichst zu verbergen und zu vergessen. Die neuere Diskussion um das Geschick der psychisch Kranken wird infolgedessen überwiegend von Menschen getragen, die entweder als Angehörige schicksalhaft ihr Elend kennenlernen und teilen oder die aufgrund ihres beruflichen Zugangs zur Welt der psychisch Kranken - als Ärzte, Psychologen, Seelsorger und Sozialarbeiter - ihre Partei ergreifen. Die entscheidenden Denkanstöße und Initiativen zugunsten der psychisch Kranken sind also nicht von den klassischen Institutionen ausgegangen, denen in der Optik der Gesellschaft die Verantwortung für die psychisch Kranken übertragen ist - der klinischen Psychiatrie und den Kirchen - sie sind vielmehr aus dem Klima erhöhter Sensibilität für die Randgruppen unserer Gesellschaft entstanden und haben in Initiativgruppen, Selbsthilfeorganisationen, örtlichen Vereinen und Patientenclubs einen neuen Stil im Umgang mit den psychisch Kranken entwickelt. Für ihn ist charakteristisch:

- Das Bewußtsein "Irren ist menschlich"². Anwalt psychisch Kranker sind vor allem Menschen, die für sich mit der Möglichkeit rechnen, psychisch krank zu werden. Diese Möglichkeit besteht bekanntlich für jeden³, aber nicht jeder vermag dies wahrzuhaben und so setzt sich diese alle bedrohende Möglichkeit vorwiegend unbewußt und irrational

durch: im aggressiven Sprachschatz des Alltags, in der Gestalt einer tiefen Angst vor Altersdebität, in der Unsicherheit der Gesunden im Umgang mit den psychisch kranken Verwandten oder Nachbarn. Man hält sich heraus, um "nichts falsch zu machen", und gesteht sich nicht ein, in welchem Umfang der Kranke durch seine Störung die eigenen labilen Anteile der Gesunden aktiviert: ihre Ahnung von der Brüchigkeit menschlicher Existenz, die das Alltagsbewußtsein ausblendet, um nur ja lautlos und störungsfrei funktionieren zu können.

- Das Gespür für die gesellschaftlichen Hintergründe psychischen Leidens. Psychische Erkrankungen vermitteln schärfer und schonungsloser als körperliche die soziale Dimension allen Leidens: die familiären und die gesellschaftlichen Ursachen, die erst jenen Druck entstehen lassen, die den Kranken aus diesem Milieu in die Krankheit hineintreiben ließ. Der psychisch Kranke erscheint somit als der auf die Absurditäten und Widersprüche seines Daseins im Grunde "gesund" reagierende Mensch. So haben die neuen sozialtherapeutischen Bewegungen versucht, die Logik der psychischen Erkrankung ernstzunehmen, den Sinn des Wahns, eine Fluchtburg bereitzustellen, eine Gegenwelt, in die hinein man sich wie auf eine Insel retten kann⁴).

- Der Wille, mit psychisch Kranken zu leben und von ihnen zu lernen. Die Initiativgruppen sind nicht von ungefähr zu weiten Teilen Laiengruppen; wenn sie sich gelegentlich prinzipiell einer medizinisch-psychiatrischen Betrachtung der Kranken verschließen, so tun sie dies vor allem, um nicht schon wieder die Kluft entstehen zu lassen, die die klassische Psychiatrie offensichtlich an ihre Grenzen geraten ließ: die saubere Trennung zwischen "Gesunden" und "Kranken", in deren Konsequenz die Gesunden zu den Trägern des therapeutischen Geschehens und die Kranken zu den Empfängern werden: zu den Empfängern von Medikamenten, Sozialhilfe und Frührenten, d.h. (trotz aller gegenteiligen Erklärungen) zu Objekten und schließlich zu Opfern derer, die ihnen zu helfen beanspruchen. Die neuen sozialtherapeutischen Bewegungen wollen nicht nur etwas für die Kranken tun, sondern mit ihnen leben. Sie wollen ihnen nicht nur helfen, sondern von ihnen lernen. Unbeschadet aller Unterschiede zwischen psychisch Gesunden und psychisch bedingt Gesunden bestehen sie darauf, daß jeder Mensch Subjekt seiner Lebensgeschichte ist und damit fähig, anderen zu begegnen und in solcher Begegnung sie und sich selber voranzubringen. Daran auch angesichts der manifesten Einschränkungen festzuhalten, die den psychisch

Kranken in seinem Subjektsein behindern, macht geradezu den Kern des neuen Umgangs mit den psychisch Kranken aus⁵⁾.

