
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim,
Köln und Osnabrück

Mai 5/2014

Aus dem Inhalt

Daniela Engelhard
„Kirche mit Unfallrisiko“ 129

Christian Hennecke / Rainer Bucher
Bleibt alles anders? 131

Elmar Struck
Der Eros der Marienfrömmigkeit 140

Michael Theobald
„Für viele“ 147

Christoph Graaff
Das Eschweiler Modell 151

Leserbriefe 157

Literaturdienst: 158

Michael N. Ebertz u. a.: Kirchenaustritt als Prozess

Bernhard Bergmann: pustebume

Klaus Müller: Gottes ABC

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück |
Regens Dr. Christian Hennecke, Bischöfliches Priesterse-
minar, Brühl 16, 31134 Hildesheim | Dr. phil. Elmar Struck,
Am Neutor 2, 53113 Bonn | Prof. Dr. Michael Theobald, Uni
Tübingen, Kath.-Theol. Seminar, Liebeneisterstraße 12, 72076
Tübingen | Pfr. Christoph Graaff, Grünewald Straße 45, 52249
Eschweiler

Unter Mitwirkung von Domkapitular Rolf-Peter Cremer,
Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard,
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Msgr. Markus Bosbach,
Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Uta Raabe, Niederwallstraße
8-9, 10117 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-
21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling
16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln
und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,
50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001,
Fax (0221) 1642-7005,
E-Mail: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,
Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im
Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7,
50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. |
Einzelheft 3 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung
der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis
der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher
werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag
GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

ISSN 1865-2832

Daniela Engelhard

„Kirche mit Unfallrisiko“

Bei einer Tagung mit Führungskräften unseres Bistums haben wir kürzlich mit Ansprachen, Predigten und Interviews von Papst Franziskus gearbeitet. An einem Thema entzündete sich eine besonders lebhaft Diskussion: In dem Interviewband „Mein Leben, mein Weg“ spricht Franziskus von einer Kirche mit „Unfallrisiko“. Eine solche sei ihm lieber als eine, die nicht aufbreche und nichts wage. Aus unserem Kreis konnten sich einige diesem Wort sofort anschließen: Ja, wenn eine Initiative, ein Projekt gestartet wird, braucht es dazu Wagemut. Man hat keine Garantie, dass alles glatt läuft. Fehler und Unfälle können passieren, unvorhersehbare Entwicklungen zu Enttäuschungen oder sogar zum Scheitern führen. Das darf uns aber nicht davon abhalten, Neues zu beginnen, etwas anzupacken und zu wagen, auch wenn nicht alle Fragen und Bedenken schon aus dem Weg geräumt sind. Andere konterten: Im Raum von Kirche sind schon zu viele Fehler gemacht worden. Das ist in den vergangenen Jahren mehr als deutlich geworden. Wir sollten daran arbeiten, wie wir Fehler und Unfälle möglichst vermeiden können. – Die Diskussion zeigt, dass wohl einiges davon abhängt, wie das Wort von der „Kirche mit Unfallrisiko“ interpretiert wird. Ich verbinde damit auch Experimentierfreude: kreativ Neues ausprobieren, nicht erst dann loslegen, wenn alle möglichen Eventualitäten zuvor abgeklärt worden sind.

In Evangelium gaudium zeichnet Papst Franziskus das Bild von einer Kirche mit „Schrämmen“ und „Beulen“: „Mir ist eine ‚ver-

beulte Kirche‘, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist“ (EG 49). Im Kontext dieses Zitates habe ich keine Auskunft darüber gefunden, welche möglichen „Unfälle“ Franziskus vor Augen hat. Er überlässt es seinen Lesern und Zuhörern zu überlegen: Was könnte eine verbeulte Kirche bei uns bedeuten?

Sein Kirchenbild kann verunsichern, irritieren und provozieren, aber auch sehr ermutigen. Denn in pastoralen Feldern stellt sich oft die Frage: Erhalten unsere Ideale möglicherweise „Beulen“? Ein Beispiel möchte ich nennen. Vor Jahren begannen wir in Osnabrück, jährlich zu einem „Segensgottesdienst mit Menschen in Trennung und Scheidung“ einzuladen. Anfangs gab es dazu Fragen und Bedenken: Können wir das so machen? Wird unsere Sicht von der Ehe dadurch nicht verdunkelt? – Die Menschen, die zu diesen Gottesdiensten kommen, haben uns inzwischen eines Besseren belehrt. Frauen und Männer verschiedenen Alters, manche mit ihren Kindern oder ihren Angehörigen und Freunden, sagen uns: „Es ist gut, dass wir gesehen und eingeladen werden.“ Sie haben darauf gewartet, einen Ort eröffnet zu bekommen, an dem sie ihre Fragen und Sorgen vor Gott bringen können. Ängste und Versagen, Wünsche und Hoffnungen finden in diesem Gottesdienst auf vielfältige Weise Ausdruck. Und für alle Beteiligten besonders berührend ist der Zuspruch des Segens Gottes mitten in ihre so unterschiedlichen Situationen hinein. Mittlerweile gibt es in einigen Bistümern solche Gottesdienste. Es ist gut, wenn es darüber hinaus weitere sensible Begleitungsangebote gibt: für Ehepaare, die ihre Beziehung durchtragen, auch wenn sie über die Jahre manche Narbe und Beule erhalten hat; für Menschen, deren Ehe in die Brüche gegangen ist und für diejenigen, die in einer neuen Beziehung leben. Viele Stellungnah-

men zum Fragebogen über Ehe und Familie für die Bischofssynode in Rom haben das bekräftigt und erwarten von der Synode neue Weichenstellungen in der Ehe- und Familienpastoral.

Für Franziskus ist eine verbeulte Kirche eine barmherzige Kirche. Er wird nicht müde, dies zu betonen. Das Wort „Barmherzigkeit“ kann den Beigeschmack des „von oben herab“ haben. Franziskus geht es um das Gegenteil: Der Blick auf die eigenen Grenzen und Beulen, die Bereitschaft, sich selbst verletzbar zu machen, fördert die Sensibilität und das Mitgefühl mit anderen und deren Schrammen und Verletzungen. Ihm liegt eine Seelsorge am Herzen, die die „möglichen Wachstumsstufen der Menschen ... mit Barmherzigkeit und Geduld begleitet“ und die menschlichen Begrenzungen annimmt (EG 44). „Ein missionarisches Herz weiß um diese Grenzen ... Es weiß, dass es selbst wachsen muss im Verständnis des Evangeliums und in der Unterscheidung der Wege des Geistes, und so verzichtet es nicht auf das mögliche Gute, obwohl es Gefahr läuft, sich mit dem Schlamm der Straße zu beschmutzen“ (EG 45).

Liebe Leserinnen und Leser,

die Mai-Ausgabe des Pastoralblatts beginnt mit einem Coup: Es ist gelungen, einen Pastoraltheologen aus der Praxis und einen mit dem analytischen Blick des Wissenschaftlers fragenden Universitätsprofessor für Pastoraltheologie über Wahrnehmungen und Perspektiven der Kirche von heute kritisch miteinander in ein Schreibgespräch zu bringen. Ausgangspunkt war die in einer früheren Ausgabe veröffentlichte Rezension von **Regens Dr. Christian Hennecke**, der durch mehrere Monographien und die Organisation des Kongresses Kirche2 im letzten Jahr in Hannover weit über sein Bistum Hildesheim hinaus bekannt geworden ist, zu einer aktuellen Monographie von **Prof. Dr. Rainer Bucher**, Ordinarius für Pastoraltheologie an der Uni Graz.

Passend zum Monat Mai beleuchtet **Dr. Elmar Struck**, bis 2013 langjähriger Leiter der Kath. Beratungsstelle für Ehe und Familie, aus der Sicht eines Psychologen verborgene Tiefenschichten der Marienfrömmigkeit, der praktizierten ebenso wie der abgelehnten. Denn Vakuen bleiben nicht unbesetzt.

Prof. Dr. Michael Theobald, katholischer Neutestamentler an der Tübinger Eberhard-Karls-Universität, wendet sich der jüngsten großen und einschlägigen Veröffentlichung zur „pro multis“-Frage durch den aus Köln stammenden, in Augsburg lehrenden Dogmatiker Prof. DDr. Thomas Marschler zu. Folie ist dabei die sich durch den letzten Papstwechsel, aber auch die Verzögerungen der deutschen Messbuchübersetzung ergebende Eigentümlichkeit, dass das neue Gotteslob in der Übersetzung „für viele“ eine Fassung bietet, die noch – längere Zeit – nicht genutzt werden darf.

Ein sehr konkretes Projekt zur Sicherung der nächtlichen Präsenz eines seelsorglichen Beistandes im Krankenhaus angesichts massiv sinkender Priesterzahlen stellt **Pfr. Christoph Graaff** aus Eschweiler vor, der darin Potential zur Nachahmung sieht.

Ein rundum höchst spannendes Maiheft! Möge es Sie erfreuen, zum Nachdenken anregen und Impulse zu neuen Taten geben – wünscht Ihnen

Ihr



Gunther Fleischer

Bleibt alles anders?

Ein Schreibgespräch mit Rainer Bucher

Im März 2013 habe ich das neue Buch von Rainer Bucher rezensiert in dieser Zeitschrift. Wenige Monate später fand ich eine liebe Mail von Rainer Bucher. Ich hatte ja so mutig geschrieben: „So anregend er (Bucher) formuliert, so aufregend ist es aber auch. Und so überzeugend vieles ist, so möchte man doch gerne mit Bucher diskutieren. Vermutlich ist das beabsichtigt, deswegen sollten einige Fragen formuliert werden, mit denen der Rezensent gern in ein fruchtbares Gespräch mit dem Autor treten würde...“ Und genau das schlug Rainer Bucher nun vor...

Da sind wir nun, und können nicht anders, wollen es auch. Und deswegen beginne ich mit einer ersten Frage.

Volk Gottes und Communio

Hennecke: Bei Ihnen, Herr Bucher, erlebe ich immer wieder eine These, die ich schon in den 90er Jahren immer wieder gelesen habe: die Theologie der Communio sei eine spirituelle Verschleierung für den letztlichen Erhalt von Pastormacht. So ungefähr. Sie selbst sprechen von dem Wunsch des Konzils einer geistlich gegründeten Erneuerung der Kirche. Das findet – so denke ich – Ausdruck in einer Ekklesiologie des Volkes Gottes, ja klar, aber ebenso in der Gründung dieser Ekklesiologie im trinitarischen Geheimnis der Communio. Mir ist klar: Gemeinschaft ist – wie Volk Gottes auch – ein ambivalenter Begriff. Aber darf hier wirklich unterstellt werden, was Sie suggerieren? Geht es nicht auch den Konzilsvätern und den Päpsten um eine Spiritualität der Communio (Novo Millennio Ineunte 43), die den partizipati-

ven Strukturen der Kirche Leben und Geist geben (und auch müssen)? Summa: Mögen Sie etwas dazu sagen?

Bucher: Sie haben Recht, man darf niemandem Schlechtes unterstellen, aber man muss Tatsachen festhalten. Hier betreffen sie die begriffliche, die rechtliche und die Erfahrungsebene.

Begrifflich muss man festhalten, dass spätestens seit der Bischofssynode 1985 gegen die Intention des Konzils die Interpretationshorizonte des *communio*- und des Volk Gottes-Begriffs vertauscht wurden: Nicht mehr der *communio*-Begriff wurde im Horizont des Volk Gottes-Begriffs interpretiert, sondern umgekehrt der Volk Gottes-Begriff im Horizont des *communio*-Begriffs. Damit ging Entscheidendes verloren: Mit dem Volk Gottes-Begriff stellt sich die Kirche als soziale Größe unter einen sie selbst relativierenden Horizont. Denn der Volk Gottes-Begriff wird durch das Berufungshandeln Gottes definiert: Gott ruft alle Menschen zu seinem Volk. Die verfasste Kirche ist dann die Versammlung jener Menschen, die an diese universale Berufung durch Gott glauben und sie realisieren wollen, die Kirche ist Botin, nicht Grenze dieser Berufung. Der *communio*-Begriff leistet diese Selbstrelativierung nicht, ihm fehlt die theologische Komponente und er ist daher für die unterschiedlichsten institutionalistischen oder auch romantisierenden Projektionen und Instrumentalisierungen offen.

Rechtlich aber wird man sagen müssen, dass die „partizipativen Strukturen der Kirche“, die tatsächlich unverzichtbar sind, unter ihr „Leben und Geist zu geben“, unter der Dominanz der *communio*-Ekklesiologie nicht auf-, sondern abgebaut wurden. Der CIC 1983 etwa fordert – rein rechtlich und offenbar kompensatorisch zum realen Machtverlust des Klerus – weit mehr Gehorsamsleistungen der Gläubigen gegenüber der Hierarchie ein als der CIC 1917. Und die katholische Kirche weist nach wie vor „hinsichtlich ihrer Verfassungsstruktur“ eine „absolutistische Ordnung“ auf,

„die als Wahlmonarchie keine Elemente der Gewaltenteilung und Rechtsbindung aufweist, die streng hierarchisch und zentralistisch organisiert ist, deren Zugang zu Ämtern exklusiv gestaltet ist und die die Mitglieder dieses juridisch verfassten Herrschaftsverbands wie ein Staat, aber nicht mit physischem, sondern mit psychischem Zwang (Max Weber) zu steuern sucht“ (Tine Stein) – so die Formulierung einer politikwissenschaftlichen Kollegin.

Auf der Erfahrungsebene aber gilt: Offenbar machen immer weniger Menschen in der Kirche relevante Erfahrungen von Gemeinschaft. Sonst würden sie sich nicht in so großer Zahl von kirchlichen Räumen fernhalten. Wie viel ehrliche, aufrichtige, wertschätzende, gleichstufige, achtsame Kommunikation und damit Gemeinschaft gibt es in diesen Räumen? Gemeinschaftsrhetorik kommt erfahrungsgemäß immer dann auf, wenn die Gemeinschaftsrealität schwindet. Nur hilft das nicht, im Gegenteil: Als Forderung von oben verhindert Gemeinschaftsrhetorik sogar wirkliche Gemeinschaft.

Eine „Spiritualität der Communitas“, die es tatsächlich braucht, würde aufmerksame Wahrnehmung, achtsamen Umgang, wechselseitiges Interesse, offene Türen, demütiges Sich-Ausetzen in fremden Milieus und fremdem Denken, also „liebende Aufmerksamkeit“ gerade derer bedeuten, die für kirchliche Sozialräume verantwortlich sind. Man kann sie sich nur wünschen. Denn dann wird die Kirche zum Volk des Gottes Jesu. Und sicher gibt es sie auch in der katholischen Kirche, aber offenbar viel zu wenig und viel zu selten.

Oder haben Sie das bessere Erfahrungen?

Hennecke: Lieber Herr Bucher, Danke für die Antwort. Aber ich bin natürlich anderer Meinung. Ich habe nicht den Eindruck, dass in den letzten Jahren der Weg hin zu einer Kirche der Beteiligung abgebaut wird. Ganz im Gegenteil denke ich, dass alle Beteiligten sich schwer tun, Communitas und eine adäquate Spiritualität der Partizipation umzusetzen. Da gibt es Ängste, da ist Miss-

trauen auf vielen Ebenen – vor allem aber Unerfahrenheit. Und da liegt wahrscheinlich auch unsere Differenz: in den Erfahrungen. Ich erfahre eine hohe Bereitschaft und auch viele Bemühungen um eine synodale und partizipative Kirche – und sie wird von vielen Bischöfen gefördert. Man denke an Südafrika, an die Philippinen, aber auch an Poitiers, oder die Erfahrungen, die ich in der anglikanischen Kirche machen konnte. Und wenn auch der Dialogprozess in Deutschland in unterschiedlicher Weise gelingt oder misslingt – es ist ein ehrliches Suchen nach einer langen Zeit. Mit ihnen teile ich: Ohne eine solche Kultur werden wir nicht weiter auf den Weg kommen. Dort aber, wo die Kirche hoch institutionalisiert ist und wo es etwas zu verlieren gilt, da ist sie häufig wenig eingeübt in ein solches Miteinander. Und das gilt gerade für unsere Breitengrade. Ehrlich: Machtkämpfe auf universitärer Ebene wie auch in Leitungskonferenzen der Ordinariate und Einrichtungen jedweder Art sind kein gutes Zeugnis. Dennoch: Die sich verschließende Pastoralmacht erlebe ich nicht – wohl aber Ängstlichkeit. Vielleicht zu Recht. Denn es geht ja um nichts weniger als einen Paradigmenwechsel. Und eine Mentalitätsänderung fordert viel Zeit, viel Einübung, viele Versuche.

