

Juli 7/2014

Aus dem Inhalt

Daniela Engelhard „Die Ruhe zurückgewinnen“	193
Georg Lauscher Zölibatäre Spiritualität und Sexualität	195
René Buchholz „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“	200
Hubert Lenz „Gemeinde in BeWeGung“	208
Herbert Busch Der Seele Sorge tragen	214
Literaturdienst: Klaus Dick u.a.: YOUCAT - Update! Hubert Wolf: Die Nonnen von Sant'Ambrogio Josef Bordat: Das Gewissen	222

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück |
Spiritual Georg Lauscher, Priesterseminar, Leonhardstraße 10,
52064 Aachen | Prof. Dr. René Buchholz, Am Boeselagerhof
11, 53111 Bonn | P. Prof. Dr. Hubert Lenz SAC, Pallottistraße 3,
56179 Vallendar | Herbert Busch, Wassenberger Str. 91, 52525
Heinsberg

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 Pöhner, 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

„Die Ruhe zurück- gewinnen“

Zwischen Einkaufsmeile und Marktplatz herrscht reges Treiben am Samstagmittag. Passanten erledigen noch letzte Einkäufe auf dem Wochenmarkt. Musik ertönt aus der Fußgängerzone, Wochenendstimmung. Und mittendrin, auf dem Platz vor dem Osnabrücker Dom, steht ein großer, begehbarer Container. Einige werden neugierig, bleiben stehen oder setzen sich für eine Weile in den Container. Sie sehen auf dem Monitor an der Stirnwand einen Film, der Portraits von Ordensfrauen zeigt: schlichte, konzentrierte Bilder, reduziert auf die Gesichter der Schwestern. Man hört Worte, die der Stille entwachsen, Gedanken über das Suchen und Finden, Zweifeln und Glauben, Vertrauen und Loslassen. Leise und kraftvoll zugleich.

Der „Film der Antworten“ von Peggy und Thomas Henke basiert auf Interviews, die innerhalb von fünf Jahren mit Schwestern der Benediktinerinnen-Abtei Mariendonk am Niederrhein geführt wurden. Keine Dokumentation über klösterliches Leben heute, vielmehr geht es um Dialoge und Meditationen über existenzielle Grundfragen des Lebens. Die Zuschauer erfahren nicht die Fragen, auf die die Antworten der Ordensfrauen erfolgen. Sie hören Gedanken über das Ringen im Glauben und die Möglichkeit, Gott zu erfahren, über Krankheit und Sterben, über die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod ... Gelebte Antworten, in einem jahrelangen Prozess gereift, frei von jeglicher Formelhaftigkeit, ohne die Absicht, zu unterweisen oder gar zu überzeugen. Dass die Zuschauer die Fragen nicht

kennen, kann zur Einladung werden, nach den eigenen Fragen des Lebens zu suchen.

Als ich mich für eine Weile in den Container setze, fühle ich mich wie in einer Zwischenwelt: Auf der einen Seite spricht mich die Ruhe und Tiefe des Films an. Auf der anderen Seite lässt mich der schnelle Takt des städtischen Lebens und meines Alltags nicht los. Vielleicht ohne es zu beabsichtigen, fordert der Film heraus. Mit ihm setzt das Ausstellungsprojekt auf dem Domplatz einen Gegenakzent zu einer lauten und beschleunigten Welt, wie wir sie heute erleben.

Papst Franziskus hat in einer Ansprache vor brasilianischen Bischöfen während des Weltjugendtages 2013 die Spannung zwischen Beschleunigung und Sehnsucht nach mehr Ruhe angesprochen: „Die Suche nach dem immer Schnelleren zieht den Menschen von heute an: schnelles Internet, schnelle Autos, schnelle Flugzeuge, schnelle Beziehungen ... Und doch spürt man ein verzweifeltes Bedürfnis nach Ruhe, ich möchte sagen nach Langsamkeit. Versteht die Kirche noch, langsam zu sein: in der Zeit, zuzuhören ... Oder ist mittlerweile auch die Kirche von der Hektik des Leistungsdrucks fortgerissen? Lasst uns, liebe Mitbrüder, die Ruhe zurückgewinnen, um zu verstehen, den Schritt auf die Möglichkeiten der Pilger, auf den Rhythmus ihres Gehens abzustimmen, lasst uns die Fähigkeit zurückgewinnen, immer in der Nähe zu sein, um ihnen zu erlauben, in der Ernüchterung, die in ihren Herzen herrscht, einen Durchschlupf zu öffnen, durch den man eintreten kann.“

Bei einem Tag mit Pfarrern habe ich dieses Zitat vorgestellt. Später sagte mir einer der teilnehmenden Priester: „Dieses Wort von Franziskus war mir an diesem Tag am wichtigsten. Gut, dass der Papst zu mehr Ruhe ermutigt.“ In einer „Hektik des Leistungsdrucks“ erleben sich heute viele kirchlich Engagierte, Hauptberufliche wie Ehrenamtliche. Sie sehen sich vor eine

Vielzahl von Aufgaben und Erwartungen gestellt, die Druck macht. Die Wachsamen und Sensiblen spüren, was alles zu tun ist. Der Rat, „die Ruhe zurückzugewinnen“, lässt sich nicht einfach umsetzen. Wer nicht im Kloster lebt, muss Ruhe und Stille oft mühsam suchen. Entscheiden, Handeln, Anpacken – das verlangen die vielfältigen Anforderungen des Alltags. Trotz aller Aufbruchsdynamik in seinen Impulsen lädt Franziskus dazu ein, einen Schritt langsamer zu gehen. Die Ruhe – so verstehe ich ihn – ist nicht allein für uns notwendig, sondern mit ihr können wir besser unseren Dienst erfüllen und ein feineres Gespür für die anderen entwickeln. Nur wer in die Stille findet, kann sich den entscheidenden Fragen seines eigenen Lebens und der anderen stellen. Franziskus berichtet in einem Interview, wie wichtig ihm tägliche Zeiten des stillen Gebets seien, auch wenn er bisweilen dabei einschlafe. Erstaunlich häufig finden sich in seinem Schreiben Evangelii gaudium Äußerungen über eine „kontemplative“ Grundhaltung. Diese werden leicht übersehen.