2. Die Verlegenheiten der Psychiatrieseelsorge

Auf diesem Hintergrund ist es schmerzlich festzustellen, daß die Seelsorge an den psychisch Kranken heute nicht nur im deutschsprachigen Raum zu den am stärksten vernachlässigten Bereichen kirchlicher Sorge um den leidenden Menschen gehört⁶⁾. Dies ist um so verwunderlicher, als die neuere Seelsorgsbewegung, die in den 30er Jahren in den USA entstanden ist und über Holland in den 60er Jahren auch bei uns Fuß gefaßt hat, ihren Ausgangspunkt vor der Psychiatrie genommen hat: ihr Begründer A. T. Boisen (1876 - 1965) war Schizophreniepatient⁷⁾. Aber hier schlägt vermutlich eine besondere historische Hypothek durch. In dem gleichen Maß nämlich, als sich seit der Mitte des 19. Jh. zunächst die medizinische Psychiatrie und dann die Psychotherapie gegen den älteren Alleinzuständigkeitsanspruch der Seelsorge durchzusetzen vermochten und den Krankheitscharakter des psychischen Leidens zur Geltung gebracht haben⁸⁾, begannen sich die Seelsorge auf die Ebene von Verkündigung, Gottesdienst und sakramentaler Versorgung der Kranken zurückzuziehen. Im gleichen Maß, als die "theologische Definition der Situation" aus den Angeln gehoben war, scheint das theologische Interesse am psychisch Kranken erlahmt zu sein. Genau die Phänomene, die den Zuständigkeitsanspruch der Kirche seit Jahrhunderten begründet hatten - die Schuld- und Bestrafungsängste, der Erleuchtungs- und Verfolgungswahn - gerieten jetzt unter das Vorzeichen der "Erkrankung", deren Abklingen der Seelsorger abzuwarten sich angewöhnte. Der psychisch Kranke wurde auch im theologischen Verständnis zum "armen Irren", der dem Erbarmen der Pflegeorden anvertraut wurde, aber in seinen Lebensäußerungen selbst unzugänglich war, d.h. sich selbst überlassen bleiben mußte. Das Vertrauen in die objektive Wirksamkeit des Verkündigungswortes oder der Sakramente ersetzte die Bereitschaft, den Äußerungen der Kranken selbst jene Aufmerksamkeit zu schenken, die eine theologische Anthropologie grundsätzlich den Manifestationen menschlicher Erfahrung einzuräumen bereit ist. Man fragte zu wenig: Welche Erfahrung menschlicher Existenz, welche Not drängt in den religiös gefärbten Äußerungen eines Patienten ans Licht? Welcher Sinn, welcher Hilfeschrei steckt hinter seinen bizarren Vorstellungen, seinem Wahnerleben, seinen Ängsten? Welche Her-

meneutik kann mir helfen, die religiösen Symbole, deren er sich bedient, angemessen zu verstehen und so der elementarsten Christenpflicht nachzukommen, zu der mich seine Äußerungen überhaupt herausfordert: ihm beizustehen?

3. Neue Zugänge zur religiösen Welt der psychisch Kranken

Diese Fragen versucht neuestens U. Maymann in einer Art Einführung in "Die religiöse Welt der psychisch Kranken" (Herder 1984) anzugehen. Dabei geht sie davon aus, daß psychisch Kranke den Christen nicht erst interessieren dürfen, wenn sie wieder gesund und belastungsfähig sind oder unter der Bedingung, daß sie gläubig sind und den Kontakt zur Kirche suchen. Theologisch und seelsorglich relevant ist die "psychische Erkrankung als solche", weil sie den Kranken in seiner Steuerungsfähigkeit, in seinem Selbstbewußtsein, seiner Ehre und Würde bedroht.⁹⁾ Die Identitätskrise des psychisch Kranken ist so fundamental, daß sie sich wie von selbst in kosmischen und religiösen Bildern artikuliert; nicht die Frage der Rechtgläubigkeit dieser Inhalte, sondern die Intensität der Not, die darin zum Ausdruck kommt, ist die eigentliche Herausforderung, sich dem psychisch Kranken zu stellen. Weil es hierzu an der nötigen Kompetenz fehlt, weil die Seelsorger offensichtlich die Sprache der psychisch Kranken nicht zu entziffern vermögen, konzentriert sich die Verfasserin auf die Analyse der religiösen Symptomatik im Erleben psychisch Kranker, indem sie die drei wichtigsten Interpretations- und Therapiemodelle vorstellt, die inzwischen von seiten der Medizin einerseits und der Psychologie andererseits bereitgestellt sind, die Welt des psychisch Kranken und damit auch seine religiöse Erfahrung zu verstehen.