Jenseits der Gemeinde?

Ich habe in diesem Zusammenhang eine weitere Frage: Mir scheint, dass Sie sich von einer Kirchenpraxis absetzen, die es schon nicht mehr so gibt. Die Kultur der Gemeinden ist gerade im Wandel und ich erlebe an vielen Orten hohe Bereitschaft zum Aufbruch. Allerdings nicht ohne Vision. Die Diskussion um die Gemeindeforschung scheint mir unfruchtbar, weil die Christinnen und Christen ohnehin schon selbst auf die Suche gegangen sind, und viele neue Orte transkonfessional finden oder bilden. Unter dem Radarschirm der Gemeindeforschung ... Ist das nicht eine Aufforderung, über die gemeindlichen Pro-

und Contrareflexe hinauszugehen? Und vor allem: Ist der diagnostizierte Konservatismus in Sachen Gemeinde ein Problem der Gemeinden, oder leiden diese nicht gerade darunter, dass ihnen keine neuen Bilder, Erfahrungen und inspirierende Perspektiven offeriert werden? Was denken Sie?

Bucher: Lieber Herr Hennecke, was man sieht, hängt natürlich in hohem Maße von dem ab, wo man hinschaut und in welcher Sprache man das Erkannte fasst. Wenn man das berücksichtigt, scheinen wir gar nicht so weit auseinander: Sie schauen in andere, eher entfernte Gegenden der Weltkirche und sehen dort Ermutigendes, ich habe den deutschsprachigen Raum im Blick und sehe dort Stagnation mit leerlaufender Aufbruchsrhetorik; Ihre Sprache ist berufsbedingt aktivierend, meine ebenso berufsbedingt eher analytisch und kritisch.

Was sehe ich? Dass etwa die wenigsten deutschsprachigen Diözesen in zentralen drängenden Fragen (Gemeindeleitung, liturgische Sichtbarkeit von Laien und insbesondere Frauen, konkrete Praxis- und Lebensform des Priesters etc., neue Sozialformen von Kirche) auch nur den sowie so restriktiven Spielraum des geltenden Kirchenrechts nutzen, dass dem quantitativen und bisweilen leider auch qualitativen Niedergang des katholischen Amtspriestertums praktisch taten- und hilflos zugeschaut wird, dass die innerkirchliche Kommunikationskultur im Hauptamtlichenbereich nach meinen Beobachtungen immer bürokratischer und ängstlicher, dass der Blick über die gemeindlichen Engagierten hinaus, gar auf den ganzen Lebens- und Sozialraum des Volkes Gottes hin erst ganz langsam gewagt wird und dass die einschlägigen Dialogprozesse zwar von ihren Initiatoren wohl ernst gemeinte Versuche sind, das offenkundige Partizipations-, Demokratie- und Wahrnehmungsdefizit der deutschen katholischen Kirche wenigstens punktuell und temporär auszugleichen, aber de facto vor allem ein Ziel zu haben scheinen: genau so viel zu verändern, dass sich nichts wirklich ändern muss.

Oder hat einer der vielen ähnlichen Prozesse der letzten Jahre und Jahrzehnte wirklich irgendetwas gebracht? Das schließt übrigens nicht aus, dass gegenwärtig so etwas wie eine „wilde Demokratisierung“ in unserer Kirche stattfindet, also die formell ausgeschlossenen Partizipationsmöglichkeiten des Volkes Gottes etwa bei der Bischofswahl sich informell Bahn brechen, man denke nur an die Vorgänge in Limburg oder vor einigen Jahren in Linz. Der Institutionalisierungsgrad der deutschsprachigen Kirche scheint mir übrigens nicht das Hauptproblem zu sein, sondern die Art dieser Institutionalisierung: der allgegenwärtige personalistisch aufgeladene Bürokratismus und der daraus resultierende Habitus vieler seiner Repräsentanten.

Sie bezweifeln die Notwendigkeit, sich heute noch mit der Gemeindeftheologie auseinanderzusetzen, insofern viele Christen ohnehin schon selbst auf die Suche gegangen seien, neue kirchliche Orte zu finden oder zu bilden. Dem ist so und es ist auch ein wirkliches Hoffnungszeichen. Aber es stellt sich umso drängender die Frage, was in dieser Lage aus dem klassischen Pfarrprinzip wird und wie es in dieser sehr neuen Situation hilfreich werden könnte für eine zukünftige, weniger selbstbezügliche Pastoral. Natürlich ist es gut, wenn auch Pfarreien neue Bilder und inspirierende Perspektiven von sich entwickeln würden, vor allem, wenn dies dazu führt, dass wieder mehr Menschen mit ihren Freuden und Hoffnungen, Ängsten und Nöten in ihnen Platz, Würde und Respekt fänden. Aber das sehe ich in der Breite wirklich nicht.

Nun nimmt meine Auseinandersetzung mit der Gemeindeftheologie diese ja vor allem als aktuellste und sicher nicht unsympathischste Variante jener – übrigens typisch neuzeitlichen – kirchlichen Konstitutionstradition, die Kirche vor allem von ihrer Sozialform und den in ihnen machbaren Erfahrungen her und nicht von ihrer universalen Heilsaufgabe für alle Menschen her denkt. Das wäre denn auch meine Rückfrage an Sie und ihre vielfältigen Initiativen, die ich ja mit Sympathie verfol-

ge: Wie viel Sozialformorientierung steckt noch in ihnen? Und wie viel Pluralität an Lebens- und Glaubensformen lassen sie zu?

Hennecke: Lieber Herr Bucher, diese Frage würde ich ja gerne an Sie zurückgeben, mit einem gewissen Schmunzeln. Denn wer sich so intensiv mit dieser Frage beschäftigt, ist wohl von ihr auch beschäftigt. Aber Sie haben die Frage ja mir gestellt. Die Antwort ist einfach: In den vergangenen Jahren habe ich viel gelernt. Vor allem: Die Sozialgestalt der Kirche erwächst aus ihrer Sendung, aus ihrer Mission, aus ihrem Kontext. Und das bedeutet eine große Vielfalt der Formen, die sich eingründet in die jeweiligen Kulturen des Glaubens – und des Glauben Wollens. Das ist keine Theorie, das ist schon gelebte Praxis in jeder größeren Stadt, aber auch – in anderer Weise – auf dem Land. Interessanterweise erlebe ich gerade auf diesem Horizont die von Ihnen beschriebene Krise völlig anders. Denn: So wahr es ist, dass ich weltkirchlich inspiriert bin – diese Inspiration hat mich mehr sehen gelehrt, dass auch die Kirche im deutschsprachigen Raum auf genau diesem Weg ist. Wenn in weltkirchlichen Kontexten die Örtlichkeit der Gemeinden im Netzwerk der Pfarrei fast ausschließlich territorial gedacht ist, dann wird dieselbe pastorale Option samt der ihr zugrundeliegenden Kultur in unserem spät- postnachmodernen Kontext sich anders zeigen. Und in der Tat: Die Erfahrungen des Kircheseins in Kindergärten und Schulen, in Einrichtungen und Klöstern stehen neben jenen in klassisch gewachsenen Gemeinden. Und Menschen haben daran teil, wie sie es jeweils als sinnvoll und Leben stiftend wahrnehmen.

Das klassische Pfarrprinzip ist mir sehr wichtig: Die Pfarrei ist für mich jener sakramentale Ermöglichungsraum, der die verschiedenen Gemeindebildungen und Sozialformen einen und verbinden kann in das Ganze des Kircheseins. Das ist eine immense Aufgabe, die vor allem mit der Frage zusammenhängt, wie wir das Volk Gottes und den ihnen dienenden Berufen und Ämtern

dabei behilflich sind, diesen Aufbruch zu entdecken – der allerdings unterhalb des Radars der klassischen Pastoral und merkwürdigerweise auch unterhalb der sensiblen Werkzeuge der Pastoraltheologie liegt.

Und so muss ich auch kommentieren, was sie wohl für gegeben halten: Ich erlebe die Kommunikationskultur der Ordinariate in einem tiefgreifenden Wandel, ich erlebe eine neue Wahrnehmung unterschiedlicher Sozialformen und eine Ermutigung zu Experimenten in meiner Kirche. Das mag es auch anders geben – das Pauschalurteil empfinde ich als nicht genügend differenziert. Der Aufbruch zu neuen Sozialformen ist überall beobachtbar – der Aufbruch zu Dezentralisierung spürbar, wenn auch mühsam. Es geht ja um Grundhaltungen. Das gilt auch für den Dialog, und für die Dialogkultur. Sie mögen das als unzureichend kritisieren, aber ich spüre dort, wo ich tätig bin, eine echte Suche nach einer solchen Kultur, bei aller Unsicherheit und allen Ängsten, die es zweifellos gibt.

Und natürlich legen Sie – kritisch-sympathisch-solidarisch, wie Sie sein wollen – den Finger in die Wunde: Alle diese Entwicklungen gehen nicht von selbst. Ich denke, was es in unserer Kirche braucht, das ist eine intensive inhaltliche – theologische wie spirituelle – Begleitung der Entwicklungsprozesse auf diesem Weg einer neuen Kirchenkultur

Christen auf dem Markt?

Aber hier komme ich zu einer weiteren Frage. Wie nämlich sehen wir die Menschen heute, wie sehen wir die Christinnen und Christen und alle, die sich in irgendeiner Weise annähern. In Ihrer Pastoralsoziologie sind sie Kunden mit Zustimmungsvorbehalt – ein Bild, das mir sehr fremd ist. Und ich teile es auch nicht, auch nicht soziologisch. Ich erlebe die Suchenden und Engagierten anders. Ich erlebe sie als anspruchsvolle Suchende mit hoher Solidarität bei gleichzeitiger Unbefangenheit, ihren Weg zu wählen. Aber nicht als Konsumenten von

Events, sondern als verbindliche Sucher, oft jahrelang unterwegs. Ich erlebe sie als nach Partizipation Suchende, vor allem erlebe ich sie als wirklich tröstliche und kreative Gemeinschaft – wo immer ich bin, ich staune über das Volk Gottes, das allerdings an vielen Orten nicht die gehaltvolle Nahrung erhält, die es sucht. Der Vorbehalt der Zustimmung ist selbstverständlich: Sie suchen Echtheit, Authentizität und Orte der Zugehörigkeit. Es ist nicht ausgemacht, wo sie ihn finden – und gerade so wird Kirche vielfältig, ist es schon. Ich verlange von einer Pfarrei nichts anderes, als diese Vielfalt der Lebensmöglichkeiten des Evangeliums zu fördern – es ist auch ihre Aufgabe: den Rahmen ermöglichen, der Suche sinnvoll macht. Aber – ich deute die Suche dieser Vielen, ihre Partizipation in unterschiedlicher Weise nicht unter dem Bild des Kunden, sondern des Kunde suchenden Pilgers ... Können Sie, jenseits der markigen soziologischen Metapher, beschreiben, warum Sie dies so problematisieren?

Bucher: Lieber Herr Hennecke, eine Gemeinsamkeit will ich gerne festhalten: dass die Sozialgestalt der Kirche aus ihrer Sendung, aus ihrer Mission, aus ihrem Kontext erwächst, besser: erwachsen sollte, da stimmen wir überein. Und natürlich sind jene, dies zu Ihrer Frage, die in der Kirche und als Kirche in Kontakt mit christlichen Räumen, Zeichen, Riten und Optionen kommen, nicht zuerst Kunden, sondern Menschen in Freuden und Hoffnungen, in Ängsten und Traurigkeiten, geliebte Kinder Gottes auf ihren manchmal schönen, manchmal schweren, immer mühsamen Wegen zu Gott. Aber wie werden sie in der Kirche empfangen? Wenigstens mit dem Respekt, dem man Kunden gegenüber entwickelt? Das wäre doch schon mal was. Für ihre – und unsere – Chancen, in der Kirche dem Evangelium Jesu, seiner Botschaft von Gott, der Erfahrung von Umkehr und Hoffnung, kurz der Gnade Gottes zu begegnen, dafür lohnt es sich, in der Kirche zu arbeiten.

Mein Handlungsfeld ist dabei die Wissenschaft, also der Diskurs, sind Analyse und

Optionsbildung. Da sehe ich es als meine Aufgabe, den diversen Akteuren der Kirche zu vermitteln: Wenn man dem Volk Gottes weiter so entgegentritt, wie so oft in den letzten 1600 Jahren, als erhabene Institution der Pastormacht, die alles besser weiß, nichts lernen muss, für die die Regeln, die sie anderen auferlegt, nicht selber gelten, die zum Beispiel Frauen zwar die gleiche Würde zuspricht, aber wenige Rechte gibt, die so oft nicht hinhört, dann verspielt man diese Chance, zumindest reduziert man sie. Das ist leider an vielen Orten der Fall. Sicher: Der Heilige Geist findet seine Wege immer, aber das heißt noch lange nicht, dass die Kirche ein Hindernis für ihn sein darf.

Es gibt dabei eine nicht-selbstverständliche und auch nicht-triviale Konvergenz von Option und Analyse. Dass Religion sich heute zunehmend marktförmig vergesellschaftet, ist schlicht eine Tatsache, zumindest eine mögliche religionssoziologische Beschreibung der Tatsachen. Soweit die Analyse. Dass Kirche solidarisch, barmherzig und ein „Zeichen und Werkzeug“ der Liebe Gottes sein soll, das ist die theologische Option. Sie ist völlig unbestreitbar. Die neue Marktsituation von Religion ist mit ihrem Entmachtungselement der Kirche aber eine echte Chance, diese grundlegende theologische Option zu realisieren, aus der eigenen Unterdrückungsgeschichte auszusteigen und damit auch der demonstrativen Ohnmacht des Gründers der Kirche wieder ein wenig näher zu kommen.

Dieser Weg ist aber noch lange nicht zu Ende, wirklich freiwillig und gerne gegangen wird er nur von Wenigen. Dazu passiert einfach noch zu viel. Da ist jene jungen Witwe, die nach zwei Jahre Trauerarbeit und Überlebenskampf in einem Allerseelengottesdienst hören muss, dass die Seele ihres verstorbenen suizidalen Ehemannes im Fegfeuer verhungert, und die dann noch die Stärke und Kraft hat, ihren Kindern eine trostvolle Erklärung zu geben. Da ist der versammelte Pfarrgemeinderat, der von seinem Pfarrer hören muss, dass er selbstverständlich davon ausgeht, dass

sie alle bei ihm beichten gehen und dafür verantwortlich sind, dass ihre ganze Familie in die Kirche geht. Da sind die vielen Männer und Frauen der so genannten Unterschicht, die sich überhaupt nichts mehr von der katholischen Kirche erwarten. Da ist jene hochkompetente Kollegin, die kein nihil obstat erhalten hat, weil sie ihre Sexualethik auf zeitgenössischen Grundlagen entwickelte. Da sind die Theologinnen, deren Verletzungen so tief, deren Wunden so schmerzhaft sind, dass ihnen irgendwann nur Tränen bleiben, wenn sie über ihre Erfahrungen als Frauen in der Kirche sprechen. Das sind alles keine fiktiven Beispiele.

Natürlich ist Einiges in Bewegung, die Sensibilisierungen wachsen und vielleicht hat ja gerade auch die von Ihnen mit leichter Ironie bedachte Pastoraltheologie ein wenig dazu beigetragen, ebenso wie die vielen Männer und Frauen an der Basis der Kirche und, ja auch in den Ordinariaten, gerade in deren zweiter und dritten Ebene, die in teils schweren Loyalitätsspannungen Bewundernswertes leisten. Aber die verbreitete „Aufbruchs“- und „Dialog“-Rhetorik ist angesichts der realen Stagnation und Dialogabbrüche, auch zur (Pastoral-)Theologie hin, kaum mehr erträglich.

Wo sehe ich Hoffnung? Wo man ehrlich und aufmerksam ist, wertschätzend und solidarisch, wo Kirche sich schmutzig macht, wo man Gott im Heute und nicht in der Vergangenheit oder der Zukunft sucht, um den Papst zu zitieren. Solche Orte gibt es, in der Caritas und der Kategorialpastoral, in der Liturgie und für viele in Klöstern und bei geistlichen Menschen. Es gibt sie sicher auch in Pfarren. Aber man muss schon sehr genau wissen, wo man suchen muss, um sie zu finden. Das ist unfair gegen alle, die nicht wie Sie und ich, kirchliche Profis sind und Experten für Religion und Kirche.