Auch für die Pastoral sind Zeiten und Räume der Stille, des Hörens und Betens notwendig, um in der Fülle der Aufgaben die Geister unterscheiden und Prioritäten setzen zu können. Es ist gut, dass Franziskus vor einem übertriebenen Aktivismus warnt. Er erinnert an den Vorrang der Gnade. Das zieht sich wie ein roter Faden durch seine Äußerungen. Wir müssen uns nicht auf uns selbst verlassen, sondern dürfen auf Gottes Handeln vertrauen. Die Initiative liegt immer bei ihm (EG 12.199). Die Ruhe zurückzugewinnen, das bedeutet nicht weniger als Raum zu schaffen dafür, dass Gott initiativ werden kann.

Liebe Leserinnen und Leser,

die Ausgabe des eher in die Sommerruhe führenden Monats Juli beginnt mit einem manche vielleicht „beunruhigenden“ Thema: Sexualität, gebunden an Zölibat und Spiritualität. Nicht die Missbrauchsskandale führen die Feder des Autors, **Spiritual Georg Lauscher** aus Aachen, sondern das Wissen um lebensbestimmende Zusammenhänge, die doch so gerne in den Schweigeräumen des eigenen Daseins eingeschlossen werden: vor anderen, vor sich selbst, vor Gott. Der Verfasser gibt Impulse zur Integration der eigenen Leiblichkeit in die spirituelle Tagesgestaltung.

Es gibt Bücher, für die eine Rezension nicht ausreicht, deren Behandlung aber zugleich in das größere Feld der theologischen Diskussion führen. Dahinein ist auch ein Werk einzuordnen, das einen neuen fundamentaltheologischen Entwurf bieten will. Er wird vorgestellt und im Pro und Contra diskutiert von **Prof. Dr. René Buchholz**, selber apl. Fundamentaltheologe an der Universität Bonn und hauptamtl.-päd. Mitarbeiter im Kath. Bildungswerk Bonn.

P. Prof. Dr. Hubert Lenz SAC von der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar, der seit 2004 die von ihm initiierte Projektstelle „Wege erwachsenen Glaubens“ leitet, stellt die im Rahmen dieser Arbeit entstandenen Pastoral-Exerzitien für Gemeinden im Aufbruch in Ansatz und Durchführung vor.

Herbert Busch schließlich, Leiter des Kath. Beratungszentrums für Ehe-, Familien-, Lebens- und Glaubensfragen des Bistums Aachen in Mönchengladbach, schreitet den Grenzbereich zwischen Seelsorge und Psychotherapie im Sinne der Begegnungsmöglichkeiten als auch der Grenzziehungen ab und lässt so beide würdigend zu ihrem Recht kommen.

Ob noch in der Arbeits- oder schon in der Mu-Bephase – möge die Lektüre Ihnen die Zeit nicht „vertreiben“, sondern sinnvoll füllen, wünscht Ihnen mit herzlichem Gruß

Ihr



Gunther Fleischer

Zölibatäre Spiritualität und Sexualität

Als ich noch im sozialen Brennpunkt lebte, lief ich tagtäglich an dieser Wandkritzelei vorbei: „Sex ist das Schönste, das es gibt!“ Gut, dachte ich, das ist eine Botschaft. Da war jemand beschwingt von seiner sexuellen Erfahrung. Unter den miesen Sprüchen an der Wand so etwas Positives zu lesen, ist selten, ist wirklich etwas Besonderes: „Sex ist das Schönste, das es gibt!“ Okay. Die Umgebung: dunkle Flure voll Sperrmüll und manchmal mit Exkrementen in den Ecken. Die Aufzüge, oft zappenduster, weil man das Licht demoliert hat, riechen nach Urin. Da ist es nicht schwer als etwas „Schönstes“ zu gelten, wie ein Gott im Abgrund.

Hier als Priester leben? Die Arbeiterpriester wurden in den 50er Jahren vom heiligen Rom aus Angst um deren Seelenheil aus der Welt der Ausgeschlossenen zurückbeordert, da sie für eine Priesterseele als zu verroht und verwahrlost galt. Seit dem Missbrauchsskandal wissen wir, dass sich zur gleichen Zeit im so vor der Welt geschützten Klerus nicht weniger schlimme Abgründe auftaten.

Wie im sozialen Brennpunkt, so fasziniert das Thema „Sexualität“ auch – allem Schein zum Trotz – die Menschen in der Kirche. Ob man vor einer Gemeinde dazu spricht oder als Spiritual vor Seminaristen, bei keinem anderen Thema – selbst nicht beim Thema „Gott“! – kann man sich so großer Aufmerksamkeit gewiss sein. Sex – tatsächlich das Schönste, das es gibt? Faszinierender als Gott?

Wenn ich im Folgenden zölibatäre Spiritualität und Sexualität bedenke, so spreche ich einerseits auf dem Erfahrungshin-

tergrund dieser unterschiedlichen Milieus, andererseits als Mensch, der die ehelose Lebensform gewählt hat. Vieles wird ebenso für das ehelose Leben als Diakon, Gemeinde- und Pastoralreferent(in) zutreffen. Ja, in anderer Ausprägung auch für ein Leben in Partnerschaft und Ehe. Ich lade dazu ein, das im Folgenden Angesprochene in die je eigene Lebensform zu übersetzen.

Ein Das-ist-mein-Leib-Leben

Kann zölibatäres Leben heute überhaupt noch gehen in einer sexualisierten Gesellschaft? Geht dies ohne „spirituell überhöhte Feigheit vor der eigenen Geschöpflichkeit“ (Martin Schleske)? Und wenn ja: wie kann das einigermaßen menschlich gesund und treu gehen?

Ich bin überzeugt: nicht ohne alltäglich wahrhaftiges, lebendiges, persönliches Beten. Das will keine naiv fromme Antwort sein. Im Gegenteil: Ich verstehe sie existenziell, radikal, selbtkritisch, widerständig gegen die Unfreimacher von innen und außen. Die pulsierende Mitte des wirklich riskanten zölibatären Lebensweges ist das Gegenwärtig-Sein in der Gegenwart Gottes, ist das fortwährende innere Kommunizieren mit Ihm, die beständige innere Zweisamkeit mit dem auferstandenen Christus. Ein echter Lebensbund, ein innigliches, alltägliches Liebesleben – gewiss mit Zeiten des Sehnens und Vermissens, der Leere und Bedürftigkeit, aber auch unbeschreiblichen Glücks. Es bedarf einer beständig geübten Aufmerksamkeit, einer sanften Selbstdisziplin, um sich immer wieder aus Zerstreuung und Verwirrung zurückzuholen in diese Gegenwart. Ich habe sie nicht, die Gegenwart Gottes. Es bedarf der Sehnsucht, der Öffnung meinerseits – mitten in meinem Tun und Lassen. Ganz im Sinne dieses tröstlichen Wortes von Franz von Sales: „Wenn dein Herz wandert oder leidet, bring es behutsam an seinen Platz zurück und versetze es sanft in die Gegenwart deines Herrn. Und selbst, wenn du in deinem

Leben nichts getan hast, außer dein Herz zurückzubringen und wieder in die Gegenwart unseres Gottes zu versetzen, obwohl es jedes Mal wieder fortließ, nachdem du es zurückgeholt hattest, dann hast du dein Leben wohl erfüllt."