Einen ersten und bleibend gültigen Zugang vermittelt die medizinisch-psychiatrische Perspektive, die sich auf die Erhellung der biologisch-physiologischen Basis der Erkrankung konzentriert. Ihre Stärke liegt darin, die Phänomene genau zu beschreiben und zu Krankheitsbildern zu bündeln, die die medikamentöse Intervention rechtfertigen. Erst wer erkennt und akzeptiert, welche erkenntnistheoretischen Probleme bereits in der Unterscheidung von "Symptomen" und "Ursachen" und der Konstruktion von "Krankheitsbildern" in der Psychiatrie stecken, kann ermesen, wie schwer es ist, Äußerungen religiöser Färbung angemessen einzuschätzen. Immerhin ist, seit K. Jaspers die phänomenologische Methode in die Psychiatrie einführte, die beim

religiösen Erleben zwischen dem religiösen Inhalt und dem psychischen Akt (der allein psychopathologisch untersuchbar ist) zu unterscheiden lehrte, eine angemessene Würdigung des religiösen Erlebens psychisch Kranker aus psychiatrischer Sicht möglich geworden. Auf diesem Hintergrund hat H. J. Weitbrecht als wichtigstes Unterscheidungskriterium zwischen echtem und pathologischem religiösem Erleben die Perspektive der "Persönlichkeitswandlung" eingeführt: nicht aus der akuten Äußerung, sondern nur im Zusammenhang mit der Lebensgeschichte eines Kranken kann beurteilt werden, welches Gewicht, wieviel "Objektbezogenheit" und "Gesinnungscharakter" seinem religiösen Erleben in der Krankheit zukommt.¹⁰⁾

In anderer Weise bemüht sich Chr. Scharfetter um eine Abgrenzung zwischen psychiatrischer und theologischer Zuständigkeit, indem er das religiöse Bewusstsein im Grenzbereich zwischen Alltagsbewusstsein und "Überbewusstsein" ansiedelt und die Psychopathologie nur insoweit für zuständig erklärt, als religiöse Bewusstseinsformen sich irritierend im Bereich des Alltagsbewusstseins ausbreiten.¹¹⁾

Die psychoanalytische Perspektive ergänzt die psychiatrische, indem sie die individuelle Entwicklungsgeschichte des Patienten in den Blick nimmt, besonders jene frühesten Stadien der Ichentwicklung, die als allererste soziale Erfahrungen des Menschen für die Entstehung psychotischer Erkrankungen ebenso wichtig sind wie für die Ausbildung seines religiös-ethischen Bewusstseins.¹²⁾ Sehr bemerkenswert ist, daß auf diesem Weg den Kategorien der klassischen beschreibenden Psychopathologie neue, am Erleben des Kranken orientierte Krankheitsbilder gegenüber treten. So bemüht sich die "verstehende Psychopathologie" beim Schizophrenen, die Krankheitssymptome als sinnvolle Reaktionen auf eine Grundstörung zu begreifen: als Störung der Ichvitalität (z.B. die Angst immer mehr abzusterben), der Ichaktivität (z.B. die Erfahrung überwältigt oder fremdgesteuert zu sein), der Ichkonsistenz (z.B. das Erleben von Veränderungen in der Beschaffenheit des eigenen Körpers), der Ichdemarkation (z.B. als erlebte Unfähigkeit, sich gegenüber anderen oder gegenüber der Umwelt abzugrenzen) und Ichidentität (im Sinne des personalen, physiognomischen, sexuellen und biographischen Selbstseins).¹³⁾ In ähnlicher Weise sucht die daseinsanalytische Betrachtung zum Verstehen des manisch-depressiven Irreseins von innen her beizutragen, indem sie es als Verlust der zeitlichen Dimension beschreibt: die Manie als vergangenheits- und zukunftslose

flüchtig-festliche Lebensform¹⁴⁾ die Depression als Hemmung des Drangs nach Selbstverwirklichung, die den Kranken zu einer Insel der Unveränderlichkeit macht.¹⁵⁾