Und ich hoffe auf den neuen Papst: „Endlich sagt einer auf dem Samtstuhl, dass Ausgrenzen, Denunzieren und Angsteinflößen keine christlichen Tugenden sind. Endlich bricht das System aus Bestrafung der Andersdenkenden und Belohnung der Ge-

folgsleute zusammen“ schreibt Christiane Florin in der ZEIT über ihn. Und der Papst selbst sieht in der Kirche „keine Zollstation“, vielmehr „das Vaterhaus, wo Platz ist für jeden mit seinem mühevollen Leben.“ Ich hoffe auf die „conversion pastoral“, von der Papst Franziskus in „Evangelii Gaudium“ schreibt.

Doch nun hätte ich noch eine Frage. In ihrer Rezension schlagen Sie vor, die dynamische Entwicklung der Postmoderne zusammenzuführen „mit einem dynamischen Konstitutionsgeschehen des Christwerdens“. Das klingt weiterführend. Was meinen Sie genau?

Der Modus des Werdens

Hennecke: Das II. Vatikanische Konzil hat, so verstehe ich es, eine neue orientierende Perspektive eingeführt, die für unseren europäischen Kontext recht ungewohnt war: Christsein ist seitdem als Werdeweg zu beschreiben. Das Volk Gottes als Ganzes ist auf seinem eschatologischen Wachstumsweg, und damit jede Sozialform und jede Form der Verkündigung je überholbar durch ein neues Verstehen der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums. Und zugleich geht das Konzil nicht davon aus, dass alle Christen schon vorfindbare mündige sind – sondern selbst im Wachsen auf Christus hin. Wenn in „Ad gentes“ der altchristliche Katechumenat neu aufgegriffen und postkonziliar in den USA und Frankreich Gestalt annahm, dann wird deutlich, dass diese Perspektive auch einen neuen Blick auf Christwerdung in postmodernen Gesellschaften wirft – und uns in unseren Analysen noch einmal sehr herausfordert. Was bedeutet diese Dynamisierung? Wir können, auch in unseren Analysen wie etwa den Sinusstudien, nicht einfach von einem einlinigen Christenverständnis ausgehen und dann etwa beurteilen, dass diese und jene nur „Kasualienfromme“ sind, jene anderen „nicht mehr glauben“ oder „nicht mehr praktizieren“, dass wir Jugendliche, Erwachsene, ArbeiterInnen, Intellektuelle

„verloren haben“ und „nicht mehr kriegen“. Das setzt immer wieder ein Bild des Christseins voraus, in dem es um eine klassische „Fassung“ als Normalform gibt. Maßstab ist dann der sogenannte „praktizierende Katholik“. Was in Zeiten christlicher Milieus vielleicht auf diese Weise fassbar war, ist heute nicht mehr angemessen. Wenn nämlich Glaube an Christus ein Geschenk ist, das sich nicht aus Geographie und Milieu, ja nicht mal elternabhängig als unverrechenbare Gnade zeigt, dann ist anzunehmen, dass die „Pilger“ der Postmoderne eben an sehr unterschiedlichen Wegstationen ihres Lebens stehen, sehr unterschiedlich Wege der Annäherung an das Evangelium wagen und gehen – und dies in der Tat von außen nicht mehr ermessbar wird: Gnadenhafte Ohnmacht der Evangelisierung nenne ich das.

Aber wenn das so ist, dann ist das Jammern über geringere Teilnahme an der Eucharistiefeier irreführend, dann kann ich die vielfältige und sehr differenzierte Beteiligung der Zeitgenossen an den unterschiedlichsten Formen christlichen Zeugnisses anders würdigen: Das Volk Gottes und in ihm die vielen Einzelnen sind im Werden, und es gibt nicht die Normbiographie und damit auch nicht die Normteilnahme, sondern wir sind eine katechumenale Kirche. Von daher ist die Frage nicht: Warum gehen so viele Christen nicht zur Eucharistie, engagieren sich nicht in der Kirche, stimmen ihren Glaubens- und Moralvorstellungen nicht zu – sondern: Wie können Menschen mit dem Evangelium an den unterschiedlichen Orten und Einrichtungen vertraut werden: in den Kitas, in den Beratungsstellen, in den Schulen, wo immer – und auch bei den Kasualien, bei Erstkommunion, Firmung, Trauung? Ich sehe dies nicht sozialformorientiert, sondern verkündigungs- und bezeugungsorientiert. Nun passiert etwas Merkwürdiges: Auf der einen Seite geschieht sehr viel missionarische Bezeugung durch vielfach engagierte Caritasmitarbeiterinnen, durch Lehrerinnen, durch glaubwürdig leidenschaftliche

Zeuginnen und Zeugen. Und zugleich wird in Gemeinden, von Mitarbeiterinnen, von Priestern bemängelt und beklagt, dass sie keinen Zugang zur Eucharistie finden, und schließlich wird soziologisch unter dem Profil der Kundenmetapher das Angebot der Kirche als unzureichend beklagt. Eine schräge Lage: Genau das bringt doch die „gnadentheologische Reformulierung des Gemeindebegriffs“, wie Sie es sagen, mit sich: Verkündigung und Glaubensbiographie des Einzelnen sind eben nicht mehr symmetrisch. Sind wir deswegen in einer Krise? Nein, eigentlich nicht. Wir sind in einer Transformation, die uns einen neuen Blick abverlangt: Es würde nicht darum gehen, wie man alle „kriegen“ kann und alle uns gut finden, sondern ob wir durch unser Lebenszeugnis und notfalls auch durch Worte, in Caritas und Liturgie den Menschen das Evangelium anbieten, Gastfreundschaft leben, Hingabe und Leidenschaft an die Armen leben – das Evangelium „auslegen“ – und die vielen Menschen auf ihren Wegen hin zu Christus begleiten, fördern, Wachstum ermöglichen.

Der sakramentale Dienst

Nun kenne ich viele Orte, an denen es so ist, an denen Menschen als Brüder und Schwestern empfangen und begleitet werden – ein Glück. Ich kenne noch mehr Orte, wo dies eher nicht so ist. Aber für mich ist das keine Frage der Pastoralmacht, noch ein systemisch-bürokratischer Institutionalismus, sondern Teil jenes epochalen Umbruchs, der alle betrifft, sehr verunsichert, bei manchen Angst, bei anderen ironischen Kritik auslöst. Mich verwundert nicht, dass wir alle – von der Pastoraltheologie bis zum Ordinariat und Bischof – damit Schwierigkeiten haben. Und so möchte ich Ihnen abschließend noch eine Frage stellen: Klar ist, dass auch der Dienst des Priesters und der Dienst der Hauptberuflichen in einer Kirche, die zum einen sich mehr als Volk Gottes, als Volk der Gerufenen und Getauften versteht, in tiefem Wandel steckt. Oft

fehlt für alle Beteiligten Orientierung, wie dieser Dienst zu gestalten ist. Mir scheint, die ermöglichende, vergewissernde, auf dem Wachstum begleitende Dienstgestalt, die sich zutiefst verdichtet in der Feier der Sakramente und im Dienst an der Einheit, könnten Elemente dieses Weges sein. Mögen Sie einen Einblick in ihre Vision geben? Wie müsste sich dieser sakramentale Dienst entwickeln? Und können Sie mit dem Begriff des ermöglichenden Dienstes etwas anfangen?

Booker: Lieber Herr Hennecke, ein paar Bemerkungen zu Ihrer Antwort. Sie haben Recht: Die Kirche ist das Volk Gottes auf dem Weg zu Gott. Es gibt, zumindest in unseren Breiten, keine katholische Musterbiografie mehr und an vielen Orten der Kirche findet punktuell und situativ Ekklesiogenese statt, wofür man dankbar sein muss. Und es stimmt auch: Wenn Menschen keinen Kontakt zu kirchlichen Räumen mehr haben, bedeutet es natürlich nicht, dass sie keinen Kontakt mehr zu Gott haben und schon gar nicht, dass Gott keinen Kontakt mehr zu ihnen hat. Die Kirche ist nicht der monopolistische Kanal der Gottesbeziehung, sondern die Versammlung jener, die an Gottes universalen Heilswillen glauben und aus ihm heraus leben wollen.

Der Heilsinklusionismus entlässt aber die kirchlichen Orte und Räume nicht aus der Pflicht, diesen auch tatsächlich in Wort und Tat für alle Menschen in all seinen Konsequenzen anzubieten und vorzuschlagen, wie das die Französischen Bischöfe nennen. Dann bedeutet es aber eben schon etwas, wenn unsere zentralen Orte und Praktiken, wie etwa die Eucharistiefeier, für viele Menschen schlicht nichts bedeuten. Wenn Verkündigung und Glaubensbiographie des Einzelnen nicht mehr symmetrisch sind, dann sind wir schon in einer Krise, wenn „Krise“ einen Zustand meint, in dem man spürt, dass es nicht einfach weitergeht wie bisher, aber man nicht genau weiß, wie es weitergehen soll und man sich daher in einer entscheidenden Phase der eigenen Existenz befindet. Die Kritik am Krisenbe-

griff unterstellt manchmal Rückkehrintentionen zu den vorkrisenhaften Zuständen der Kirche, nichts läge mir ferner. Es geht um die Einsicht, dass wir eine Lerngemeinschaft in aufregenden Zeiten sind. Aber das werden wir teilen.

Sie fragen mich nach der Zukunft des sakramentalen Dienstes. Ihre Formulierung einer „ermöglichenden, vergewissernden, auf dem Wachstum begleitenden Dienstgestalt, die sich zutiefst verdichtet in der Feier der Sakramente und im Dienst an der Einheit“ kann ich unterschreiben. Ich würde Ihre Formel freilich um einige Adjektive ergänzen, damit eine paternalistische Interpretation ausgeschlossen ist: Dieses Amt müsste von lernenden, hörenden, aufmerksamen Menschen besetzt und in eine wirkliche Partizipationskultur eingebettet sein.

Doch damit beginnen die Probleme. Diese Partizipationskultur gibt es de facto eher als Simulation. Warum, so muss man zudem fragen, ist dieses Amt so wenig attraktiv, dass es de facto in den nächsten Jahrzehnten in Deutschland kaum mehr präsent sein wird? Wie kann man überhaupt dem Niedergang des Amts-Priestertums so tatenlos zusehen? Vor allem aber: Wie kann man glauben, die Identität des Weihepriestertums durch Abwertung anderer, etwa der Laien, zu sichern, ohne sich damit tiefe spirituelle und sozialpsychologische Beschädigungen einzuhandeln?

Das Spezifikum des sakramentalen Weiheamtes ist es, erfahrbar zu machen, was für die Kirche als Ganze gilt: sich der Gnade Gottes zu verdanken. Müsste dann nicht gerade die priesterliche Hierarchie in den aktuellen krisenhaften Transformationsprozessen der Kirche für das radikale Vertrauen auf die Gnade Gottes in und mit seiner Kirche stehen? Papst Franziskus scheint das so zu sehen.

Es geht als um die Frage: Wie kann das katholische Weihepriestertum seine Aufgabe im Volk Gottes jenseits seiner bisherigen massiv macht- und sanktionsgestützten Form erfüllen? Es wird wohl nichts vorbeiführen an einer stärkeren Trennung von sakramentaler und jurisdiktioneller Ordnung

der Kirche. In diese Richtung deuten auch die Ausführungen des Papstes in *Evangelii gaudium* Nr 104. Dringend notwendig ist die kirchenrechtliche und institutionelle Deregulierung des priesterlichen Amtes, seine gnadentheologische Zentrierung und eine viel größere Freiheit des Volkes Gottes, das konkrete Miteinander vor Ort charismenorientiert selbst zu regeln. Nur so sehe ich die Chance, dass sich eine aufgabenadäquate, attraktive und flexible Vollzugsgestalt des katholischen Weiehpriestertums entwickelt.

Zum Schluss: Kirche in spätkapitalistischen Zeiten

Booker: Lieber Herr Hennecke, unser Schreibgespräch hat mir Freude gemacht. Ich möchte es mit einigen Überlegungen schließen, von denen ich hoffe, dass sie Ihre Zustimmung finden. Es geht mir um die Aufgabe von Kirche in spätkapitalistischen Zeiten. Gegenwärtig spürt man ja an allen Ecken und Enden, dass nicht nur die kommunistische, sondern auch die kapitalistische Utopie gescheitert ist, zumindest nicht jene Zukunft bringt, die sie versprochen hat. Der Kapitalismus mit seinem Versprechen „Wohlstand für alle“ ist ökologisch, als Lebensmodell und in vielen anderen Bereichen an seine Grenzen gekommen, im gewissen Sinn hat er sich spätestens mit seinen neokapitalistischen Exzessen als Lebensform der Zukunft selber desavouiert.

Diese Situation bringt einerseits religiöse Atavismen, von den Piusbrüdern bis zum Islamismus, wieder ins Spiel. Andererseits ist diese Konstellation für die Kirche auch eine Verführung, wenn sie etwa annehmen würde, sie hätte durch ihren Gottesbezug einen absoluten Referenzpunkt, der sie aus dieser ganzen problematischen Situation geradewegs hinausführt. Man darf aber nicht glauben, über den Gottesbezug würde man zum souveränen Herren über die Geschichte, nachdem alle Ideologien und alle Konzepte, die das beansprucht haben, daran gescheitert sind.

Die Existenzfrage für die Kirche wird sein, ob sie in der Lage ist, diese kulturge-

schichtlich neue und unbekannte Situation überhaupt in sich abzubilden, begrifflich und symbolisch in den Griff zu bekommen und in tiefer Solidarität mit der Gegenwart einen Weg zu finden zwischen prokapitalistischen Religionsformen, die bekanntlich boomen, und antikapitalistischen religiösen Retrotopien, die ebenfalls boomen. Das steht für unsere Kirche an.

Und dabei gilt halt, was Papst Franziskus sagt: „Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ‚Gebt ihr ihnen zu essen!‘ (Mk 6,37)“ (*Evangelii gaudium*, Nr. 49).

Der Eros der Marienfrömmigkeit

Eine psychologische Betrachtung

1. Einführung

Dem Thema der Marienfrömmigkeit begegnet die Theologie nach einem Jahrhundert, das als „marianisch“ bezeichnet wurde, mit großer Zurückhaltung und verstärkter christologischer Akzentuierung.

Entsprechend nimmt auch die Liturgie korrigierende Funktionen wahr und holt manche überhitzte Marienverehrung wieder auf biblischen Boden zurück.

Allein die Herzen und Gemüter vieler Menschen nicht nur in südlicheren Ländern, die nicht anders können als ihre Sehnsüchte und Schutzbedürfnisse in emotionale Bilder und Vorstellungen zu kleiden, lassen sich von solcherart aufgeklärter Theologie ungern korrigieren und „zur Vernunft bringen“.

Sie halten aus kaum benennbaren, aber um so mehr gefühlten inneren Überzeugungen an Formen der Frömmigkeit fest, die für sie zum Leben und Glauben einfach dazugehören.

Bei meinen Vorbereitungen zu diesem Aufsatz stand mir wiederholt ein Paar vor Augen, das vor gut 20 Jahren zu mir kam. Auch wenn dieser Fall durchaus gängigen psychologischen Mustern zu folgen scheint, möchte ich ihn dieser Arbeit voranstellen:

Ein Vater zweier heranwachsender Töchter kommt verzweifelt zu mir. Seine Frau hatte das Bild seiner verstorbenen Mutter

auf seinem Nachttisch zerrissen, ein an der Wand hängendes Marienbild zerkratzt und ihm eröffnet, dass sie einen anderen liebe und demnächst zu ihm ziehen werde. Ja es stimme, dass er seine Mutter bis kurz vor ihrem Tod vor einem Jahr täglich angerufen habe. Seine Frau habe hingegen den Kontakt zu ihren eigenen Eltern fast gänzlich abgebrochen und die Kinder da hineingezogen. Die Verehrung der Gottesmutter sei ihm von Kindesbeinen an ein Herzensanliegen. Seine Frau hingegen hätte als eher laue Protestantin keinerlei Bezug dazu. Er habe die Gottesmutter immer wieder gebeten, seine sich von ihm entfernende Frau zur Einsicht zu bewegen. Um eigene Einsicht bat er nicht.