Ich meine, ohne solch radikales, an die Wurzel gehendes Beten ist zölibatäres Leben nicht gesund zu leben. Klerikalismus (meist bei jüngeren Priestern) wie Libertinismus (meist bei älteren Priestern) gehen diesem lebendigen Anspruch aus dem Weg.

Der Pastoralpsychologe Richard Sipe kommt nach Jahrzehntelangen wissenschaftlichen Untersuchungen des zölibatären Lebens zu dem Ergebnis: „Für die Aufrechterhaltung des zölibatären Entwicklungsprozesses ist unbedingt das Gebet notwendig. Die Vernachlässigung des Gebetslebens hat so gut wie sicher das Scheitern der Integration des Zölibats zur Folge.“

Gebet ist hier weniger ein formales, äußeres Tun, auch wenn dies in Zeiten der Trockenheit das einzige Mögliche und das einzige Notwendige ist. Gebet ist Hingabe.

Fruchtbar und froh zölibatär leben kann ich nur, wenn ich mich wirklich ins Leben wage, mich hingabe, mich in die alltäglichen Situationen und Begegnungen ganz hineingebe. So wie in Partnerschaft und Ehe die anfänglichen Idealisierungen und Fixierungen allmählich zurückgelassen werden müssen, geht dies auch hier in einem bei aller Freude doch nüchternen Eros. Und da ist einer nie fertig und angekommen. Denn solange jemand einer Berufung folgt, folgt er einem Ruf über sich selbst und die eigenen Vorstellungen hinaus. Da geht es um Transzendenz und Eros, Anbetung und Hingabe in „nüchterner Trunkenheit“ (Philon von Alexandrien).

Leben aus dem Geheimnis der Eucharistie ist ein Das-ist-mein-Leib-Leben. Das ist nie ideal, nur innerlich oder nur kirchlich. Es ist unser Mitgehen mit der Fleischwerdung des Wortes bis in die untersten Bereiche menschlichen Lebens und der Welt hinein.

Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt, bleibt es allein und unfruchtbar. Von der guten und schönen Idee geht es hinab ins Fleisch, vom Kopf durch den ganzen Körper bis zu den Füßen. (Die in kirchlichen, besonders priesterlichen Kreisen vermisste Vitalität und Spiritualität hat hier wohl einen ursächlichen Grund. Vitalität und Spiritualität sind Zwillinge!)

Beginnt das Kirchenjahr mit der Sehnsucht nach der Fleischwerdung des Wortes, warum beginnen wir nicht tagtäglich genau damit? Durch ein waches Beten und Leben in und mit unserm Leib. „Atme in mir, Heiliger Geist!“ So fing es an, als Gott uns durch Beatmung irdischer Materie schuf! So fing es an mit uns, als unsere Eltern sich einander leidenschaftlich atmend hingaben.

Gerade inmitten des fordernden Alltags kann uns eine bewusste Leibpräsenz helfen, uns in Freude durch die Kleinlichkeiten und Mühen des Tages hindurch Gott und den Menschen hinzugeben. Ein alltäglich gelebtes Das-ist-mein-Leib-Leben kann die „geistliche Verstopfung“ lösen, die leicht durch Verkopfung und leibliche Unbewusstheit entsteht. Der Geist Gottes kann wieder atmen und durch uns hindurchströmen. Es wächst die Freude und der pastorale Eros: die Freude, Menschen zu begegnen, zuzuhören, zu antworten, eine Predigt vorzubereiten, die Freude am gemeinsamen Beten in der Liturgie wie am einsamen Beten in der Frühe und am Ende des Tagewerks.

Paulinische Sexualmoral

Paulus gilt vielen als leib- und sexualfeindlich. Ich halte ihn für ein großartiges Geschenk Gottes, einen herausragenden Helfer und Klärer in Fragen des Leibes und der Sexualität. Er soll selbst zu Wort kommen:

„Alle, die vom Fleisch bestimmt sind, trachten nach dem, was dem Fleisch entspricht, alle, die vom Geist bestimmt sind,

nach dem, was dem Geist entspricht. Das Trachten des Fleisches führt zum Tod, das Trachten des Geistes aber zu Leben und Frieden. Denn das Trachten des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott; es unterwirft sich nicht dem Gesetz Gottes und kann es auch nicht. Ihr aber seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt" (Röm 8,5-7,9).

Wenn wir „Fleisch“ hören, assoziieren wir meist Leib, Sinnlichkeit, Sexualität. Dies ist aber nur ein Aspekt dessen, was Paulus mit „Fleisch“ meint. Er meint damit den auf Vergängliches fixierten Menschen, den selbstbezogenen, auf sich selbst zurückgekrümmten und so Gottes Geist gegenüber verschlossenen Menschen. Egozentrische Selbstgenügsamkeit schwächt uns als Geistliche. Ja, nach Paulus tötet sie uns als Geistliche! Egozentrische Triebhaftigkeit und Selbstgenügsamkeit kann sich äußern in besonderen Ansprüchen bei Essen, Trinken, Wohnung, Auto, Urlaub wie auch an besonderen geistigen Ansprüchen bzgl. Anerkennung, Dominanz, Karriere wie eben auch an sexueller Fixierung auf sich und die eigenen Bedürfnisse.

Dass Zölibatäre oft unter einer narzisstischen Beeinträchtigung leiden, ist offenes Geheimnis und zeigt sich an manch zölibärem Verhalten und Reden. Wir ahnen aber kaum etwas von der menschlichen Not, die sich dahinter verbirgt, die oft auch den Betroffenen selbst (noch) verborgen ist. Narzissmus ist ein Zerrbild der (christlichen) Selbstliebe. Narzissmus ist verkappte Angst um sich selbst.