In der psychoanalytischen Einschätzung der religiösen Symptomatik stellen sich die neueren Theorien d. Symbolbildung und Symbolwirksamkeit als eine neue Ebene der Begegnung von Theologie und Psychologie dar.¹⁶⁾ Der Umgang mit Symbolen erscheint als die wichtigste Brücke in die Erlebniswelt des psychisch Kranken und wird in zunehmendem Umfang durch neuere psychotherapeutische Verfahren (in der Gruppentherapie, der Musiktherapie, der Maltherapie) fruchtbar gemacht, um das Heilungspotential im Kranken gerade hinsichtlich jener Störungen seiner Lebensgeschichte anzuregen,

die entwicklungs-
geschichtlich derselben Stufe angehören wie die Symbolwelten, in denen er sich bewegt.¹⁷⁾

Als dritte Perspektive hat sich neuestens die systemisch-kommunikationstheoretische Betrachtung fruchtbar erwiesen, sofern sie die psychoanalytische Optik durch die Analyse des aktuellen sozialen Umfelds des Kranken ausweitet. Dabei kann als die Pointe systemischer Betrachtung gelten, daß sie den Kranken als "Symptomträger" sieht, d.h. als jenes Element eines gestörten (familiären) Kommunikationsgefüges, das die Störung des Gesamtsystems anzeigt und - durch die Erkrankung-aufzufangen sucht. Die Logik der Erkrankung wird also in ihrem Beitrag zur Stabilisierung des familialen Beziehungsgefüges gesehen; die Therapie läuft entsprechend darauf hinaus, das Gesamtsystem zu einer Problemlösung zu befähigen, die die Erkrankung überflüssig macht. Diese von P. Watzlawick und der Palo-Alto-Gruppe¹⁸⁾ entwickelte Perspektive, die ihr zugrundeliegende konstruktivistische Theorie der Wirklichkeit und der Veränderung von Individuen und Gruppen haben insbesondere im Zusammenhang mit der Erforschung der rechten Gehirnhälfte und ihrer Funktionen¹⁹⁾ zu neuen kreativen Therapieformen geführt, die u.a. darin mit der Ichpsychologie übereinstimmen, daß sie dem Umgang mit sprachlichen und rituellen Symbolen eine hohe Aufmerksamkeit schenken.

Die Religiosität psychisch Kranker ist unter systemischer Perspektive nicht an sich (in ihrer inhaltlichen Ausprägung), sondern in ihrer Funktion für das jeweilige System von Bedeutung und wird von U. Maymann an dem prominentesten und zugleich tragischsten Fallbeispiel der letzten Jahre demonstriert: am "Fall Klingenberg" als Beleg für die krankheitsfördernde, lebensvernichtende Rolle, die religiöse Praxis in einer Krankheitsgeschichte spielen kann.²⁰⁾

Es mag sein, daß die hier skizzierte Erweiterung der Perspektiven im ersten Augenblick als unerhörte, schon gar nicht mehr bewältigbare Komplikation eines ohnehin fremden und schwierigen Bereichs erscheint. Auf der anderen Seite rückt dadurch, daß das Interpretationsmonopol der klassischen Psychiatrie durch die neuen Zugänge zum psychisch Kranken gebrochen wurde, dieser selber ganz neu in den Blick: sein Befinden hinter den Befunden; sein Erleben hinter den Symptomen und Krankheitsbildern; seine Erfahrung beim Ausbruch, im Verlauf und nach dem Abklingen der akuten Erkrankung; sein Versuch, mit der Krankheit zu leben.