Zwei Wochen später saß seine Frau vor mir. Sie sei damals während des Studiums nach einer kurzen Affäre mit einem schon älteren verheirateten Universitätsdozenten schwanger geworden, dann aber von ihm verlassen worden. In dieser Zeit habe sich ihr jetziger Mann, der von ihrer Situation erfahren hatte, rührend um sie gekümmert und ihr ermöglicht, noch das Studium zu Ende zu bringen und trotz des Kindes wenigstens halbtags ihr Berufsleben zu starten. Als dann nach 3 Jahren ein zweites, gemeinsames Kind unterwegs war, hätten sie geheiratet und er habe die erste Tochter adoptiert. Ihre Familie, vor allem ihr Vater, habe damals Druck auf ihre Entscheidung zur Heirat ausgeübt. Das habe sie ihrem Vater lange nicht verzeihen, wo sie ihm doch stets sehr nahe stand und sich auch bei der Studienwahl an ihm orientiert habe.

Nun wolle sie nach längerer Halbtagsarbeit ihre berufliche Karriere noch einmal voranbringen – auch weil sie sich zu Hause als Mutter nie richtig „ausgefüllt“ empfunden habe. Ihre Töchter habe sie schon früh zur Selbständigkeit erzogen. Ihr neuer Freund unterstütze sie dabei total und stehe hinter ihr. Ihr Mann hingegen, dem sie nichts Böses vorwerfen könne, habe doch mehr in einer religiös geprägten Welt ge-

lebt, mit der sie nichts anfangen könne. Sie habe sich oft alleingelassen gefühlt.

Als Psychoanalytiker mit langer Erfahrung auch im Bereich von Ehe, Familie und Partnerschaft sind mir Konflikte dieser Art vertraut. Hier bestimmen mächtige Kräfte das Lebensschicksal: die Nachwirkungen früher Identifizierungen, früher Leit- und Sehnsuchtsbilder und der aus ihnen erwachsenden späteren Lebenshaltungen und Partnerschaftseinstellungen. Sie prägen nicht zuletzt auch unsere spirituellen und religiösen Zugänge zur unsichtbaren Welt – oder sie verhindern diese Zugänge. Sie lassen uns eingegangene Bindungen festhalten oder lösen.

Ich habe dieses Fallbeispiel, welches viele Facetten hat und unterschiedliche Deutungen zulässt, vorangestellt, weil in der Behandlung dieses Paares ein Element der Marienverehrung und ein Element heftiger Ablehnung von Mutterbildern so intensiv zusammenstießen. Hier vollzog sich im Kleinen, im Privaten etwas, was die Geschichte ikonoduler, bilderverehrender und ikonoklastischer, bilderzerstörender Marienverehrung in ihren Übertreibungen wie in ihren Eliminierungsversuchen durchzieht. Hierfür stellt die Figur der Gottesmutter eine mächtige Impulsgeberin für unterschiedliche Kräfte und eine weite Projektionsfläche für menschliche Vorstellungen und Sehnsüchte dar.

Nun schreibe ich als Psychoanalytiker zu diesem Thema – also als jemand, der gewohnt ist, unerfüllte und oft unerfüllbare Wünsche und Phantasien und deren Schicksale zu betrachten. Sie werden zuletzt gern auf den Himmel und das Jenseits gerichtet. Auch und gerade die Marienfrömmigkeit unterliegt dieser Dynamik von Projektion und Kompensation. Wir Menschen können nicht anders, als uns unsere je eigenen und sehr persönlich gefärbten Vorstellungen vom Himmel zu machen. Die Annahme allerdings, dass der Himmel aus diesem Grunde gar nicht existiert, wäre kurzschlüssig. Die Analyse kann nur etwas

über die Art und Weise unserer menschlichen und oft allzu menschlichen Phantasiebildungen und Projektionen sagen, nichts aber über das wirkliche Vorhandensein und die Beschaffenheit der uns nicht sichtbaren Welt.

Das dürfte noch jedem einleuchten, wenn wir nur daran denken, wie anthromorphisierend unsere Vorstellungen von Gott im kulturgeschichtlichen wie persönlichen Wandel des Lebens sind. Jeder glaubt sozusagen nach eigener Fassung, wenn auch heute in Abwehr alter Angstbilder eines Polizeigottes die Mehrzahl der sich aufgeklärt wählenden Zeitgenossen ein Bild vom stets gütigen, alles verzeihenden Gott bevorzugt. Ob das biblisch gedeckt ist, vermag ich nicht zu beurteilen – es scheint mir aber, dass die meisten die Vollbotschaft des Evangeliums nur schwer ertragen würden und eine Art freundlicher Kinderausgabe bevorzugen.

Für das Erkunden der verborgenen geistigmethaphysischen Welt sind wir auf die tieferen Abdrücke dieser Welt in uns angewiesen. Ein höchst persönlicher Vorgang mit der Gefahr von Täuschungen und Abirrungen. Und dennoch gilt, was Goethe in diesem Zusammenhang so ausgedrückt hatte: „Wär' das Aug' nicht sonnenhaft, die Sonne könnt es nicht erblicken.“

So ist auch uns bei aller Subjektivität gegeben, etwas von den Schöpfungsideen zu erahnen, die unserer Welt zugrunde liegen.

Eine dieser Schöpfungsideen ist die Tatsache, dass wir als Mann und Frau erschaffen sind und Leben nach dem Prinzip von Zeugen und Gebären weitergeben und unser Lebensanfang sich einer maternalen Existenz und Zuwendung verdankt.

Die Bedeutung dieser Tatsache durchzieht unsere gesamte Kulturgeschichte in unterschiedlichen Ausgestaltungen. Es macht ihre Lesart allerdings nicht so eindeutig, wie es die Tatsache dieses Schöpfungsprinzips selbst ist. Dazu später mehr.

2. Die klassische Religionskritik der Psychoanalyse

Zunächst möchte ich mit wenigen Worten die an den Analytiker gerichteten Erwartungen erfüllen – mich gleichsam der Pflicht der klassischen Religionskritik entledigen, um zu neuen und interessanteren Befunden zu kommen. Es sind natürlich zunächst wunscherfüllende Phantasien und kindliche Erwartungen, die auf Person und Bild auch der Gottesmutter gerichtet werden. Sie treten uns oft derart unverstellt und scheinbar naiv entgegen, dass auch der psychologische Laie nicht umhin kann, der zugrundeliegenden Wunscherfüllungshypothese zuzustimmen. Denken Sie nur an das schöne Bild der Schutzmantelmadonna – gleichsam als mutterarchetypische Darstellung der frühen Schutz, Zuflucht und Trost gewährenden primären Mütterlichkeit – der *consolatrix afflictorum*.

Oder denken Sie an die nährenden Eigenschaften dieser Mütterlichkeit wie sie zum Beispiel in einem Bilde Rubens naturalistisch dargestellt sind – verschoben von der Madonna auf die Muttergöttheit Hera, die den Hercules stillt: Die Geburt der Milchstraße. Zu sehen im Madrider Prado.

Oder die vielen Marienbilder voller Schönheit und Anmut. Das Bild der frühen Mutter, das wir in uns tragen, hat diese leuchtende Schönheit, auch wenn das Bild der späteren Mutter weit davon abweicht. Nicht die Schönheit bestimmt, was wir lieben, sondern die Liebe bestimmt, was wir schön finden. Die Mutter, die uns als Kind im Arm hält, ist schön und liebenswert. *Tota pulchra es Maria* – so hat es Anton Bruckner vertont.

Das Bild der Mutter ist aber auch Trägerin einer unbestimmten frühen erotischen Sehnsucht. Sie kommt in vielen Marienbildern von sinnlichem Liebreiz zum Ausdruck. Es sind Sehnsuchtsbilder einer Mutter, die in keuscher Sinnlichkeit nur einem selbst gehörte: *Mater purissima et castissi-*

ma. Dargestellt z.B. bei Stefan Lochner von Rosen umrankt im verschlossenen Garten, im *hortus conclusus*, im Rosenhag.

Genug der Beispiele. Die Bildersprache unserer mutterbezogenen Phantasien und Sehnsüchte ließe sich endlos fortsetzen. Die psychologische Analyse weist ihre – Herkunft aus früher Entwicklung nach, studiert die Motive hinter den jeweiligen Ausgestaltungen der Marienbilder. Über das dahinterstehende Schöpfungsgeheimnis vermag sie nichts zu sagen.

3. Religion und Eros

Vielleicht vermag uns jenseits der persönlichen Ausgestaltung religiöser Vorstellungen die Kulturgeschichte der Beziehung zwischen Eros und Religion noch einige Auskünfte zu geben.

Die alten Naturreligionen verehrten im Weiblichen in erster Linie das Prinzip des gebärenden Muttertums. Am Anfang mancher Kulturen herrschte die Frau – als Königin auf Erden, als Göttin im Himmel. Es sind Vergöttlichungen des gebärenden Mutterschoßes, des dunklen Urgrundes, aus dem wir alle stammen. Das Weib war ihnen heilig und göttlich – Inbegriff und Symbol der Leben schaffenden Geschlechtlichkeit.

Es sind die frühen Religionen der „Schöpfungswonne“, der Fruchtbarkeit – so W. SCHUBART in seinem Werk „Religion und Eros“ (1966). Lange aufbewahrt in den Religionen des Ostens, verblasst in der Herrschaft des vaterrechtlichen Denkens römischer Prägung und römischen Weltanspruchs.

Im frühen Mittelalter wandelte sich die Verehrung der Gottesmutter als Theotoka, als Gottesgebälerin. Eine erotische Welle erfasste die gesamte Marienverehrung. Sah der Gläubige spätestens seit dem Konzil von Ephesus 431 n. Chr. – dem Ort der Verehrung der Artemis als *Magna Mater*

und dem angenommenen Sterbeort der Gottesmutter – in Maria die Mutter seines Gottes, so sah er nun mehr und mehr in ihr die Madonna, die Geliebte seines Herzens. Die Mutteridee trat hinter einen oft schwärmerischen Marienkult zurück. Das religionsgeschichtlich frühe Erleben der „Schöpfungswonne“ wich dem Erlösungsmotiv, dem Schöpfungsschmerz der sich vom Mutterschoß getrennt erlebenden Individuen. Das Erlösungsmotiv aber verlangt nach Aufhebung der Trennung, nach Umarmung, nach Vereinigung.

„Die Naturreligion ist – so SCHUBART – die Religion des gebärenden Muttertums.“ Die Erlösungsreligion ist die Religion der sich vom Mutterschoß getrennt erlebenden Geschöpfe.

Die Madonna des Hochmittelalters ist nicht gebärende Kraft, sondern erlösende Macht. In der Madonnenverehrung schneiden sich gleichsam zwei Entwicklungslinien des Religiösen. Die eine strebt zur Vergöttlichung des Erotischen, die andere zur Erotisierung von Religion. Vor dem Auge des erotisch Liebenden verwandelt sich die Frau und Mutter in eine Gottheit, vor dem Auge des Gläubigen verwandelt sich die Gottheit in die Figur einer liebenswerten Mutter. Die Grenzen zwischen anbetender Erotik und anbetender Religiosität sind fließend – auch wenn die Theologie von uns anderes verlangt.

Der spätere Protestantismus zerbrach, wo er herrschte, solchen Madonnenkult mit harter Hand. Luther wettete, Maria habe man im Papsttum zu einem Gott gemacht und damit gräuliche Abgötterei betrieben. Calvin sprach von einem Idol, das man verwerfen müsse. Für weibliche Formen der Religion hatten beide nichts übrig. Was war die Folge? Mit dem Verlust weiblicher Aspekte des Göttlichen drohte der Religion ihre besondere Innigkeit und Wärme verlorenzugehen. Sie wurde oft kalt, sachlich, schmucklos und langweilig. Wenn Eros und Religion sich trennen, wird Eros oft gemein und Religion erkaltet.

4. Eros und Moderne

Wir haben mächtige Kräfte und Bestimmungsgrößen des Religiösen betrachtet. Diese werden ja nicht allein von unserer persönlichen Entwicklung geprägt, sondern ebenso von verborgenen Kräften der Menschheitsentwicklung und der Kulturgeschichte. So wirken auch heute starke Bilder des Mutterarchetyps auf unser soziales wie unser religiöses Denken und Fühlen ein.

Wo aber zeigen sich diese Bilder in einer Zeit aufgeklärter und technischökonomisch durchgestalteter Zivilisation – deren irritierende Begleitmusik allerdings fortwährende Katastrophenlitaneien sind. Es ist ja nicht so, dass der moderne säkulare Mensch an nichts glaubt. Er glaubt nicht an Nichts, er glaubt an alles Mögliche.

Eine stolze Lieblingsdenkfigur unserer Zeit ist das mündige, autonome, selbstbestimmte Individuum. Nichts liegt ihm ferner als Demut. Es ist selbstverantwortlicher Schöpfer seines Lebens, es ist niemandes Kind, überwindet die Einflüsse von Familie und Heimatland, ist autopoetischer Gestalter der Zukunft. Wenn er heute dazu noch nicht in der Lage ist, wird er es spätestens morgen nach Beseitigung aller sozialen Benachteiligungen sein.

Diese Vorstellung verträgt sich nur schwer mit dem Gedanken, Kind zu sein, schutzbedürftig zu sein, auf Gnade und Fürsprache angewiesen zu sein, eines Trostes zu bedürfen.

Es sind dies aber jahrtausende alte Menschenerfahrungen, die im Religiösen eine Heimstatt hatten, die in der Verehrung der personalen Bilder des Göttlichen zum Ausdruck gebracht werden können. So auch dort, wo in den maternal-weiblichen Gestalten der verborgenen Geschichte unseres Heils und Unheils unsere Not eine Zuflucht hat.

5. Verborgener Eros

Ich habe das Bild Marias als Projektionsfläche für unterschiedliche mutterzugehörige Bilder und Erwartungen aufgezeigt. Sie sind und bleiben wirkmächtige Kräfte des Lebens.

Wechseln wir nun zu der Frage über, wo nach dem Verblassen, dem allmählichen Verschwinden des Bildes der göttlichen Mutter die wirkmächtigen Kräfte bleiben, die sich einst so gern an ihr Bild geheftet hatten. Kräfte der immerwährenden Suche nach Schutz, Beistand und Zuwendung eines mütterlichen Objekts.

Welches also sind heute deren säkulare, verborgene Niederschläge, welches ihre Projektionsflächen in der vermeintlich aufgeklärten Moderne? Hierzu einige Überlegungen:

- Maternale Hoffnungen und Erwartungen heften sich heute vornehmlich an den Staat und seine Wohlfahrtseinrichtungen. So verschieben sich seit längerem paternal ordnende Rechtsvorstellungen hin zu maternal versorgenden Vorstellungen – gleichsam ein Wandel von Vater Staat zu Mutter Staat. Unter seinem Schutzmantel hoffen wir sicher zu stehen. So türmen sich gigantische Sozialphantasien und vermeintliche Ansprüche an Hilfen auf, die irgendwann unerfüllbar sind und zusammenbrechen. Zuletzt wird alles – wie der Prediger Kohelet sagt – „Windhauch“ sein. Dies also ist heute das säkulare Bild der Schutzmantelmadonna: der Staat, der den wärmenden Mantel immerwährender Fürsorge ausbreitet.
- Das Bild „Mutter mit Kind“ verblasst – mit ihm auch das Bild der Frau als Mutter und Gebärende, als Hüterin des Lebens, als dessen Beistand am Anfang und am Ende. Es weicht anderen Bildern und Vorstellungen. Kinder finden wir mehr und mehr in Einrichtungen, Mütter in Arbeitsprozessen einer Welt, die sich nach männlich-ökonomischen Vorstel-

lungen durchstrukturiert. Anderes käme uns nicht zeitgemäß vor. Wer sich zu verweigern suchte, geriete ins Abseits, müsste sich rechtfertigen auf verlorener Position.

Kinder dürfen das Projekt nicht aufhalten, niemand darf es aufhalten. Kinder fügen sich in die Welt der neuen Institutionen – wenn auch oft unter Abgabe verwirrender Alarmzeichen. Mutterschaft hat sich in die Erwerbsarbeit zu fügen.

Viele – vor allem diejenigen, die studiert haben – verzichten ganz auf sie und damit auf das einzige sie wirklich vom Männlichen unterscheidende Merkmal.

Es war einmal von statusprägendem Charakter für sie.

Das Bild „Mutter mit Kind“ wird abgelöst vom Bild „Frau mit Erfolgsattribut“.

Nun wird dieses zunehmend idolisiert. Das gewandelte Bild steht auf einem neuen hohen Altar, zu dem vor allem die Männer teils ehrfürchtig, teils ängstlich erstarrt hochblicken. Sie meiden die Herzensverbindung zu ihm.