Narzisstische Kränkungen können langsam heilen, wenn wir mit Paulus uns nicht auf uns selbst und damit auf unsere Angst um uns selbst fixieren: „Ihr seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt.“ In uns wohnt der, der größer ist als wir, größer als alle und alles. Wo dieser Geist Gottes ist, da ist wachsende Freiheit – von sich selbst und seinen Bedürfnissen wie auch von den herrschenden Verhältnissen und Meinungen. Da ist von Gott her Freiheit zu sich selbst auf die anderen hin.

Entwicklungsstufen der Liebe

Bernhard von Clairvaux nennt erstaunlicherweise als erste Stufe der Liebe die *Liebe zu sich selbst um seiner selbst willen*. Er verdrängt die auf sich selbst zurückgekrümmte Liebe nicht, sondern nimmt sie hinein in eine Dynamik auf Gott hin. So folgen in seinem Stufen-Modell die *Liebe zu Gott um des eigenen Nutzens willen*, die *Liebe zu Gott um Gottes willen* und schließlich als vierte und höchste Stufe die *Liebe zu sich selbst um Gottes willen!* In diese Dynamik hinein darf auch die sexuelle Energie eines Zölibatären einschwingen. Wer sie hineinnimmt in die je größere Sehnsucht auf Gott hin, durchdringt sie betend. Er begegnet dem Verwahrlosen sexueller Energie und gibt ihr als Geschenk Gottes Heimat in der Gottesbeziehung. Sexuelle Energie drängt zur Hingabe. So öffnet, klärt und relativiert sie sich.

Jede(r) steht vor der Aufgabe, konkret und selbtkritisch unterscheiden zu lernen: Was ist lebensförderliche Ordnung? Was ist lebensfeindliche Unordnung? Um die überholten Begriffe zu übersetzen: Was ist Zucht, also Veredelung? Was ist Unzucht, also Verwilderung, Verwahrlosung?

An dieser Stelle möchte ich auf die Versuchung des Internets eingehen. Nicht wenige Priester kommunizieren unter Decknamen in sexuellen Chatrooms. Wen sexuelle Bedürftigkeit zu solchem Herumstreunen treibt, der sollte innehalten: „Der Geist Gottes wohnt doch in mir! Wie gehe ich da gerade mit der kostbaren Gabe meines Leibes und meiner Sexualität um? Entwürdige und erniedrige ich da nicht mich selbst und mein von Gott geschenktes Potenzial?“

Neben der Gefahr der Selbsternidrigung durch Internet- und Sexkonsum wächst die Gefahr der Straffälligkeit: Da steht plötzlich die Kripo vor der Haustür und nimmt den Rechner mit. Eine provisorische Durchsuchung anhand einer speziellen Technik befördert bereits vor Ort einige Belege ans Tageslicht. Im Chatroom waren als Anhän-

ge auch Nacktfotos von Minderjährigen verschickt worden. Jahre zuvor. Sie zu löschen war sinnlos, realisiert der Betreffende. Offenbar sind auch erfahrene Internetnutzer hier erstaunlich naiv. Durch diesen „blindeten Fleck“ einer ungeklärten und nicht verantworteten Sexualität bricht so ein erfülltes Priesterleben zusammen.

Was für alle elementaren Gefühle und Bedürfnisse gilt, gilt auch für unsere sexuelle Energie: Wahrnehmen statt verdrängen! Gestalten statt abspalten! Ein Ja und ein Nein! Oder wie es im Taufbekenntnis heißt: Ich glaube und nehme mich in meiner Geschöpflichkeit vor meinem Schöpfer an! Und: Ich widersage dem Bösen, dem unfrei Machenden!

Geistliche Abendkultur

Viele erfahren sich, wenn sie abends nach einem anstrengenden Arbeitstag heimkommen, voller Unruhe, wie „aufgedreht“, ja „überdreht“. Das diffuse Bedürfnis nach „Abschalten“ und „Herunterkommen“ verleitet leicht zu Kurzschlüssen wie den Griff zum Alkohol oder das Untertauchen in die virtuellen Welten des Fernsehens und des Internets.

Nach biblischem Verständnis beginnt der Tag mit dem Vorabend. So heißt es in der Schöpfungserzählung: „Es wurde Abend, und es wurde Morgen: erster (etc.) Tag.“ Aus diesem Grund beginnen wir in der Liturgie alle Sonn- und Festtage mit der Vesper am Vorabend. Ignatius empfiehlt in seinen „Geistlichen Übungen“, abends die Betrachtungszeit des nächsten Morgen vorzubereiten.

Dieses unserer „normalen“ Zeiteinteilung widersprechende Zeitmaß in Bibel, Liturgie und Exerzitium überliefert uns eine tiefe Lebensweisheit. Wir können sie durch eigene Erfahrung belegen: Die Qualität der Abendgestaltung entscheidet über die Qualität der Nacht (des Schlafes) und die

Qualität des nächsten Morgens (des Erwachens). Aus diesem Grund kommt der Gestaltung des Abends im geistlichen Leben eine zentrale, drehpunktartige Bedeutung zu. Darum sprechen wir von einer „*geistlichen Abendkultur*“. Damit meine ich nicht: den gesamten Abend - wobei dies manchmal angeraten sein kann - , sondern die letzte Phase des Abends vor der Nachtluhe. Mit „*geistlicher Abendkultur*“ meine ich ferner nicht, die nach der Arbeit verbleibende Zeit des Abends *in äußerlich verstandener Weise fromm* zu gestalten.

Zur Entwicklung einer geistlichen Abendkultur können folgende Fragen helfen:

- Was tue ich, wenn ich abends meine Arbeit zuhause beendet habe bzw. von einem Abendtermin heimkomme?
- Welchen Nachgeschmack nehme ich wahr, wenn ich den Rest des Abends bis kurz vorm Einschlafen vor dem Fernseher sitze oder im Internet surfe?
- Wie gehe ich damit um, wenn sich in der Einsamkeit am Ende des Tages mein Bedürfnis nach Nähe und Zärtlichkeit meldet?
- Wohin mit all dem am Tag Erlebten - dem Erfreulichen, dem Belastendem?
- Wohin mit dem, was ich mit Menschen geteilt habe und was Menschen mir mitgeteilt haben?