In dem Maß, als dieser erkrankte Mensch mit der ihm aufgegebenen unverwechselbaren Biographie in den Blick kommt, zwingt er uns - vor aller Neugier gegenüber Einzelheiten seines wahnhaften Erlebens oder seiner erwartbaren medizinischen Karriere - uns selbst in unserem Verhältnis zu ihm zu definieren: Seid ihr bereit, uns als Menschen und nicht nur als Kranke zu betrachten? Seid ihr zu mehr bereit als dazu, etwas für uns zu organisieren? Wollt ihr euch auf uns und unsere Erfahrungen einlassen? Wollt ihr von uns und mit uns lernen, was der Mensch ist? Wollt ihr mit uns in Erfahrung bringen, was Gott zu wirken vermag, wenn wir uns ohne Vorbehalte aufeinander einlassen?

4. Wo stehen wir selber?

Der psychisch Kranke als der Mensch, der "mit dem Leben nicht zurecht kommt" wirft die Frage auf, wie ich selber lebe, welchen psychischen Mechanismen ich meine Balance verdanke, wie ich mit der letzten unüberwindlichen Einsamkeit meiner totgeweihten Existenz, mit den realen Möglichkeiten einer globalen Selbsterstörung der Menschheit zurecht komme Und hier mag dann die Erkenntnis aufbrechen, daß ja auch der Glaube keineswegs bereit ist, sich mit der Welt abzufinden, wie sie ist. Wenn die Pfingstpredigt des Petrus im Anschluß an Joël 3,1-4 davon spricht, daß der Geist Gottes, ausgegossen über alles Fleisch, Traum, Vision und geisterfüllte Rede auslöst (Apg 2,17), meint dies doch die Mächtigkeit des Glaubens, die faktisch vorhandene Welt in Richtung einer neuen Wirklichkeit zu übersteigen, die Gott zu schaffen im Begriff ist. Wer glaubt, ist nicht mehr bereit, sich dem "Schema dieser Welt" (Röm 13,2) anzupassen. Er hat die Erfahrung gemacht, daß ihre Maßstäbe, Normen und Spielregeln keine letzte Gültigkeit beanspruchen können, daß vielmehr in den Augen Gottes die Letzten die Ersten sind, die Großen klein, die Armen reich, die Sehenden

blind und die Toten lebendig (Mt 19,30; 18,1; Lk 6,20; Joh 3,39; Röm 4,17). In ihrem Gespür für die Untragbarkeit der gegebenen Verhältnisse, für die Brüchigkeit und Bedrohung menschlicher Existenz durch Schuld, Tod und Lüge erscheinen darum dem Glauben die psychisch Kranken gesünder als viele Gesunde; er anerkennt so etwas wie eine elementare Verwandtschaft zwischen den Glaubenden und denen, die wir psychisch krank nennen: beide leiden darunter, daß die Welt ist, wie sie ist, und beide sind nicht bereit, sich damit einfach abzufinden. Darum ist der Glaube als Zuversicht auf das, was man erhofft, und als Überzeugung von dem, was man nicht sieht (Hebr 11,1), für den gesunden Menschenverstand immer etwas verrücktes, eine Torheit (1 Kor 1, 18-3,19).

Ist diese elementare Gemeinsamkeit wahrgenommen und akzeptiert, treten freilich auch die Unterschiede in den Blick: beide verweigern sich der Welt und ihren Maßstäben in einer Art Auszug oder Rückzug, aber den psychisch Kranken gelingt gewissermaßen nur der Auszug, nicht die Rückkehr²¹⁾. In der Schmerzhaftigkeit ihres Ausgeliefertseins an die Isolation dessen, der sich der Realität verweigert, können sie deutlich machen, wie sehr das Ja des Glaubens zum Leben trotz all seiner Widersprüchlichkeiten ein Geschenk und eine Gnade ist und darum kein Privileg der Gesunden, der Erwachsenen und der Starken, sondern eine Möglichkeit auch der Kinder, der Schwachen und Armen, der körperlich und seelisch Behinderten. Darum wendet sich die Frage, wer und was die psychisch Kranken seien, in die Frage um, wer wir ihnen zu sein bereit sind. Das ist die Kehre, zu der das Samaritergleichnis einlädt (Lk 10,36). Wir sind herausgefordert, zu durchschauen, daß die historischen Vorurteile, die das Bild vom psychisch Kranken aus der Antike, dem Mittelalter, aus Absolutismus und Aufklärung bestimmen, bis in die moderne Pharmatherapie hinein von gesellschaftlichen Interessenslagen bestimmt sind,²³⁾ die auch den kirchlichen Umgang mit dem psychisch Kranken - die Psychiatrieseelsorge und die diakonischen Einrichtungen der Kirchen beherrschen, solange sie - in einer Koalition des gesunden Menschenverstandes - sich unter Ausschluß der Kranken selber, ihrer Erfahrungen und ihrer Geschichte darüber verständigen, was als kranker Mensch und als kranker Glaube zu gelten habe, statt daran festzuhalten, daß sich auch in ihrer Schwachheit Gottes Stärke offenbaren will (1 Kor 1,27). Christliche Solidarität gegenüber psychisch Kranken entscheidet sich darum an der Frage, ob wir bereit sind, sie mit dem Gesamt ihrer Er-