- Da sind noch die südlicheren, mittelmeerischen, in Restbeständen noch matriarchal geprägten Kulturen, die sich dem ökonomischen Erfolgsdiktat der nördlichen Länder und deren unerbittlicher Logik zu entziehen versuchen.

Wir lieben diese Kulturen, erliegen im Urlaub ihrem Zauber, würden im Alter dort gern verbleiben – wenn nicht diese Lässigkeit, Sorglosigkeit, diese Verweigerung von Effizienz wäre.

So rücken wir diesen Ländern mit unabweisbar richtigen Argumenten zu Leibe, profanisieren ihre „Heiligtümer“, all das was ihnen jahrhundertlang lieb und teuer war. Nach deren Zerstörung verbleiben uns nur noch künstliche Refugien einstiger Sehnsucht. Von den nostalgischen Bildern wollen wir nicht lassen.

- Zuletzt schwinden die Bilder der „mater amabilis“, Bilder von entrücktem Liebreiz, keuscher Unberührtheit, sinn-

licher Mütterlichkeit. Der Stern Mariens, der „stella maris“, verliert seine Leuchtkraft und versinkt im Meer der geschäftigen Welt. Von ihm bleibt aber eine Hoffnung und Phantasie, dass das Weibliche uns erlösen wird, nicht das Männliche.

Das Gute kommt von den Frauen – so das neue Hoffnungsbild. „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan“ – so beschließt Goethe seinen Faust.

Es ist eine der Illusionen unserer Gegenwart, denn die Zahl der liebenswerten Frauen ist ebenso begrenzt wie die Zahl der liebenswerten Männer.

6. Der mutterlose Kulturweg

Es ist ein einsamer, mutterloser Kulturweg, den wir heute beschreiten. Stets autonom vorwärts gehend suchen wir uns vor allzu regressivem Begehren und vor Abhängigkeit zu schützen.

Wir haben aber gesehen, dass dieses Begehren sich nur neue und andere Bilder und Illusionen sucht, die uns auf der mutterseelenalleinigen Wanderung Trost, Zuversicht und Halt versprechen.

Lassen Sie uns am Ende noch auf ein tief verborgenes Motiv unserer Entfernung vom Bild der Mutter und Gottesmutter schauen. So wenig wir an frühe Kleinheit und Abhängigkeit vom Mütterlichen erinnert werden wollen, so wenig wollen wir an das mit dem Bild des Lebensanfangs so eng verbundene Bild des Lebensendes gemahnt werden.

Das „Ave Maria“ tut dies aber offen und direkt: Nunc et in hora mortis nostrae – jetzt und in der Stunde unseres Todes. Es ist kein passendes Gebet auf unserem heutigen mutterlos-progressiv voranschreitenden Kulturweg. Erst an dessen Ende wird es ohne unser Zutun in der Begräbnisliturgie wieder gesprochen.

Zuvor aber ist das letzte ausgehauchte Wort vieler Sterbender oftmals das Wort

„Mutter“, mit dem im Hinschwinden der Sinne auch der beistehende Partner verknüpft wird. Es ist nichts anderes als der ewige Kreislauf von Weitergabe und von Rückgabe des Lebens. Ihm schulden alle Lebenden einen Tod.

Im „Kaufmann von Venedig“ lässt Shakespeare einen Freier zwischen drei Kästchen wählen, von denen eines das Bild der geliebten Frau einschließt. Es ist nicht das goldene, nicht das silberne sondern das Kästchen aus Blei, in welchem ihr Bildnis verborgen ist. In ähnlicher Weise hat der alte König Lear sein Reich unter seine drei Töchter zu verteilen, je nach Maßgabe der Liebe, die sie für ihn äußern. Während zwei Töchter ihre Liebe zum Vater wortreich beteuern, bleibt die dritte stumm, so dass Lear sie verstößt zu seinem und aller Unheil.

Auch hier hätte die Wahl auf die Dritte fallen müssen.

S. Freud hat in seinem berühmten Essay über „Das Motiv der Kästchenwahl“ (1913) das verbindende tiefere Motiv beider Stücke herausgearbeitet. Die „paleness“ des Bleis und die „Stummheit“ der Tochter sind im Traum gebräuchliche Darstellungen des Todes.

Die Liebe zur weiblichen Verheißung des Lebens steht in großer Nähe auch zu seinem Ende und so standen bereits die Mutter- und Liebesgöttinnen der Antike ursprünglich in wesensgleicher Verbindung mit den archaischen Kräften des Todes.

Man könnte sagen: Der alte König sieht sich am Ende seines Lebens den drei Wesensbeziehungen zum Weiblichen gegenübergestellt: der Frau als Gebälerin, als Gefährtin und als Begleiterin zurück in den Schoß der Mutter Erde.

In das letzte Bild, das dereinst vor unseren müden Augen entsteht, mischen sich so die Zuneigung zur Mutter, die uns geboren hat, zur Frau, die uns als Geliebte begleitet hat und zur Himmelmutter, die uns im Tode wieder schweigend und tröstend in ihre Arme nimmt.

7. Abschließende Betrachtung

Sie erwarten noch einen Nachtrag zum Fallbeispiel am Anfang dieses Aufsatzes.

Viele Jahre nach der Beratung des damals bereits in einem Trennungsprozess stehenden Paares suchte mich wohl nicht ganz zufällig nach einem Hinweis der Mutter eine der beiden heranwachsenden Töchter auf, weil sie sich mit der Wahl eines Partners so schwer tue.

Sie war mittlerweile 32 Jahre alt – eine selbstbewusste und toughere Frau, die mit Stiefeln und schwarzer Lederjacke vor mir saß. Ihre Mutter habe auch in der zweiten Ehe nicht viel Glück gehabt und habe ihre Energien schließlich ganz in politische und soziale Aktivitäten investiert.

Zum Vater habe es damals nach der Trennung der Eltern nur wenige Kontakte gegeben, was nicht allein an der räumlichen Entfernung gelegen habe. Jetzt bedauere sie dies sehr.

Der Vater sei nach der Trennung allein geblieben und vor zwei Jahren bereits an Bauchspeicheldrüsenkrebs verstorben. Sie habe ihn in den letzten Wochen nicht mehr besucht, sei aber ebenso wie die Mutter und ihre Schwester zur Beerdigung gegangen. Sie habe ihn vorher noch im offenen Sarg gesehen, wie er einen Rosenkranz fest umklammert hielt, was ihre Mutter irgendwie herabsetzend kommentiert habe. Er sei einsam gestorben. Dies – und die Tatsache, dass er sie auch noch nach einem Studienwechsel finanziell unterstützt hätte, machten ihr Schuldgefühle.

Es ist ein Fall, der viele und nicht leicht zu beantwortende Fragen aufwirft.

In unserem Zusammenhang lässt sich sagen, dass hier jemand die Energien aus einer frühen Beziehung zu Mutter und Gottesmutter nicht auch auf eine andere Frau – auf seine Frau – übertragen konnte und damit in eine erwachsen paternale Rolle wechseln konnte.

Aber auch, dass hier eine Frau – seine Frau – in ihrer Entfernung und Entfrem-

dung von maternalen Bildern keinen entsprechenden Resonanzraum und keine daraus erwachsenden Kräfte entwickeln und anbieten konnte. So mussten sich beide Partner verfehlen. Die Frage nach Schuld verliert sich in der Betrachtung der Tragik einer beiden nicht gelungenen tieferen Berührung. Die Abwesenheit eines maternalen wie eines paternalen Raumes – aus welchen Gründen auch immer – hatte ihre Welt arm gemacht. Eros verliert seine Macht, wenn er den frühen Bildern seiner Abstammung verhaftet bleibt – aber auch, wenn er die frühen Bilder seiner Herkunft verraten muss.

„Für viele“

Eine neue Publikation zu einem abflauenden Streit

„Dem deutschen Messbuch steht eine Veränderung bevor, die wohl als die umstrittenste seit seiner Einführung im Jahr 1975 gelten muss. Nach dem Willen von Papst Benedikt XVI. wird die Übersetzung der Präpositionalphrase *pro multis* im lateinischen Kelchwort zukünftig auf Deutsch nicht mehr ‚für alle‘, sondern ‚für viele‘ lauten“, schreibt *Thomas Marschler*, Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg, in seinem 2013 erschienenen Buch mit dem Titel: „Für viele – Eine Studie zu Übersetzung und Interpretation des liturgischen Kelchwortes“¹. In der Tat: Das *war* die Erwartung in der ersten Jahreshälfte 2013, inzwischen – wir schreiben das Frühjahr 2014 – hat sich die Lage gravierend verändert. Zwar bietet das neue „Gotteslob“ bereits unter der Nr. 588 („Eucharistisches Hochgebet“) das Kelchwort in der von Benedikt XVI. angeordneten Übersetzung: „Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“. Allein der Vorspann zur Nr. 588 erklärt: „Das Hochgebet gibt es in verschiedenen Textfassungen; hier wird das sogenannte Zweite Hochgebet in einer deutschen Übersetzung wiedergegeben, die zur Orientierung bei der Mitfeier der Heiligen Messe dient. Für die Feier selbst ist das aktuell gültige Messbuch maßgeblich“ (S.663). Gültig ist aber nach wie vor das deutsche Messbuch von 1975, auch nach der Einführung des neuen „Gotteslobs“, und niemand weiß, wie lange noch.² Ob die Neuübersetzung überhaupt in absehbarer Zeit kommt, steht nach dem offiziellen Bulletin der Deutschen Bischofs-

konferenz vom vergangenen Herbst, dem u.a. die Weigerung der Schweizer Bischofskonferenz vorausging, sie mitzutragen, in den Sternen. Offenkundig bestanden unter den Bischöfen massive Zweifel, ob die angezielte „Wörtlichkeit“ der neuen Übersetzung gemäß den Vorgaben der römischen Instruktion *Liturgiam Authenticam* (2001) nicht zu Lasten der Verständlichkeit der Messtexte bei den Gläubigen geht, wobei ihnen die Nicht-Akzeptanz des inzwischen beerdigten Begräbnis-Rituale von 2009 durch die Seelsorger warnend vor Augen stand. Die Übersetzung des *pro multis* im Kelchwort ist in diesem Vorgang nur ein – wenn auch wichtiger – Baustein. Angesichts der eingetretenen Wende, bei der es auch um das hohe Gut der Einheit des deutschen liturgischen Sprachraums ging, könnte es nun sein, dass die heftige Diskussion der letzten Jahre um das *pro multis* im Sand verlaufen und die neue Fassung des Kelchwortes im „Gotteslob“ Papier bleiben wird, von den Gottesdienstbesuchern zumeist unbemerkt überblättert. „War es das?“, ist man geneigt zu fragen.

Nun ist die Frage des *pro multis* nicht einfach *via facti* erledigt. Der eingetretene Zustand befriedigt sicher nicht. Deshalb ist dem Autor des hier vorzustellenden Buches auch in jedem Fall für seine Mühe zu danken, der er sich unterzogen hat, als er sich daranmachte, die Frage umfassend in die Weite und Tiefe ihrer exegetischen, theologie- und liturgiegeschichtlichen Kontexte einzustellen. Herausgekommen ist ein informatives Werk, dessen historisch-genetische Rekonstruktion der unterschiedlichen Deutungsschemata von der Antike bis ins 20. Jh. hinein (!) für alle weitere Befassung mit dem Thema Orientierung bietet – ganz unabhängig davon, ob man das Plädoyer des Autors für die wörtliche Übersetzung des Kelchwortes teilt oder nicht.

Im ersten Kapitel zeichnet der Autor die Problemgeschichte der vergangenen Jahrzehnte, insbesondere den jüngsten *pro multis*-Streit nach, dessen „Initialzündung“

(13) ohne Zweifel die erwähnte römische Instruktion *Liturgiam authenticam* von 2001 ist. Sie verlangte, dass die liturgischen Texte, „soweit möglich, ganz vollständig und ganz genau übertragen werden, das heißt ohne Auslassungen und Zusätze, was den Inhalt betrifft, und ohne Paraphrasen oder Erklärungen“ (Nr. 20).³ Der Brief von Papst Benedikt vom April 2012, in dem er verfügte, dass die seit der Liturgiereform gebräuchliche Übersetzung der lateinischen Worte *pro multis* mit *für alle* in der Neuauflage des deutschen Messbuches zu revidieren sei, ist von offizieller Seite der bisherige Schlusspunkt der Debatte.

Das zweite Kapitel bietet einen Überblick zum Verständnis des Kelchwortes in der historisch-kritischen Exegese des 20. Jhs., stellt zunächst „Grundlegendes zur Exegese der Abendmahls Worte“ vor und erläutert dann die „exegetischen Deutungsvarianten“ für das *polloi* (= viele) im Kelchwort Mk 14,24 par. Mt 26,28. Die Klassifizierung der vier möglichen Optionen, die Formel zu verstehen, verrät den Systematiker: (1) „als Aussage über die *Heilsrelevanz des Todes Jesu* mit unmittelbar universalistischer Adressatenbestimmung“ (*polloi* = alle), (2) „mit unmittelbar partikularistischer, mittelbar universalistischer Adressatenbestimmung“ (gemeint ist: auf der Linie von Jes 53 zunächst auf die Ganzheit Israels, dann auf Juden und Heiden bezogen [die Klassifizierung verdeckt dies]), (3) „mit indefiniter Adressatenbestimmung“, und (4) „als Aussage über die *Heilszuwendung im Neuen Bund* mit unmittelbar partikularistischer, mittelbar indefiniter Adressatenbestimmung“. Sehen die ersten drei Optionen in der Rede von dem „für viele ausgegossenen Blut“ einen *Vorausverweis* auf den Heilstod Jesu, so bezieht die vierte Option die Wendung auf die Bundesstiftung durch die Becherhandlung selbst⁴; das „Vergossen-Werden des Blutes“ würde dieser Option zufolge „heilswirksam“ im Trinken des gemeinsamen Weinbeckers, womit sich nur eine Deutung des *polloi* unter Bezug auf die tatsächlich (bzw. in Zukunft potenti-

ell) anwesenden Teilnehmer am eucharistischen Mahl verträge. Diesem Paradigma schenkt der Autor seine Sympathie, weil er das später von ihm favorisierte „sakramentale“ Paradigma bzw. sein eigenes Verständnis der Eucharistie als Opfer der Kirche offensichtlich als anschlussfähig an dieses ansieht.

Das dritte Kapitel befasst sich mit der vielfältigen Deutung des *pro multis* in der Theologiegeschichte, wobei auch Texte wie Mk 10,45, Röm 5,15f.18f. und 1Tim 2,4.6 mit zur Debatte stehen. Dem Kapitel, das bislang kaum beachtete Quellen des zweiten Jahrtausends berücksichtigt, liegt dieselbe Klassifizierung zugrunde wie dem zweiten Kapitel. Während der universalistische Typ für die östliche Exegese charakteristisch ist, so der partikularistische Typ für die lateinische Tradition. Von einer „zunehmenden Präsenz der universalistischen Deutung in der katholischen Theologie“ (3.7) lasse sich erst in der Neuzeit (mit ihrem „Bewusstsein“ einer „zunehmend größer werdenden Welt“ [153]) sprechen. Leitfunktion hat seit der Scholastik die *sufficientia/efficientia*-Formel: Ist der Tod Jesu für das Heil aller Menschen „hinreichend/suffizient“ (Jesus ist für *alle* gestorben), so wird er „heilswirksam“ nur für diejenigen, die tatsächlich glauben bzw. auch die Sakramente empfangen (also für viele) (unbeschadet der stets größeren Barmherzigkeit Gottes, die auch jenseits der sichtbaren Kirche Heil wirkt). Mit Hilfe dieser Formel wurde es möglich, „sowohl die universalistisch als auch die partikularistisch klingenden Heilsaussagen der Schrift gleichermaßen ohne Problem zu rezipieren, indem man den Fokus auf den jeweils interessierenden Aspekt richtet“ (107). Maßgebend sind dabei meist größere theologische Zusammenhänge, wie z.B. der Streit um prädestinationistische Positionen, die dann als Gegenbewegung die Betonung des universalen Heilswillens Gottes zur Folge haben.