Folgende Elemente scheinen mir für eine geistliche Abendkultur wichtig zu sein; sie einzuüben, bedarf es allerdings einer „sanften Selbstdisziplin“:

Entschleunigung

Es braucht nach einem aufreibenden Arbeitstag vor dem Zu-Bett-Gehen eine Phase des Ent-Schleunigens, des Ent-Spannens, des Ruhig-Werdens. Für manchen wird Alkohol zum verhängnisvollen Beruhigungs-Mittel oder wahlloser Fernsehkonsum. Beides sind Scheinlösungen, die unfrei machen. Sie legen oft eine verhäng-

nisvolle Spur in Richtung Depression, weil das innere, geistliche Gespür verkümmert. Aus geistlichem wird leicht seelisches Burn-out. – Was hilft mir, nach getaner Arbeit in Vorbereitung auf die Nachtruhe ruhiger zu werden? Ehrlich zu beten? Musik hören? Einfach still sitzen oder liegen? Etwas Bewegung und frische Luft? Ich bevorzuge jene Hilfen, die ich leicht mit innerem Beten verbinden kann.

Entgiftung

Wenn ich ruhiger werde, tauchen von selbst Tagesreste mit einem faden Nachgeschmack an die Oberfläche meines Bewusstseins: Habe ich da nicht zu viel geredet? Dort zu viel geschwiegen? Dort bin ich wenig aufmerksam gewesen, wenig zugewandt. Da bin ich Liebe schuldig geblieben. Dort fühlte ich mich angegriffen oder ungerecht behandelt. Da klingt noch Ärger oder Wut, Trauer oder Enttäuschung nach. Kleinere Seelenregungen dieser Art brauchen nur ein wenig Zeit des Anschauens und Annehmens, des Selbstmitgefühls vor Gott, und sie lösen sich auf. Wenn etwas massiv oder wiederholt ins Bewusstsein auftaucht, hilft es oft nicht allein, es in die Gegenwart Gottes und des eigenen Bewusstseins zu heben. Es braucht einen Platz im ausdrücklichen, vielleicht flehenden Gebet; später evtl. im Gespräch.

Dankbarkeit

Die Dankbarkeit ist die einfachste und unmittelbarste Verbindung zu Gott. Sie versetzt mich wie von selbst in die Haltung der Gotteskindschaft, der unbekümmerten Einfalt vor Gott. Auch an einem schweren, scheinbar wenig gelungenen Tag gibt es mit Sicherheit mehr zu danken als zu beklagen. Mir ist eine sehr hilfreiche Übung, nicht alle möglichen Einzelheiten aufzuzählen (das würde wieder anstrengen und unruhig machen), sondern ganz elementar zu danken: Dass ich diesen Tag leben durf-

te! Dass ich die Last des Tages im Dienste Gottes mit der Gnade Gottes tragen durfte! Dass ich manchem seine Last tragen helfen durfte! Dass ich selbst Dankbarkeit und Bestärkung erleben durfte! ...

Hingabe

Alles bis zum Tagesende Angesammelte gebe ich hin, gebe ich Gott hin. Er ist der Retter, der Heiland. Nicht ich. Es ist wie die Darbringung der Gaben, wie die Opferung in der Eucharistie. Darbringung und Opferung des freudig Erlebten wie des schmerzlich Erlittenen. Gelebte Eucharistie. Bis ans Ende des Tages ein „Das-ist-mein-Leib-Leben“.

Anbetung

Diese innere Bewegung kann wie von selbst in die Anbetung Gottes münden, vielleicht auch in die eucharistische Anbetung. „Uns sammeln, in der Sammlung uns die Größe Gottes vergegenwärtigen, vor dieser Größe uns in Ehrfurcht und in der Freiheit unsres Herzens neigen. Dann wird Wahrheit in uns, Wahrheit des Lebens. Die Beziehungen des Daseins kommen in Ordnung, und die Maße werden richtig gestellt. Diese Wahrheit wird uns wohl tun. Sie wird das, was durch die Verwirrung und den Trug des Lebens durcheinander gebracht ist, wieder zurechtrücken“ (Romano Guardini).

Mich anvertrauen

Zum Schluss bleibt nur noch, was den ganzen inneren Weg in dieser Abendgestaltung durchzogen hat: mich ganz und gar mit diesem meinem Tag Gott anvertrauen, hingeben. Im Loslassen des Einschlafens mich auf Ihn hin loslassen und mich Ihm anvertrauen. Und vielleicht mit einem Lächeln einschlafen auf den hin, „den meine Seele liebt“ (Hld).

„Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“

Zu Gerd Neuhaus' Entwurf einer Fundamentaltheologie

1. Korrelation und Kritik

Wer die Arbeiten von Gerd Neuhaus zu Karl Rahner, zur Kritischen Theorie und zur Theodizee-Frage kennt, wird gespannt sein auf seinen fundamentaltheologischen Entwurf¹. Denn hier, so die Erwartung, laufen die einzelnen Themen zusammen und verbinden sich zu einem komplexeren Modell, das deren innere Beziehung aufdeckt und am Material die Methodik der Bewährungsprobe aussetzt. Die „klassische Schrittfolge einer „demonstratio religiosa“, einer demonstratio christiana“ und einer „demonstratio catholica“ bleibt auch für Neuhaus weiterhin aktuell (22). Der Aufbau in drei große Kapitel (*Gott – ein angeborenes Bedürfnis menschlicher Vernunft, Der Gott Jesu Christi und Gottes Drama in der Schöpfung – Die Kirche auf dem Weg zur Vollendung der Welt*) spiegelt dies wider und mag prima facie nicht sehr originell wirken. Anders jedoch als in traditionellen Fundamentaltheologien möchte Neuhaus, „von Letzterer noch einmal auf Erstere zurückblicken, um auf diese Weise jenes Korrelationsverhältnis herzustellen, in dem Offenbarung und Vernunft einander wechselseitig herausfordern“ (23). Das Programm eines *korrelativen* Modells zielt nicht auf die unkritische Akkommodation der Offenbarung an das jeweilige menschliche Selbstverständnis, wie gelegentlich unterstellt wird. Neuhaus wendet sich gegen eine Apologetik und Verkündigung, „welche in Gestalt einer christlichen Weltauslegung uns nur noch solche moralischen,

sozialen und ökologischen Wahrheiten zumeutet, über deren Kenntnis wir auch ohne entsprechende religiöse Ummantelung bereits verfügen“ (12). Korrelation bedeutet gerade nicht die göttliche Bestätigung und Überhöhung unseres Vorverständnisses; sie impliziert auch Kritik: Kritik des jeweiligen Vorverständnisses und der spezifischen Verfassung unserer Vernunft (46–48), aber auch umgekehrt rationale Kritik des überlieferten Gottes- und Offenbarungsverständnisses (59–117).