fahrungen und ihrer Geschichte ernstzunehmen als Gefährten, die wie wir "in Furcht und Zittern ihr Heil zu wirken suchen" (Phil 2,12). Dann gilt es, keine dieser Erfahrungen zu bestreiten und keinen Schritt zu verleugnen, sondern diese ganze Lebensgeschichte als den Weg zu akzeptieren, auf dem dieser Mensch von Gott gerufen ist, den nächsten Schritt zu tun. Darum kommt alles darauf an, ob er hier und jetzt ein weiteres Mal in seinen schmerzlichen, irritierenden Lebenserfahrungen bestätigt wird oder die Alternative erfahren darf, von der das Evangelium erzählt.

5. Ansatzpunkte einer veränderten christlichen Praxis

5.1 Psychiatriseelsorge

Was derzeit seelsorglich in den Landeskrankenhäusern läuft, bewegt sich im allgemeinen auf demselben desolaten Niveau wie die psychiatrische Versorgung.²⁴⁾ Wo immer sich ernsthafte Formen einer Kooperation zwischen Ärzten, Seelsorgern und Sozialtherapeutischen Diensten entwickelt haben, hat sich das Konzept einer "therapeutischen Seelsorge" als fruchtbar erwiesen. Es kommt freilich in dem Augenblick an seine Grenze, wo der Seelsorger unter dem Druck therapeutischer Zielsetzungen gerät^u vergißt, daß die äußerste Herausforderung der Seelsorge darin besteht, auch beim therapeutisch unergiebigem Fall auszuhalten. Darum kommt in der Psychiatrie auch einer "gemeindlichen" Konzeption von Seelsorge große Bedeutung zu: Gruppengespräche, feste Besuchsdienste, kulturelle Aktivitäten und besonders der Gottesdienst müssen zusammen ein Milieu schaffen, einen "Raum", in dem der Patient sich wiederfinden, auf vertraute Gesichter, Themen und Umgangsformen treffen kann, die ihm gestatten, sich angstfrei zu bewegen und die sich ihm als Brücken zur Außenwelt und zur eigenen Vorgeschichte anbieten.

Wie die kommunikative Kompetenz des Seelsorgers von einer differenzierteren Betrachtung des psychisch Kranken profitieren kann, hat U. Maymann herausgearbeitet.²⁵⁾ Die psychiatrische Krankheitsbetrachtung bleibt unverzichtbar, soll er den Kranken in seiner fremdartigen Erlebniswelt überhaupt wahrnehmen, gelten lassen und absichtslos begleiten. Die psychoanalytische Perspektive kann dem Seelsorger helfen, die durch frühkindliche Schädigungen bedingte Ich-Schwäche des Patienten angemessen in Rechnung zu stellen und sich - im Kontrast zu der allenthalben propagierten (und häufig passivistisch mißverstandenen) non-

direktiven Haltung - dem Patienten als klares Gegenüber und als ein in seinen Zusagen verlässlicher Partner zu erweisen. Dabei kann ein kreativer Umgang mit dem Symbolschatz der Überlieferung in Verkündigung und Liturgie dem Kranken sehr zur Bearbeitung seiner eigenen symbolisch verschlüsselten Leidenserfahrungen dienlich sein.²⁶⁾ Schließlich kann die systemische Perspektive den Seelsorger dafür sensibilisieren, daß der Kranke und er selber gerade durch die religiöse Praxis, die sie beide verbindet, in die Interaktionsstruktur eines morbiden Systems einbezogen sein können, daß der Seelsorger also den potentiellen Krankheitswert von Religiosität ständig im Blick haben und die Grenzen seiner eigenen Kompetenz anerkennen muß.