Das vierte Kapitel bietet eine abschließende Bewertung. Hier hält der Autor fest, dass „das entscheidende Argument für eine uni-

versalistische Übersetzung von Mk 14,24 par. gegen die normalen Regeln der griechischen und lateinischen Philologie [...] der Verweis auf einen möglichen Hebraismus" sei, was Röm 5,15f.18f. bestätige (so auch Origenes). Beim Vergleich des „sühnetheologischen Auslegungsparadigmas“ mit dem vom Autor präferierten „sakramententheologischen“ Paradigma irritiert, wie er diese auf einmal am mutmaßlichen Selbst-„Bewusstsein“ Jesu misst (173.177f.), obwohl er die Rückfrage nach dem historischen Jesus sonst (mit guten Gründen) als unsicher einstuft. Z.B. führt er zugunsten des indefiniten Verständnisses des *polloi* die Verträglichkeit mit dem „soteriologischen Bewusstsein[...] Jesu“ an, die größer sei als bei der „partikularistischen Lösung, weil eine klare Vorstellung über die Heilswirkung bei einzelnen Personen [bei Jesus in diesem Falle] nicht vorliegen müsste“ (178). Merkwürdig ist der folgende Zirkelschluss: „Das sakramentale Auslegungsparadigma legt eine Ursprünglichkeit der Ik-pln Variante nahe (Jesus gibt sich unmittelbar an die konkret Anwesenden), was durch die in die Liturgie übernommene Ik Satzkonstruktion (der Kelch als Subjekt) zusätzlich unterstützt wird“ (180). Wie kann das liturgische Kelchwort, eine „synthetische Formel“ (195), ein diachrones Urteil über das Alter des Ikn./pln. Kelchwortes „unterstützen“?

Übrigens verdankt sich das liturgische Kelchwort einer Tendenz, die seit Tatians Evangelienharmonie, dem *Diatessaron* (2. Jh.), in der Rezeption der Evangelien durch alle Jahrhunderte hin wirksam war. Schon der Syrer harmonisiert das mkn. Kelchwort mit seiner Ikn./pln. Gestalt unter Einbezug des mt. Zusatzes der Sündenvergebung („dies ist mein Blut, das neue Testament, [welches ist] vergossen für viele zur Vergebung der Sünde“⁵), wobei es gewiss noch andere Kombinationen gibt. Auch das Kelchwort der lateinischen Tradition harmonisiert die ntl. Vorgaben – unter Verwendung gar eines neuen Elements (wie der Rede vom „ewigen Bund“). Wenn deshalb der Autor erklärt: „Die exakten Gründe dafür, dass die latei-

nische Tradition die ihr heute eigentümliche Form der Einsetzungsworte ausgebildet und dass sie etwa darin das *pro vobis* mit dem *pro multis* verbunden hat, können nur noch hypothetisch erschlossen werden“ (195), übersieht er die Tradition der Evangelienharmonie. Erklärt sie die Verschmelzung der neutestamentlichen Fassungen, so bleibt die Deutung der entstandenen Formel offen, freilich auch nicht ganz, denn sie hat z.B. das offene Präsenspartizip *ἐκχυννόμενον* Mk 14,24 durch das Futur *effundetur* (nicht: effunditur) vereindeutigt⁶ und stellt so den Bezug auf den Heilstod Jesu sicher.

Am Ende des Kapitels urteilt der Autor, dass es im Rahmen eines auf den Heilstod Jesu bezogenen Verständnisses des Kelchwortes (das „sühnetheologische Paradigma“) zwar weiterhin gute Gründe gäbe, das *polloi* auf die Gesamtheit aller Menschen zu beziehen, dass aber „die schlüssigste Auslegungsalternative zum opfertheologischen Interpretationsschema [...] das *sakramentale Deutungsparadigma*“ sei, „in dem die indefinite bzw. partikularistische Deutung des *pro multis* alternativlos“ sei (193). Insgesamt hält er es für „ehrlicher“, die „Offenheit der Problemsituation“ durch eine „möglichst klare Trennung von Übersetzung und Interpretation“ (194) zu wahren.

Das Verdienst des Autors, der sich selbst zwischen „konservativen“ und „liberalen Theologen“ in der Mitte positioniert (184), dürfte darin bestehen, detailliert die theologiegeschichtlichen Quellen zusammengestellt und damit gezeigt zu haben, dass die Frage nach der Bedeutung des *pro multis* die Kirche nicht erst heute, sondern schon seit Jahrhunderten umtreibt. Zugleich führt er mit seinem Material vor Augen, dass wir schlicht vor einem Abbruch der lateinischen Auslegungstradition stehen und das scholastische Lösungsmodell als Generalschlüssel für die Auslegung der fraglichen Stellen heute nicht mehr passt. Aber auch eine Vermengung der Debatte mit dem Streit um das Thema Allversöhnung lehnt er mit guten Gründen ab.

Das „sakramentale Auslegungsparadigma“, so wie er es versteht und nach langem Abwägen vorzuziehen scheint, halte ich allerdings für nicht zielführend; es knüpft an eine exegetisch heute kaum vertretene Deutung von Lk 22,20 an, „die das ‚Vergießen des Blutes‘ mit dem ‚Ausschenken des Becherinhalts‘ an die Mahlteilnehmer (und ‚für‘ sie) identifizier[t]. Vor allem die präsentische Fassung des Kelchwortes kann als Argument zugunsten dieser These verstanden werden“ (179)⁷. Auch M. Wolter, auf den er sich beruft, redet nicht von „Identifikation“, sondern versteht die Rede vom „Blut“ als „metonymische Bezeichnung für die Heilswirkung des Todes Jesu ‚für euch‘, d. h. für die Apostel“⁸. Und Lukas ist nur *eine* Stimme, die nicht über den abschließenden Sinn des *polloi* zu entscheiden vermag.

Zwar veranschaulicht der Autor, wie wichtig in dieser Frage die unterschiedlichen Sprachtraditionen (des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen) sind (und das Deutsche wäre zu ergänzen), aber eine eigene Reflexion dazu, inwieweit die lateinische Tradition hier immer noch als *locus theologicus* (83) gelten darf, lässt er vermissen. Sein Anschluss an die katechetischen Hinweise von Benedikt XVI. in dessen Brief an die deutschen Bischöfe leuchtet mir auf diesem Hintergrund überhaupt nicht ein, weil sich dieser mit seiner Sicht der „Vielen“ als Teilmenge von „allen“ immer noch in der lateinischen Tradition (*omnes versus multi*) bewegt. Wenn eine Katechese zum *pro multis* = „für viele“ erforderlich sein wird, um die Übersetzung den Gläubigen zu erklären und gegen nahe liegende Missverständnisse abzusichern, kann dies nur eine streng biblische Katechese sein, die den Israelbezug der Formel und darüber hinaus die intertextuelle Verwobenheit der Abendmahlsworte mit der Schrift Israels insgesamt ins Gedächtnis ruft und für das Glaubensverständnis fruchtbar macht. Dann würde auch deutlich, dass die ursprünglich gemeinte „Ganzheit Israels“ in den Evangelien und auch bei Paulus rasch auf die Ganzheit der Menschheit übertra-

gen wurde, weil Jesus, wie 1 Tim 2,6 das *polloi* von Mk 10,45 übersetzt, „sich selbst als Lösegeld für *alle* gegeben hat“⁹.

Anmerkungen:

- ¹ Erschienen im Verlag nova & vetera, Bonn: V + 234 Seiten; ISBN 978-3-936741-73-5; Preis: 28,- Euro.
- ² B. KRANEMANN, Ohne nähere zeitliche Perspektive. Das neue deutschsprachige Messbuch lässt auf sich warten, in: HK 68 (2/2014) 74-79.
- ³ Übrigens brachte die Instruktion mit ihrer Orientierung an der lateinischen Tradition, das heißt auch an der Vulgata, in letzter Konsequenz samt weiteren Faktoren auch das Aus für die ökumenische Verantwortung der Revision der Einheitsübersetzung; vgl. M. THEOBALD, Eine Partnerschaft zerbricht. Zum Austritt der EKD aus der „Einheitsübersetzung“, in: Orientierung 70 (2006) 18-22; DERS., Für Gottesdienst und Schule. Die „Einheitsübersetzung“ und ihre Revision, in: BiKi 69 (2014) 20-24.
- ⁴ Wenn der Autor für diese exegetische Minderheitenposition M. WOLTERS Lukaskommentar (HNT 5, Tübingen 2008, 708) heranzieht (S.63f.), muss er allerdings dessen These, dass die Becherhandlung bei Lukas, der sie bewusst nicht mit dem „Erinnerungsbefehl“ versieht, „eine einmalige und nicht wiederholbare Handlung“, also gerade keine Stiftung eines sakramentalen Aktes darstellt, bei Seite lassen. Hinzu kommt, dass Lukas – so Wolter – das „für viele“ des Markus bewusst durch ein „für euch“ ersetzt habe, um so erst „die Heilswirkung des Todes Jesu auf die beim Mahl anwesenden Apostel (V.14)“ beziehen zu können. Insofern entzieht sich seine Position der Klassifizierung unseres Autors.
- ⁵ E. PREUSCHEN, Tatians Diatessaron. Aus dem Arabischen übersetzt (hg. von A. Pott), Heidelberg 1926, 206.
- ⁶ So auch der im neuen „Gotteslob“ unter der Nr. 588.5 abgedruckte lateinische Text des Kelchwortes, der allerdings nicht mit dem der nach Liturgiam Authenticam maßgeblichen Neovulgata von 1969 übereinstimmt, die *efunditur* (Präsens) liest.
- ⁷ Vgl. aber oben Anm. 6.
- ⁸ M. WOLTER, Lk (s. Anm. 4) 708.
- ⁹ Vgl. M. THEOBALD, Pro multis – Ist Jesus nicht „für alle“ gestorben? Anmerkungen zu einem römischen Entscheid (2007), in: ders., Jesus, Kirche und das Heil der Anderen (SBAB 56), Stuttgart 2013, 291-309.

Christoph Graaff

Das Eschweiler Modell

Ehrenamtlicher Seelsorge Bereitschaftsdienst in der Nacht (ESBN)



Das Eschweiler Modell

Da sein, wenn die Nacht kommt ...

Im St.-Antonius-Hospital in Eschweiler (Bistum Aachen) ist ein Ausbildungskonzept entstanden, das Christen qualifiziert und befähigt, eine Nacht oder auch zwei Nächte im Monat als ehrenamtliche Seelsorger¹ sich der Nöte und Fragen von Patienten anzunehmen. Wenn Angehörige von Kranken, Sterbenden oder Verstorbenen

seelischen Beistand wünschen, gehen sie auch zu diesen. Die ehrenamtlichen Seelsorger sind bereit, zuzuhören, auf die Sorgen und Ängste der Patienten und Angehörigen einzugehen und, wenn es gewünscht wird, auch mit ihnen zu beten oder ggf. einen Abschieds- und Segensritus zu feiern. Dieses Konzept wird inzwischen seit Mai 2013 erfolgreich mit 20 ehrenamtlichen Seelsorgern umgesetzt und hat Modellcharakter für andere Orte.

Vorüberlegungen

Das Ehrenamt hat Hochkonjunktur, nicht nur in der Kirche. Dabei ist ein Paradigmenwechsel zu beobachten: Pfarrer oder Gemeindereferenten suchen nicht mehr nur einfach Helfer, die bereit sind, ihnen bei einer bestimmten Aufgabe zu helfen, weil die Aufgabenfülle durch die größer gewordenen pastoralen Räume für die Hauptamtler nicht mehr alleine zu bewältigen sind, ohne dabei der Frage nachzugehen, ob derjenige für diese Aufgabe geeignet ist. Stattdessen werden nun ausgehend von der Charismenlehre (1 Kor 12,4-11) Christen gesucht, die ihre Talente und Charismen den Aufgaben entsprechend eigenständig in die Gemeinde einbringen. Es kommt also zunehmend darauf an, Menschen ihren spezifischen Talenten entsprechende, passende Aufgaben anzubieten und sie darin Verantwortung übernehmen zu lassen.

Grundlagen für ein gelingendes Zusammenarbeiten von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen sind ein klares Aufgabenprofil (Was soll ich tun? Was muss ich dafür können? Welche Ziele werden mit dieser Aufgabe verfolgt?), ein klarer, zeitlich festgesetzter Rahmen, organisatorische Rahmenbedingungen (Welche Räume stehen zur Verfügung? Wie komme ich an einen Schlüssel?), eine Qualifizierungsmaßnahme (Aus- und Weiterbildung), Begleitung und Unterstützung durch Hauptamtliche und deren Wertschätzung.

Bisher war die seelsorgliche Arbeit Hauptamtlichen, d.h. gut ausgebildeten und von

den Kirchen entsprechend beauftragten Männer und Frauen anvertraut. Mir ist bewusst, dass der ESNB Neuland betritt, indem er Ehrenamtliche in den Seelsorgenachtendienst einbindet. Zwar hat es vereinzelt Pfarrer gegeben, die Ehrenamtliche dafür geeignet hielten, aber bisher gibt es kein einheitliches Curriculum, das festschreibt, was für einen ehrenamtlichen Seelsorgedienst notwendig ist, welche Inhalte gewusst und welche Fertigkeiten gekannt werden müssen.

Das Eschweiler Modell versteht sich als Beitrag, einen einheitlichen Standard zu entwickeln, damit Ehrenamtliche ihre Talente bedarfs- und charismengerecht in den Seelsorgedienst einbringen können. Ich halte einen solchen „Standard“, den es z.B. auch für die Ausbildung zum Wortgottesdienstleiter oder für den Begräbnisdienst gibt, auch für diesen Seelsorgedienst für notwendig, damit eine vergleichbare Qualität durch ein einheitliches Curriculum erreicht wird.

Historie

Bis ins Jahr 2011 organisierte der Priester, der für die Leitung der Krankenseelsorge zuständig war, eine 24-stündige Rufbereitschaft für das St.-Antonius-Hospital (SAH) und die Stadt Eschweiler. Dies war möglich, weil die Priester aus den Pfarren des Stadtgebietes sich an der Nachtbereitschaft wie auch an den Abwesenheitszeiten des Krankenhauspriesters im Tagdienst beteiligten. Die Anzahl der Priester, die diesen Bereitschaftsdienst ausüben konnten, reduzierte sich in den letzten Jahren kontinuierlich, bedingt durch Krankheit, Alter und Weggang von Eschweiler. Aufgrund des Priestermangels konnten die Stellen nicht wieder besetzt werden.

Im Sommer 2011 verschärfte sich diese Situation so sehr, dass die verbleibenden Priester die Nachtbereitschaft nicht mehr aufrechterhalten konnten und nach neuen Wegen suchten.

Der chiffrierte Wunsch nach Seelsorge

In den vergangenen Jahren ist es vorgekommen, dass ein Patient oder dessen Angehörige um die Krankensalbung gebeten hatten. Der Krankenhauspfarrer war jedoch nicht im Haus, so dass der diensthabende Seelsorger, der sich im Krankenhaus befand, dorthin gegangen ist. Dieser hat dem Patienten und den Angehörigen zugehört, mit ihnen gesprochen und mit diesen gebetet. Als er fragte, ob der Priester zum nächstmöglichen Zeitpunkt kommen solle, um die Krankensalbung zu spenden, meinten der Patient und die Angehörigen, dass dies nicht mehr notwendig sei. Dies machte uns deutlich, dass hinter der Bitte nach der Krankensalbung nicht immer das Bedürfnis nach dem Sakrament steht, sondern der Wunsch, nicht alleine gelassen, sondern seelsorglich aufgefangen zu werden.

Konsequenzen

Wenn nun der nächtliche Priesternotdienst aufgrund des Priestermangels nicht mehr aufrechterhalten werden kann, ist es trotzdem nicht sinnvoll, den Nachtdienst grundsätzlich aufzugeben, nur weil keine Krankensalbung gespendet werden kann. Seelsorgliche Zuwendung können auch dafür ausgebildete Laien geben.

Zudem muss auch erwähnt werden, dass viele Priester schon mehrere Jahre ihren nächtlichen Einsatz auf die Spendung der Krankensalbung beschränkt hatten. Es sollte nur noch angerufen werden für Patienten, deren Zustand sich plötzlich verschlechterte und noch in der Nacht zu versterben drohten. War jedoch in der Nacht jemand gestorben, kamen die Priester nicht mehr selbstverständlicherweise zu den trauernden Angehörigen. Dadurch wurde die Häufigkeit der Inanspruchnahme des Priesternotdienstes deutlich reduziert. Dies war oft für die Angehörigen schwer zu verstehen oder sie fühlten sich allein gelassen. Die Pflegenden wiederum waren häufig mit der Situation überfordert.