Neuhaus steht, was die *demonstratio religiosa* betrifft, durchaus in der Tradition einer „immanenten Methode“, die noch hinter Blondel bis zu Anselm von Canterbury reicht: Gott ist „ein angeborenes Bedürfnis menschlicher Vernunft“ (24, 296). Die Dynamik des Denkens ist ausgerichtet auf etwas, über das hinaus nichts größeres gedacht werden kann, das „kein Ding in der Welt“ ist (32) oder, mir Karl Rahner gesprochen, auf ein Woraufhin der geistigen Bewegung, das weder deren Erzeugnis ist noch Teil einer Wirklichkeit, die prinzipiell transzendiert werden kann. Wie schon für das berühmte ontologische Argument Anselms gilt auch hier, dass die Notwendigkeit, etwas als existierend zu *denken*, nicht schon dessen Existenz verbürgt. Aber mit Kant, dessen Kritik am ontologischen Gottesbeweis Neuhaus aufnimmt (25f), lässt sich von einem „Gottespostulat“ sprechen, das auf die erforderliche und unthematisch stets vorausgesetzte Einheit sowohl der theoretischen als auch der praktischen Vernunft zielt, wobei der Akzent bei Neuhaus auf der praktischen Vernunft liegt: Der moralisch gute Wille realisiert das Sittengesetz im Rahmen und kraft der Mittel einer Weltordnung, die selbst noch vom Bösen entstellt ist „so dass er die Altlasten der zu überwindenden Wirklichkeit in die künftige Weltordnung wiederum einträgt“ (296f). Faktisch ist die Realisierung des guten Willens stets auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene „mit nicht-moralischen Triebkräften aufgeladen“ (297), so dass das Ergebnis zweideutig bleibt und hinter den Imperativen des Sittengesetzes

zurückbleibt. Wenn die Vernunft an diesem Widerspruch, der innerweltlich gemildert, keineswegs aber aufgehoben werden kann, nicht scheitern soll, so muss sie eine Wirklichkeit postulieren, welche die ursprüngliche und künftige Einheit der moralischen und empirischen Welt stiftet und die nicht Teil eben unserer zweideutigen Realität ist (ebd.).

Genau betrachtet handelt es sich hier also nicht um eine „Letztbegründung“, des Glaubens in dem Sinne, wie Hansjürgen Verwegen sie unternimmt, und von dem sich Neuhaus auch darin unterscheidet, dass er den „Pathologien der Vernunft“ ein weitaus höheres Gewicht beimisst (119f). Neuhaus rechnet mit der Möglichkeit, dass die Vernunft „in den postulierten Gott Züge ihrer eigenen Pathologien einträgt“ und ihn damit dem Projektionsverdacht aussetzt (59f). An die Stelle apriorischer Gewissheit setzt Neuhaus nun keineswegs den Glauben: Vernunft und Wissen müssen nicht aufgehoben werden, um dem Glauben Platz zu machen², denn dieser ist in seiner geschichtlichen und sozialen Konkretion kein Unmittelbares, auf das sich das Bewusstsein zurückziehen könnte, um von diesem über jeden Zweifel erhabenen Punkt aus über die Vernunft Gericht halten zu können (78). Die neuzeitliche Religionskritik hat denn auch von Feuerbach und Marx bis zu Horkheimers Kritik religiöser Heilsgewissheit eine kathartische Wirkung (60-77), ohne doch den Anspruch einlösen zu können, das letzte Wort über die Religion gesprochen zu haben. Das moralische Motiv der umfassenden Gerechtigkeit umfasst nämlich – wie Walter Benjamin und Max Horkheimer auf unterschiedliche Weise darlegten – die vergangenen Generationen, die nicht einfach den Humus der Zukunft bilden und deren Los auch durch die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft nicht geändert werden kann. Der Verweis auf die bessere Zukunft hätte eine Vertröstungsfunktion, die jener ähnelt, welche Marx der Religion attestierte (78).

2. „Mimetischer Konflikt“ und Ressentiment

Ausführlich widmet sich Neuhaus der Religions- und Moralkritik Nietzsches. Die Diskussion der Argumente Nietzsches besitzt in der Architektonik seines fundamentaltheologischen Modells eine nicht zu unterschätzende Stellung und leitet zum zweiten Hauptteil, der *demonstratio christiana*, über (79-120). Nietzsches Kritik der Moral droht gerade dem Gottespostulat der praktischen Vernunft die Basis zu entziehen, indem er sie genealogisch mit dem Interesse an Macht und Selbsterhaltung verbindet. Was der „ethische Monotheismus“ als entscheidenden Fortschritt in der Religionsgeschichte Israels ansah: der vor allem in der prophetischen Verkündigung artikulierte unbedingte Anspruch der individuellen und sozialen Ethik angesichts des *einzigsten* Gottes, reduziert sich für Nietzsche auf den „Sklaven-Aufstand in der Moral“ und den „Hass gegen die Antriebe zum Leben“³. Es ist der Wille zur Macht als Ausdruck des keineswegs auf Gleichheit ausgerichteten Lebens, der das Handeln der Menschen bestimmt. Er artikuliert sich jedoch bei Herrschern und Beherrschten unterschiedlich als Herren- und Sklavenmoral; beides besitzt aber Züge des *Ressentiments*. „Dieses Ressentiment richtet sich stets gegen die anderen, wobei diese anderen jeweils nur unterschiedlich bestimmt werden.“ (89) Die Moral steht im Dienste individueller und kollektiver Identitätsbildung, die nicht außerhalb der Machtspiele anzusiedeln ist, sondern aus ihnen hervorgeht und durch Moral gesichert wird. So begreift Nietzsche alle „Moral als Werk der Unmoralität“ und alle moralischen Werte als „das Werk unmoralischer Affekte und Rücksichten“⁴ (90). Vernunft und Moral haben bei Nietzsche naturwüchsige Züge und stehen keineswegs in striktem Gegensatz zum „Instinkt“. Es mischen sich bei Nietzsche die Parteinahe für das unterdrückte, beschädigte Leben mit einer bedenklichen Affinität zum Sozialdarwinismus. Nicht entgeht Neuhaus an Nietzsches auftrump-

fender Polemik gegen die jüdische und christliche „Sklavenmoral“, dass sie selbst vom Ressentiment einer Herrenmoral geprägt ist, die das Opfer – vornehmlich das der anderen – verherrlicht (96-100)⁵.