5.2 Ansatzpunkt Rehabilitation

Die Begleitung und Stützung entlassener Patienten ist inzwischen gesellschaftlich als Angelpunkt jeder wirksamen Psychiatriereform begriffen.²⁷⁾ Sie hat - mit der Schaffung von Übergangseinrichtungen, Dauerheimplätzen und geschützten Arbeitsplätzen - eine Dimension, die in erster Linie die organisierte kirchliche Diakonie herausfordert und harte politische Lobbyarbeit nötig macht, soll nicht gesetzgeberischer Unsinn auch die kleinsten rehabilitativen Schritte wieder sabotieren. Hier ist es für christliche Basisinitiativen im Bereich der Sozialpsychiatrie besonders schmerzlich zu erkennen, daß der Schwerfälligkeit des staatlichen Apparates (in Gesetzgebung und Finanzierung) häufig eine von Statuten und Rahmenrichtlinien blockierte Caritasbürokratie entspricht, die ihrem eigenen Anspruch im Wege steht, der Not so zu begegnen, wie sie sich vor Ort stellt.²⁸⁾ Auf der anderen Seite muß Rehabilitation, will sie nicht in Selbstwiderspruch geraten, den Lebensradius des Kranken so weit erweitern, daß sie sich selber womöglich überflüssig macht, jedenfalls die professionelle Betreuung soweit als möglich zurücknimmt. Hier aber scheitert sie vielfach an der beklemmenden Problemblindheit der kirchlichen Gemeinden.

Bis jetzt kann man ja nicht sagen, daß die psychisch Kranken in unseren Gemeinden weniger Angst zu haben brauchten als in der Öffentlichkeit. Die Irrenwitze sind auf dem konfessionell-kirchlich geprägten Land nicht weniger verletzend als in den Großstädten; die Diskriminierung und Stigmatisierung der psychisch Kranken ist aufgrund der

Geschlossenheit des ländlichen Milieus eher noch größer. Die Leidens-
unfähigkeit und Ghettoisierungstendenz unserer Gesellschaft setzt
sich fast ungebremst in die Kirchengemeinden und Ordens-
gemeinschaften hinein fort.

Hier wird sich nur in dem Maße etwas ändern, als die Gemeinden ent-
decken, daß sie in dieser Gesellschaft die Aufgabe hätten, durch den
Umgangstil und das Klima, das sie entwickeln, eine Gegenwelt gegen
Fortschrittsgläubigkeit, Glücksanspruch, Leistungsideologie und Kon-
sumzwang aufzubauen oder mindestens Gegen-Erfahrungen möglich zu
machen.²⁹⁾ Einzelne Modellversuche wie die "frankfurter werkgemeinschaft",
die Integrierte Gemeinde in München oder das Vianney-Hospital in Über-
lingen zeigen, was möglich ist, wenn sich Glaubende als "Gesunde"
und "Kranke" aufeinander einlassen, um gemeinsam herauszufinden, was
ihre Berufung ist. Das Stichwort "gemeindenaher Psychiatrie" wirft
jedenfalls die Frage auf, wie weit kirchliche Gemeinden ein heilendes
Milieu sein wollen, ein Ort der Hoffnung,³⁰⁾ ein Raum, in dem der An-
bruch der kommenden Welt nicht nur behauptet wird, sondern erlebt
werden kann. Was die Gemeinden selber dabei gewinnen könnten, faßt
U. Maymann am Ende ihrer Untersuchung zusammen:³¹⁾ "Wer mit psychisch
kranken Menschen umgeht, bekommt mehr Gespür für das Elementare, für
kleinste Regungen des Lebendigen, für minimale Veränderungen.

Wo die Zeit stehen zu bleiben scheint, relativiert sich das Verhält-
nis zur Zeit, kann man den Alltag gelassener erleben.

Die Erfahrung, daß Gesundes und Krankes koexistieren, schärft die
Wahrnehmung für Gesundes und Krankes in der eigenen Person und in
der eigenen Lebenssituation.

Die Sensibilität für das Menschenmögliche, für die Dimensionen des
Menschen erhöht sich und die Grenze des Menschlichen wird herausge-
schoben.

Der Kontakt zu psychisch kranken Menschen lehrt, daß es im Menschen
mehr zu bewundern als zu verachten gibt."