Es besteht also in der Nacht in Notfällen nicht nur das Bedürfnis nach Krankensalbung, sondern nach seelsorglicher Zuwendung in Form von Dasein, Zuhören, Gespräch, Gebet, Segen und Trostspenden. Auch wenn in manchen Situationen die Krankensalbung in der Nacht nicht mehr gespendet werden kann, weil die verbleibenden Priester dies nicht mehr leisten können, so können dafür ausgebildete Christen doch den anderen Bedürfnissen gerecht werden. Dies bedeutet eine Erweiterung des seelsorglichen Angebotes. Die Spendung der Krankensalbung verschiebt sich auf den Tagdienst.

Talente und Charismen im Ehrenamt einbringen

Die scheinbar schwierige Situation des Priestermangels, ist zugleich Auslöser, Einladung und Ermutigung an alle Christen, sich der Aufforderung des Evangeliums neu zu erinnern: „Ich war krank und ihr habt mich besucht“ (Mt 25,36) und sich zu fragen, ob man selbst dieses Talent hat und es einbringen und ausbauen möchte. Menschen, die diesen ehrenamtlichen Dienst übernehmen, sind nicht Lückenbüßer für die immer weniger werdenden Priester, sondern realisieren ihre Charismen mit einem eigenen Selbstbewusstsein in einem neuen entwickelten Dienst. Die ehrenamtlichen Seelsorger kommen nicht erst, wenn sie notfallmäßig gerufen werden, sondern sie sind in der Nacht bereits im Krankenhaus und bieten sich mit ihrer Person, ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten den Patienten und Angehörigen an.

So entschied sich das Team der Seelsorge am St.-Antonius-Hospital, nach Rücksprache mit dem Träger (Pfarrgemeinde St. Peter und Paul, Eschweiler), der Geschäftsleitung und dem Bistum, einen ehrenamtlichen Seelsorgebereitschaftsdienst für die Nacht aufzubauen.

Konzept

Ablauf des Dienstes

Am St.-Antonius-Hospital in Eschweiler werden seit 2012 in einem ökumenisch ausgerichteten Kreis Männer und Frauen ausgebildet, die bereit sind, sich eine Nacht oder zwei Nächte im Monat als ehrenamtliche Seelsorger der Nöte und Fragen von Patienten und deren Angehörigen anzunehmen. Unter dem Motto „Da sein, wenn die Nacht kommt“ beginnt der Dienst um 20.00 Uhr mit der Lektüre des Übergabebuches, in welches die hauptamtlichen Seelsorger die Namen von Patienten eingetragen haben, deren Gesundheitszustand sehr schlecht ist oder die am Abend noch ein Gespräch wünschen. Die ehrenamtlichen Seelsorger gehen über alle Stationen und nehmen Kontakt mit dem Pflegepersonal vom Nachtdienst auf, welches Gesprächswünsche von Patienten weitergibt. Wenn Angehörige von Sterbenden oder Verstorbenen seelischen Beistand wünschen, gehen sie auch zu diesen. Die ehrenamtlichen Seelsorger sind bereit, zuzuhören, auf die Sorgen und Ängste der Patienten einzugehen und, wenn es gewünscht wird, auch mit ihnen zu beten oder einen Abschieds- und Segensritus zu feiern. Wenn der Rundgang beendet ist, entscheiden die ehrenamtlichen Seelsorger selbst, ob sie nach Hause fahren und in Rufbereitschaft bleiben oder die Nacht im Hospital verbringen. Der Dienst endet um 8.00 Uhr am nächsten Tag.

Der Rahmen für die Ausbildung

Für den ESN sollen 30 Frauen und Männer qualifiziert werden. Dies geschieht während eines halben Jahres in sieben Modulen. Das erste, zweite und sechste Modul findet im Bischof-Hemmerle-Haus in Aachen (mit Übernachtung), die übrigen im SAH statt. Von freitags 16:00 Uhr bis samstags 16:00 Uhr setzten sich die Teilnehmer nicht nur mit den Inhalten des jeweiligen Moduls auseinander, sondern es entsteht

auch eine Gruppendynamik, die für den Zusammenhalt und Lernerfolg der Gruppe wichtig und notwendig ist. Die Teilnehmerzahl für die Kurse ist auf maximal 16 Personen begrenzt.

Kennenlern- und Auswahltag

Bevor die Ausbildung beginnt, werden die Kandidaten vom Seelsorgeteam zu einem Kennenlern- und Auswahltag eingeladen, um etwas über ihre Motivation zu erfahren und um herauszufinden, ob die Persönlichkeit und die Talente, die sie mitbringen, für diesen Dienst geeignet sind.

Bei diesem Kennenlern- und Auswahltag wird das Konzept vorgestellt, und die Kandidaten haben die Möglichkeit, ihre Fragen zu stellen. Sie erhalten außerdem eine Aufgabe, die sie in einer Kleingruppe gemeinsam bearbeiten müssen. Die Interessenten werden von den Einladenden an diesem Vormittag daraufhin betrachtet, wie sie in Groß- und Kleingruppe agieren. Nach Ende der Veranstaltung setzen sich Ausbildungs- und Seelsorgeteam zusammen, um zu beraten, ob dieser Dienst für den Einzelnen geeignet ist. Wir brauchen Menschen, die zuhören, den anderen ausreden lassen, sich zurücknehmen, aber sich auch einsetzen können. Zudem müssen sie grundsätzlich bereit sein, ihren christlichen Glauben in den Dienst einzubringen

Begleitung der Kandidaten und Hospitation

Die hauptamtlichen Seelsorger wählen jeweils eine Kleingruppe von Kandidaten aus, für die sie dann jeweils ein besonderer Ansprechpartner sind. Nach dem dritten Modul beginnt eine Hospitation im Krankenhaus. Mit den Kandidaten der Kleingruppe vereinbart der jeweilige hauptamtliche Seelsorger zwei Termine von ca. 3 Stunden im Krankenhaus. Es geht darum, das Krankenhaus und exemplarisch drei Stationen mit ihren Leitungen kennenzu-

lernen (interdisziplinäre Intensivstation, onkologische Station, internistische Station). Wenn möglich, kann es bereits bei der ersten Hospitation zu einem Patientenkontakt kommen, der von dem hauptamtlichen Seelsorger vorbereitet worden ist. Einer der Kandidaten soll Gesprächsführer, der andere Kandidat Beobachter sein. Anschließend wird sowohl der Rundgang, als auch das Patientengespräch reflektiert. Zudem soll von den Kandidaten ein Hospitationsbericht geschrieben werden.

Ausbildung

Die Ausbildung zum ehrenamtlichen Seelsorger am St.-Antonius-Hospital erfolgt in sieben Modulen. Die ersten sechs Module, die vom Team der Krankenhauseselsorge und „Weiterbildung live“ entwickelt wurden, werden von zwei professionellen Referenten von „Weiterbildung live“ durchgeführt, wobei die Krankenhauseselsorger punktuell einzelne Einheiten übernehmen, um aus den Erfahrungen im Hospital thematisch zum Modulthema passend zu berichten. Das siebte Modul leiten die hauptamtlichen Seelsorger selber an.

In den Modulen geht es inhaltlich darum, die Motivation für den Dienst zu klären und das nötige Rüstzeug zu erwerben. Dazu wird der eigene Lebensweg betrachtet und über die eigene Berufung und die Möglichkeit, die eigenen Fähigkeiten und Talente in den Seelsorgedienst einzubringen nachgedacht. Es wird auch der Frage nachgegangen, wie sich das eigene Christsein im Leben ausdrückt und welche Rolle Spiritualität und Glaube spielt. Mithilfe einer biblischen Perikope kommt es zu einer persönlichen Standortbestimmung.

Es folgt die Einführung der Basiskompetenzen des seelsorglichen Gesprächs. Im Gesprächsführungstraining werden offene Fragestellung und das Verbalisieren geübt.

Für die Arbeit mit Kranken und deren Angehörigen und erst recht für das Verweilen am Sterbebett ist die Auseinandersetzung

mit dem Thema Krankheit und Tod wichtig. Welche Erfahrungen haben sie selber gemacht? Darüber hinaus muss gründlich reflektiert werden, welche Vorstellungen die Kandidaten in Bezug auf Sterben, Tod und Auferstehung haben. Wenn dies nicht gründlich genug reflektiert und geklärt ist, werden sie womöglich schnell von eigenen Erlebnissen und Erfahrungen am Sterbebett eines fremden Kranken eingeholt. Eine Krankenschwester und ein Krankenpfleger informieren über den Sterbeprozess aus medizinischer Sicht. Die Basiskompetenzen für das seelsorgliche Gespräch werden trainiert in Bezug auf die Begegnung mit Kranken oder Sterbenden.

Die Kandidaten werden auch vorbereitet auf die Begegnung mit Angehörigen am Patienten- oder am Sterbebett, wie sie z.B. mit der Trauer, den Fragen und der Wut von Angehörigen über die Situation, die man im Krankenzimmer vorfindet, umgehen kann. Die Kompetenzen des seelsorglichen Gespräches werden vor dem Hintergrund unterschiedlicher Erwartungen der Patienten und Angehörigen trainiert.

Darüber hinaus erhalten die Kandidaten ein Rüstzeug an Gebeten und Ritualen, die sie der Situation entsprechend anbieten und durchführen können. Dazu bedarf es wiederum einer Reflexion der eigenen Erfahrung mit Ritualen und deren Bedeutung. Die seelsorglichen Gesprächskompetenzen werden erneut trainiert und reflektiert, jetzt besonders im möglichen Einsatz von Ritualen und Gebeten.

Ehrenamtliche Seelsorger treffen auf sehr unterschiedliche Kontexte und komplexe Situationen, auf die sie mit verschiedenen Kompetenzen reagieren können. Es wird mit den Kandidaten reflektiert und trainiert, wie man zum Beispiel auf sehr unterschiedliche Gottesbilder, die in Gesprächen zu Tage treten oder auch auf Fragen nach dem „Warum“ einer bestimmten Situation umgehen kann.

Auch die eigene Psychohygiene hat ihren Platz. Es wird nachgedacht, wie man bisher mit bedrängenden Situationen umgegangen ist. Die Kandidaten lernen mithilfe ver-

schiedener Verfahren kennen, sich von dem Erlebten zu distanzieren und es nicht als Ballast mit nach Hause zu nehmen. Dazu werden Übungen gemacht.

Die Kandidaten werden auch von einer Fachkraft für Hygiene geschult. Die Handhygiene wird trainiert und die Wichtigkeit erklärt. Fragen zu Quarantäne-Zimmern und MRSA-infizierten Patienten werden beantwortet, und deren fachgerechten Umgang erklärt.

Die Bestimmungen zum Datenschutz werden erläutert und eine Verpflichtungserklärung unterschrieben. Der Kontrakt, in dem der Ablauf des Dienstes beschrieben und alle wesentlichen Merkmale erläutert werden, wird mit den Kandidaten durchgesprochen und von ihnen unterschrieben.

Es geht also bei der Ausbildung sowohl um Vermittlung von Inhalten als auch um die Klärung der eigenen Erfahrungen und Persönlichkeit. Dies geschieht in besonderer Weise in, mit und durch die Gruppe, die durch ihre Dynamik der Lernort für den ehrenamtlichen Seelsorger wird. Jeder Kandidat muss gewillt sein, sich mit seinen Erfahrungen und Talenten, aber auch mit seinen Fragen und seinem Nichtkönnen einzubringen, um so für den anderen zur Matrize des Lernens zu werden.

Rahmenbedingungen der Ausbildung und des Dienstes

Ehrenamtlicher Seelsorger am St.-Antonius-Hospital kann nur werden, wer die sieben Module absolviert hat. Die einzige Ausnahme, die wir gewähren ist einmaliges Fehlen durch Krankheit. Sollte derjenige ein zweites Mal wegen Krankheit an einem Modul nicht teilnehmen können, kann er den Kurs nicht weiterführen, denn die Dynamik der Gruppe ist durch nichts zu ersetzen. Der Stoff kann nicht durch Lesen eines Buches oder eines Artikels aufgeholt werden, weil die innere, inhaltliche und persönliche Auseinandersetzung sowie der Wachstumsprozess dann fehlen würden.

Während der Ausbildung haben die Kandidaten die Möglichkeit, diese abzubrechen, wenn sie merken, dass die Ausbildung sie überfordert oder der zukünftige Dienst doch nicht der richtige für sie ist. Hat ein hauptamtlicher Seelsorger während der Ausbildung den Eindruck, dass ein Kandidat überfordert ist oder die Aufgabe doch nicht zu den Talenten des Kandidaten passt, wird er mit ihm ein Gespräch führen, um über eine mögliche Aussetzung oder die Beendigung der Ausbildung zu sprechen.

Die Kandidaten werden im Rahmen eines ökumenischen Gottesdienstes für den Dienst beauftragt und zu ehrenamtlichen Seelsorgern ernannt.

Die ehrenamtlichen Seelsorger verpflichten sich, regelmäßig an einer Praxisbegleitung teilzunehmen. Die Praxisbegleitung bietet den Rahmen, die Erfahrungen innerhalb der Gruppe zu reflektieren und die daraus resultierenden Lernwünsche zu bearbeiten. Einmal im Jahr findet ein Fortbildungstag statt. Thema der Fortbildung im kommenden Jahr ist der Umgang mit Eltern, die ein todegeborenes oder sehr früh verstorbenes Kind zu beklagen haben.

Die hauptamtlichen Seelsorger sind Ansprechpartner und Begleiter der ehrenamtlichen Seelsorger. Wenn sich nach dem nächtlichen Einsatz Fragen ergeben oder das Bedürfnis entsteht, über Erlebnisse des Dienstes zu sprechen, sind die ehrenamtlichen Seelsorger gehalten, am nächsten Morgen den im Dienst befindlichen hauptamtlichen Seelsorger anzurufen.

Einmal im Jahr gibt es einen „Danke-schön-Abend“ für die ehrenamtlichen Seelsorger.

Alle zwei Jahre führen die hauptamtlichen Seelsorger mit dem ehrenamtlichen Seelsorger ein Gespräch über die Fortsetzung des Einsatzes. Der ehrenamtliche Dienst endet mit dem 75. Geburtstag. Der Ehrenamtliche wird in der Praxisbegleitung, die

seinem 75. Geburtstag folgt, in der Gruppe verabschiedet.

Ausblick

Wir halten das Potenzial des »Eschweiler Modells« für so groß, dass es auch in anderen Krankenhäusern angewandt werden kann. Gerne geben wir unsere Erfahrungen weiter und freuen uns, gemeinsam mit anderen an einem neuen Standard für die ehrenamtliche Seelsorge in Krankenhäusern zu arbeiten.

pfarrer@christoph-graaff.de
<http://www.sah-eschweiler.de/unternehmen/seelsorge/>
seelsorge@sah-eschweiler.de

Anmerkungen:

- ¹ In diesem Artikel ist aus rein pragmatischen Gründen der Lesbarkeit stets die männliche Sprachform gewählt worden, wofür ich Leserinnen um Verständnis bitte. Der Paartherapeut Jürg Willi konstruierte den Satz: »Wenn man/frau mit seiner/ihrer Partner/in zusammenleben will, so wird er/sie zu ihr/ihm in ihre/seine oder sie/er in seine/ihre Wohnung ziehen«, um deutlich zu machen, dass eine befriedigende Lösung des Sprachproblems nicht möglich ist. »Ich ziehe die einfache Sprache der zwar korrekten, aber unübersichtlicheren vor.« Diese Auffassung teile ich.

Leserbrief

**Zu Friedhelm Fuest:
Priester in Alter und schwerer Krankheit
(Heft 2/2014, S. 43–46)**

Die Offenheit und Nachdenklichkeit, mit der der Autor erlaubt, an seinen sehr persönlichen Erfahrungen von Einsamkeit, Sinnsuche und Gottverlassenheit teilzunehmen, hat mich sehr beeindruckt und berührt. Mit seiner Selbstreflektion entsteht in mir als Gemeindemitglied ein vertieftes Verstehen der ganz spezifischen Lebenssituation eben dieses Priesters, die vielleicht nicht zu generalisieren ist, aber doch vermutlich auf viele andere zutrifft. Wohltuend, dass hier nicht Resignation oder Klage im Vordergrund stehen, sondern ehrliche Analyse und hilfreiche Empfehlungen.