Dies reduzierte sich auf ein simples „Tu-quoque-Argument“ wenn Neuhaus nicht der Kritik Nietzsches ein gewisses Recht einräumte: Sowohl Nietzsches Moralkritik als sein Jesusbild konvergieren mit biblischen Motiven. Bis hinein in die Urgeschichte verfolgt Neuhaus diese Konvergenzen und erkennt eine Affinität der Genese des Ressentiments, wie Nietzsche sie entwickelt, zur biblischen Sündenfallerzählung, die er in den Kategorien der Mimesis-Theorie René Girards und der Angst-Analyse Eugen Drewermanns auf eine breitere kulturhistorische und psychologische Basis zu stellen versucht (100-119). Girards mimetische Theorie, die seit den achtziger Jahren wachsende Aufmerksamkeit auf theologischer Seite erfährt und auch für Neuhaus über ein „beachtliches Erklärungspotential“ verfügt (103), verbindet die menschliche Identitätsbildung mit der Nachahmung (Mimesis)⁶. Die Nachahmung schließt nicht bloß das Verhalten, sondern auch die „Objekte des Begehrens“ (Aneignungsmimesis) ein, deren Wert bei größer werdender Konkurrenz der Begehrenden steigt und ausgeprägte Rivalitäten generiert (mimetisches Verhalten). Diese Rivalität droht den sozialen Verband zu zerstören (mimetische Krise), wenn sich nicht die wachsende Aggressivität, die sich bis zum Mord steigert und ihrerseits Rache provoziert, an einem „Sündenbock“ entladen kann. Es genügt, dass dieser Sündenbock sich scheinbar oder tatsächlich von der Mehrheit unterscheidet, um als „der gemeinsame Feind“ wahrgenommen zu werden, durch dessen Vertreibung oder Opferung der status quo ante, d.h. der Zusammenhalt der Gruppe, wiederhergestellt wird – bis zum nächsten Konflikt (101f), so dass die vielfältigen Opfer keine dauerhafte Lösung der mimetischen Krise darstellen⁷. Biblisch wird das mimetische Verhalten thematisiert in der Konkurrenz von

Kain und Abel in Gen 4,1-24⁸, deren Gewalt als negatives Erbe die weitere menschliche Geschichte und ihren Freiheitsraum bestimmt (111f). Sünde ist also kein mythisches Urgeschehen, sondern uneingeschränkt menschlichen Ursprungs. Sowohl die Angst vor dem Verlust der Freiheit und vor der eigenen Kontingenz als auch das mangelnde „Vertrauen in das Leben“ (107) motivieren nach Neuhaus das mimetische Verhalten. Der durchaus um Differenzierung bemühten Darstellung im Übergang zur *demonstratio christiana* gelingt es allerdings nur in Grenzen, die biblische Sündenfallerzählung, die These Girards, die von Kierkegaard inspirierte Angstanalyse Drewermanns und Nietzsches *Genealogie der Moral* in eine kohärente Argumentation zu integrieren. Zumindest bleibt die Frage, ob der biblische Text die schwere Last seiner Auslegung mithilfe drei verschiedener komplexer Theorien zu tragen vermag.

3. Der „wahre Mensch“ und die universale göttliche Barmherzigkeit

Wie Neuhaus im zweiten Kapitel ausführt, sind auch die biblischen Traditionen nicht frei von jenem Ressentiment, das sich gegen den oder die anderen richtet und das Übel fortschreibt. Im *Gentilismus*, der Fixierung auf die eigene ethnische und religiöse Gruppe (*ingroup-outgroup-Schema*), wird dies vor allem in vorexilischen Traditionen erkennbar (128-146). Der Blick auf die Anderen – Ägypten und Babylon ebenso wie das nicht überwundene Kanaan – ist dabei geprägt vom Ressentiment innerhalb eines Koordinatensystems, das JHWs Zuständigkeit auf Israels beschränkt, die Existenz anderer Götter jedoch nicht ausschließt (Monolatrie)⁹. Der Gentilismus weitet das mimetische Verhalten aus auf das Verhältnis der Völker zueinander und birgt so ein erhebliches Konfliktpotential. Aber auch die Identität des Kollektivs ist nicht ungefährdet und das Versöhnungsopfer könnte dabei die Funktion übernommen haben, die „mimetische Krise“ vorüberge-

hend zu entschärfen. Prophetische Kritik, die im NT aufgegriffen wird, weitete sich zu einer prinzipiellen Infragestellung der Opfer (141f): „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer“, heißt es in Hos 6,6 oder kürzer in Mt 9,13: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“. Beide Formulierungen werden schließlich zum „Schipbole“ eines Monotheismus, der das mimetische Verhalten überwindet. Ihm gelingt die „Durchbrechung jener gentilistischen Schranken, durch die der monolatri sche Glaube noch gekennzeichnet war“, so dass auch Israels „Erwählung aus den Völkern nun als Verpflichtung gegenüber den Völkern begreifbar“ wird (140f). Aber auch hier haben wir es mit einer Haltung zu tun, die nicht frei ist vom Ressentiment: Trotz der Betonung von Universalität und Nächstenliebe (Lev 19,18), die den Fremden einschließt, wird nun „derjenige zum Ärgernis, der den moralischen Weisungen dieses Gottes nicht die gebotene Anerkennung zollt“.

Man ahnt bereits, dass es auch bei Neuhaus die üblichen Verdächtigen sind, die jenes Ressentiment repräsentieren: die Schriftgelehrten und Pharisäer, an deren Profil sich die „moralisierende Gestalt“ des „ingroup-outgroup-Schemas“ „in ausgezeichneter Weise“ studieren lässt (159). Während sie an der Oberfläche des Bewusstseins durchaus vom „monotheistischen Ethos geprägt“ sind und die Barmherzigkeit Gottes – Hos 6,6 / Mt 9,13 – ins Zentrum rücken, bleiben sie in der „Tiefenstruktur“ dem alten Schema verhaftet, wie ihr Verhältnis zu den Zöllnern und Sündern deutlich zeigt. Jesus übernimmt gegenüber den Pharisäern eine ähnliche Funktion wie Nietzsche gegenüber den christlichen Moralisten: Jesus erkennt und verwirft die denunziatorische Funktion des Ethos in der Haltung, welche die Pharisäer gegenüber den Sündern einnehmen (158, 160). Immerhin unterschlägt Neuhaus nicht, dass auch der christliche Anti-Pharisäismus vom Ressentiment geprägt ist (ebd.). Trifft dies aber zu, so wären die Darstellungen in den Evangelien mit größter Vorsicht zu bewerten. Die Pharisäer und Schriftgelehrten könnten kaum als Re-

präsentanten des „tötenden Buchstabens“ und als dunkler Hintergrund für die von jedem Ressentiment freie und die Barmherzigkeit Gottes „im Fleisch“ repräsentierende Verkündigung und Praxis Jesu dienen.