Ingrid Rasch, Köln

**Zu Heinrich Weyers:
„... bewusst, fromm und tätig mitfeiern
(Heft 2/2014, S. 55–62)**

Mit großem Interesse habe ich die Gedanken zur Aussagekraft und Bedeutung von Haltungen und Gebärden im Gottesdienst (auch im persönlichen Gebet, möchte ich hinzufügen) gelesen, Bekanntes vertieft, Neues entdeckt. Ich halte es für wichtig, das in der Feier von Gottesdiensten hin und wieder auch zur Sprache zu bringen, da bei nicht wenigen Mitfeiernden nach meiner Erfahrung das Wissen darum nicht mehr oder noch nicht hinreichend vorhanden ist.

Die Aussage, dass „das äußere Handeln der inneren Einstellung entspricht“, möchte ich dahingehend ergänzen, dass auch das Einnehmen einer bestimmten äußeren Haltung Einfluß auf das Entstehen einer inneren Haltung nehmen kann.

Ingrid Rasch, Köln

**Zu Gerd Lohaus:
Theologie und/oder Pastoral
(Heft 2/2014, S. 35–42)**

Dass jede Pastoral auch theologisch zu verantworten ist, ist wohl unbestreitbar. Dabei gibt es nicht nur kritische Fragen von der Theologie an die Pastoral, sondern auch kritische Fragen von der Pastoral an die Theologie. Bei dem in dem Artikel vorgelegten Gedankengang zur Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen wäre theologisch wohl noch einiges mehr zu bedenken.

Wie kann die Kirche bei einem dauernden Ausschluss der wiederverheirateten Geschiedenen von der Eucharistie ihrem Auftrag gerecht werden, der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander zu dienen? Die französischen Bischöfe sprachen schon vor Jahrzehnten von der doppelten Treue, die wir dem Evangelium schulden: die Treue zur Weisung Jesu über die Ehe und die Treue zu der Weisung, dass es für die Kirche keine auf die Dauer unversöhnten Situationen geben darf. Die Pastoral steht hier vor einem sog. Dilemma. Wir stehen vor Alternativen, die beide keine „Lösung“ sind. Wie man mit so einem Dilemma umgehen kann, muss uns wohl im theologischen, geistlichen und pastoralen Gespräch vom Hl. Geist gegeben werden.

Prof. Dr. Dieter Emeis, Osnabrück

Literaturdienst

Michael N. Ebertz, Monika Eberhardt, Anna Lang, *Kirchenaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie*. Berlin: LIT-Verlag 2012. € 19,90.

Der Kirchenaustritt ist Thema. In der breiten öffentlichen Wahrnehmung war er es im Besonderen im Zusammenhang des Missbrauchsskandals im Jahr 2011, dessen Aufarbeitung weiterhin andauert. Spezieller im binnenkirchlich-katholischen Bereich war er es in den Äußerungen der Deutschen Bischöfe im Herbst 2012, die in einem Dekret festlegten, wie mit der Erklärung eines Austritts umzugehen sei und welche kirchenrechtlichen Folgen dieser nach sich ziehe. Letztlich ist der Kirchenaustritt für die Kirchen immer Thema, seitdem die Anzahl der Christen in Deutschland markant sinkt und evangelische und katholische Christen inzwischen weniger als Zweidrittel der deutschen Bevölkerung bilden.

Das kirchliche Interesse ist diesbezüglich darauf ausgerichtet, die Zahl der Austrittserklärungen zumindest zu verringern, aber dazu bedarf es des Verständnisses der Ursachen, die den Austritt auslösten. In diesem Kontext steht die vorliegende qualitativ empirische Studie, die von dem Religionssoziologen Prof. Dr. Michael Ebertz sowie den wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen am „Zentrum für kirchliche Sozialforschung“ (ZEKIS) der Katholischen Hochschule Freiburg, Monika Eberhardt und Anna Lang, unter dem Titel „Kirchenaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben?“ veröffentlicht wurde. Der Titel impliziert bereits die Untersuchungsthese, demnach es sich beim Kirchenaustritt nicht vornehmlich um eine singulär zu betrachtende Handlung, sondern um einen biographisch verankerten Prozess handelt. Die These wird dabei überprüft anhand von 50 narrativ geführten Interviews mit Personen im Alter zwischen 18 und 35 Jahren, 25 davon sind zum Zeitpunkt der Gespräche bereits ausgetreten (fünf Personen aus der evangelischen, 20 aus der katholischen Kirche), die andere Hälfte ist Mitglied einer Kirche (vgl. S. iii-iv).

Aufgrund der Auswertung der Interviews konnten die Ausgangsthese bestätigt und sechs Gruppen von „Prozesstypen“ (S. 21) gebildet werden, insofern die Biographien in bestimmter Weise ähnliche Verlaufsmomente beinhalteten. Vielfach sprechen die Personen „selbst von einer Entwicklung, die sie bis zum Kirchenaustritt durchlaufen haben“ (S. 25). Eine Gruppe bilden zum Beispiel die „engagierten Umdenker“ (S. 27-54). Hier wirkt der Austritt zunächst besonders erstaunlich, da sich die Personen durch ein langjähriges kirchliches Engagement auszeichnen. Doch bereits „[w]ährend dieser Zeit beginnen sie, kritische Positionen hinsichtlich der Glaubensauslegung

oder institutioneller Regeln zu entwickeln“ (S. 27). Die Beschreibungen der verschiedenen Typen werden gut nachvollziehbar dargelegt, indem zunächst charakteristische Merkmale des Typs zusammenfassend präsentiert und im Weiteren die Interviews beschrieben werden, wozu immer mehrere direkte Zitate angeführt werden.

Der Aufbau des Buches ist dem methodischem Ansatz geschuldet, insofern es sich um eine empirische Studie handelt. Den/die soziologisch nicht geübte/n Leser/Leserin mögen die Abschnitte B. und C. (S. 5-19) daher etwas befremden und ein kleines Aufstöhnen angesichts der dort detailliert beschriebenen theoretischen und empirischen Grundlagen auslösen. Bevor dies allerdings dazu führt, das Buch gänzlich beiseite zu legen, empfiehlt es sich, zum Abschnitt „D. Ergebnisse“ (S. 21-207) zu wechseln. Die dort beschriebenen Einblicke und Dokumentationen der Interviews sind zunächst auch ohne die vorangegangenen Abschnitte verständlich. Mit anderen Worten: Eine eigenständige Handhabung des Buches je nach Neigung des Lesers/der Leserin erweist sich als lohnenswert und führt nicht zu einem Informationsverlust. Wichtiger ist es, das Buch überhaupt zu lesen, um einen Eindruck von den Biographien und Motivationen junger Menschen zwischen 18 und 35 zu erhalten, die einen Kirchenaustritt bereits vollzogen haben oder (noch) Mitglied in der katholischen oder evangelischen Kirche sind.

Einschränkende kritische Bemerkungen hinsichtlich Grenzen der Untersuchung, also zum Beispiel den Umstand, dass es sich bei den Befragten um Menschen aus dem akademischen Umfeld handelte, was wiederum mit der Art der Ausschreibung und Bekanntmachung der Studie zu tun hatte, oder auch die im Vergleich geringe Anzahl an befragten Personen evangelischer Herkunft u. a. m., nehmen der Verfasser und die Verfasserinnen des Buches in den Blick und eröffnen gleichzeitig weitere Forschungsmöglichkeiten in diesem Bereich (S. 219-221).

Im Sinne eines abschließenden Fazits kann ein ganz wesentlicher und praktischer Nutzen der Lektüre dieses Buches darin gesehen werden, „[d]ifferenzierte Kommunikationsbemühungen“ zu initiieren, und zwar in Bezug auf die von den Deutschen Bischöfen im Herbst 2012 angeordnete Kontaktaufnahme mit einer ausgetretenen Person. Dies könnte Nachfragen beinhalten wie: „Wurden Anerkennungserwartungen enttäuscht, Erfahrungen gemacht, die mit Zwang verbunden waren, gibt es Glaubenszweifel, denen begegnet werden kann, oder Kosten-Nutzen-Überlegungen, die durch Aufklärung beseitigt werden können, ...?“ (so die Autoren des Buches in einem Beitrag dazu in der Herder Korrespondenz 67 [2013] 65-69, 69). Damit würde die Absicht erkennbar, den „jeweiligen Austrittsbiographien Rechnung [zu] tragen“ (ebd.), und somit tatsächliches Interesse an der Person deutlich werden.

Nicole Hennecke

Bernhard Bergmann: pustebume. Gedichte. Edition Toni Pongratz 115, Hauenberg 2013, 43 S., ISBN 978-3-931883-89-8.

Poesie hat es nicht leicht. Schon länger nicht. Und im pastoralen Kontext gibt es kaum neue Stimmen, die auf den verdichteten Text setzen – immer sind es dasselbe Dutzend Namen, das man in Arbeitshilfen und Anthologien findet. Nun legt ein auch schon nicht mehr ganz junger Theologe sein zweites Gedichtbändchen vor, in dem einige Texte aufhorchen lassen. Schon der Titel des Heftes ist Poesie, er löst unmittelbar Bilder aus und steht auch über einem kurzen Gedicht: „*kinderlachen fliegt / den hundert schirmchen hinterher // dem vater bleibt / die erkenntnis / fortpflanzung macht freude*“.

Bernhard Bergmann ist im Hauptberuf ein Wortarbeiter (Pressereferent eines evangelischen Kirchenkreises), im Herzen aber Poet, Wortspieler, Gedankenverdichter, Verseverfertiger, Silbendschmied, Wortbildhauer.

So würde wohl jeder gern mit seiner Arbeit wahrgenommen, wie etwa „*DER KIRCHENDIENER / I. / hüter sein im haus des herrn / staubwischen zu seinen füßen und / vom haupt voll blut und wunden // II. / den tisch gottes decken / das kreuz ins zentrum rücken / die schrift öffnen / die gäste empfangen ...*“ Oder wie der Notfallseelsorger: „*II. / kein hled sein / kein fels / kein schwätzer / kein tröster / und schon gar kein profi // mehr sein // mensch // III. / das treffende wort / schweigen*“.

Wer je bei einem Palliativpatienten im *STERBEZIMMER* saß, wird kaum unberührt bleiben von der Zeile: „*wie der schnee draußen / sinkt morphin lautlos / auf die erlöschenden gedanken*“. Oder wer würde nicht an seine eigenen Erbschaften aller Art erinnert, wenn Bergmann schreibt – angesichts der Hinterlassenschaft des Vaters, die nicht einmal für das Begräbnis reichte: „*dort die testamentseröffnung / von der ererbten / liebe kannst du zweimal leben / und noch drauflegen / tag für tag*“.

Bergmanns Gedichte kommen ohne große Worte aus, er dichtet mit dem Bestand der Alltagssprache und kommt so dem gewöhnlichen Leben enorm nah. Und wenn er dann doch die Liebe bemüht, dann ist es eine ohne Pathos, eine erlebte eben, eine erfahrene. Nach dem ersten Lesen ist man als Leser ein wenig traurig, weil man sich gut und gerne noch ein paar mehr dieser Texte einverleibt hätte. Aber auch das Zurückblättern und Wieder-und-Wiederlesen macht Freude. Dass die 36 Buchseiten sorgfältig gesetzt, sauber gedruckt auf feines Papier und schön broschiert sind, tut den Gedichten und dem Leser gut. Jedes der 500 Exemplare aus dem bayerischen Kleinstverlag ist nummeriert und signiert. *pustebume* ist das 115. Büchlein einer Reihe mit literarischen Preziosen, in der Autoren mit großen Namen stehen: Kunze, Härtling, Wohmann, Pausewang, Bender, Huchel ... Das lässt – vielfältig – hoffen.

Bernhard Riedl

Klaus Müller: Gottes ABC – Texte für das Lesejahr A. Münster 2013, 29,80 €, 352 S.

Willi Hoffsümmer: Mit Symbolen und Geschichten predigen – Lesejahr A. Ostfildern 2013, 17,99 €, 179 S.

Mit Beginn des Lesejahres A sind wieder einige Bücher mit Hilfen für die Predigt erschienen. Die zwei oben genannten sollen hier besprochen werden. Das erste von Klaus Müller, seit langem Professor für philosophische Grundfragen der Theologie an der Uni Münster und Verfasser vieler theologischer Bücher, ist mehr als ein Predigtbuch, es ist ein wahrhaft geistliches Lesebuch. Die Texte sind keine ausgearbeiteten Predigten, sondern mehrseitige Betrachtungen zu den Lesungen der Sonntage und Feiertage im Lesejahr A. Viele Gedanken, Abschnitte, Sätze bieten sich freilich für die Erarbeitung einer Predigt an. Den „Resonanzboden“ für die Erschließung der Schriftworte bilden alte und moderne Gedichte, Lieder, Legenden, Filmszenen, Beschreibung von Ereignissen im Krieg und in der Verfolgungszeit, eigene Erlebnisse des Verfassers während seiner Gefängnis- und Seelsorge u.a.m. Die anspruchsvolle, angenehm zu lesende Sprache lässt den Hochschullehrer (früher einmal auch Homiletikdozent), aber auch den engagierten Seelsorger und Spiritual erkennen. Immer wieder wird man beim Lesen förmlich gezwungen, innezuhalten, nachzudenken, zu betrachten – etwa bei der Besinnung zum Fest der Taufe des Herrn: „Was nach Weihnachten kommt“ oder bei den Ausführungen über die „Schlüsselstelle“ der Bergpredigt (9. So.) Nicht unbedingt notwendig scheinen mir die manchmal scharf kritischen Töne gegen die kirchliche „Obrigkeit“ zu sein. Doch sie werden „aufgewogen“ durch die großartigen Gedanken zum Petrusamt (21. So.) und vor allem durch die Aufforderung, missliebige Personen (auch in der Kirche) lieber ins Gebet zu nehmen statt sie „abzuwatschen“. (23. So.)

Ich bin dankbar für dieses Buch und gespannt auf die Bücher B und C aus „Gottes ABC“.

Das zweite Buch sei hier nur kurz angezeigt. Die vielen Freunde der Hoffsümmer-Geschichten-Bücher werden sich über diese Neuerscheinung freuen. Für jeden Sonntag und für jedes Hochfest sowie für besondere Anlässe (z. B. Misereor, Erntedank) werden aus Symbolen, Geschichten und Besinnungstexten Ansprachen vorgelegt, jeweils von einer Einführung ergänzt.

Norbert Friebe

Unter uns

Auf ein Wort

Aus dem neuen Gotteslob

Maria, du warst in deinem Leben ganz auf Gott ausgerichtet. –

Hilf uns, zu hören wie du
die Botschaft des Herrn für uns.

Hilf uns, zu glauben wie du
an den lebendigen und erfahrbaren Gott.

Hilf uns, zu vertrauen wie du
mit einem sehenden Herzen.

Hilf uns, zu lieben wie du
behutsam und bewahrend.

Hilf uns, Unbegreifliches anzunehmen wie du
in großer Zuversicht.

Hilf uns, zu warten wie du
mit bereitem Herzen, mit offenen Augen und Ohren
und einer wachen Seele.

Maria, Mutter des Herrn,
hilf uns, zu glauben wie du.

aus: Gotteslob (2013), 676,4 [Andachtsmodul „Maria“]; Textautorin: Johanna Kobale. Rechteinhaber: Verband der Diözesen Deutschlands (VDD), Bonn/Rechtswahrnehmung durch Katholische Bibelanstalt, Stuttgart.

Wir haben einen Neuen ...

Als Papst Franziskus gewählt worden ist – es war ein Mittwoch – hatte ich am folgenden Tag Schulgottesdienst der 1. Klasse einer katholischen Grundschule in Wuppertal.

Die Schulleitung (Klassenlehrerin der ersten Klasse) hat mit mir gemeinsam am Beginn ein Gespräch geleitet. Dabei wollten wir gerne den Kindern erklären, was sich an großen Ereignissen am letzten Abend zugetragen habe. Erst einmal haben wir die Kinder gefragt, ob sie denn wüssten, was passiert sei. Ein Junge meldete sich ziemlich aufgeregt. „Wir haben etwas Neues in der Kirche.“ Und sein Nachbar streckte den Finger ebenfalls nach oben und sagte dann voller Inbrunst: „Stimmt ja. Genau! Jetzt weiß ich es. Frau Bunse, wir haben einen neuen Gott!“

Die Lehrerin und ich mussten uns sehr zusammenreißen. Über die Stellvertreterschaft Gottes auf Erden kamen wir dann zurück zur eigentlichen Nachricht, letztlich waren wir direkt mittendrin im Gespräch ...

Aber schmunzeln mussten wir beide noch einige Zeit darüber.

Sophie Bunse, Gemeindereferentin Wuppertal

Ritterbach Verlag GmbH · Rudolf-Diesel-Straße 5-7 · 50226 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E