Jesus verkündigt nicht nur die Gottesherrschaft, sie ist in seinem Handeln und in seinem Leben präsent. Hier ist der Logos „nicht Schrift, sondern Fleisch geworden ... Indem er die Gestalt des Fleisches annimmt, wird er also nicht zum Gegenstand menschlichen Besitzes, sondern ergreift umgekehrt Besitz von einem Menschen“ (164). Im Fleisch Jesu kommt jene Barmherzigkeit und Vergebung zur Wirklichkeit, die durch keine Thorakonformität verdient werden muss. So wundert es kaum, dass der Bote und Repräsentant der Gottesherrschaft nicht nur Anhänger findet, sondern auch erbitterte Feindschaft. An Jesus wird jener Opfermechanismus vollzogen, der die bisherige Geschichte prägte. An ihm entlädt sich die mörderische Gewalt, auf die er allerdings nicht mit Gegengewalt reagiert, sondern „widerspruchslos sein Kreuz trägt und sich „wie ein Lamm zur Schlachtbank führen lässt“, ja seinen Peinigern vergibt (203). Das Kreuz Jesu ist insofern „im Leben und in der Botschaft Jesu angelegt“ (ebd.) und offenbart zugleich das Leid der Schöpfung, wie das Kapitel zur Theodizee-Frage darlegt (222-246). Versuche, diesem Leiden einen höheren Sinn zu unterlegen, rechtfertigen mit dem Weltlauf auch die Opfer, die ihm gebracht werden; alle Theodizee bleibt insofern dem Opfermechanismus verhaftet. Gottes „gewaltlose Liebe“ hingegen setzt sich in *frei gewählter* Ohnmacht (244) der menschlichen Gewalt aus, ohne dass diese das letzte Wort behält; vielmehr wird der Zyklus der Gewalt durchbrochen.

Die Auferstehung Jesu deutet Neuhaus weder als notwendig gewordene Bestätigung und Begründung des Vollmachtanspruchs Jesu (so Pannenberg und Kessler), noch ist dieser bereits im vorösterlichen Jesus hinreichend evident (so Verweyen)¹⁰. Vielmehr bedürfen die noch ganz im „mimetischen Mechanismus“ befangenen Jünger einer Erfahrung, die nicht nur

das Leben Jesu „in ein neues Licht rückt“ sondern zugleich die Wahrnehmungs- und Erkenntnisweise der Jünger korrigiert. Die neue Wirklichkeit des Auferweckten entzieht sich, wie die Erscheinungserzählungen zeigen, dem auf Beherrschung zielenden Zugriff (205-208). Das Drama von Kreuz und Auferstehung Jesu bietet so eine Herrschaftskritik, die Neuhaus als Aufklärung begreift, und zwar als Aufklärung der Vernunft über ihre eigene pathologische Verfassung. Der christliche Glaube bedeutet also nicht die Abdikation der Vernunft vor dem Offenbarungsanspruch, sondern vielmehr ihre Restitution oder Heilung.

Erlebte das Heilsdrama in Kreuz und Auferstehung Jesu seinen Höhepunkt, so folgt nun keineswegs der Abspann. Die Akte 1 bis 4 bezeichnen die Vorausbedeutung der Kirche von der Schöpfung und dem Sündenfall über die Erwählung Israels und der Ausbildung seiner Schriften bis hin zur Menschwerdung des Logos und zu seinem Schicksal. Aber die irreversible Heilsusage Gottes bedarf einer expliziten geschichtlichen Präsenz, die sich nicht in der Innerlichkeit des Einzelnen erschöpft, sondern als soziale Größe greifbar ist – eben „als Fortsetzung der Inkarnation“ (257), und Pfingsten offenbart schließlich, was sie *an sich* ist. Aufgrund dieser Herkunft und in ihrer Funktion als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) ist die Kirche *heilig*, keineswegs jedoch, wie die von Neuhaus skizzierte Geschichte der Kirche zeigt (268-292), aufgrund der ethischen Makellosigkeit ihrer Mitglieder oder der historischen Praxis der Kirche. Im Raum der dialektischen Geschichte realisiert sich ihr Wesen „nur in gebrochener Gestalt“ – eben als „sündige Kirche“ (260f, 305). Damit ist ein triumphalistisches Verständnis der Kirche, das diese bereits mit dem realisierten Heil identifiziert, ausgeschlossen (257-267); kein Haus, das voll Glorie schauet. Der Gedanke ist von Karl Rahner in großer spekulativer Kraft entfaltet worden, aber Neuhaus rekurriert hier merkwürdigerweise weder auf Rahners

Konzeption der heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu noch auf dessen Theorie der Genese und Inspiration der Schrift¹¹.

Zu diesem Wesen der Kirche gehört auch „die Überwindung eines Gentilismus“ (269), insofern die kirchliche Verkündigung von der unbegrenzten Liebe Gottes zu den Menschen keine per se Exkludierten kennt und sich an alle Völker wendet. Dies schloss in der Geschichte der Kirche, „wo das Christentum zur Staatsreligion wurde“ (271), keineswegs einen gentilistischen Rückfall aus, doch bleibt der universale Anspruch trotz der regressiven Entwicklungen durchaus bestehen. Von hier aus kann Neuhaus einen wenig beachteten Aspekt des Unfehlbarkeitsdogmas erschließen: Angesichts eines aggressiven Nationalismus im 19. Jahrhundert bewahrt dieses Dogma gleichsam als „Notstandsgesetzgebung“ die Kirche davor, zum Instrument nationalstaatlicher Interessen zu werden (281f). Die Universalität des Christentums hat Vorrang vor tribalistischem Denken und erfundenen nationalen Identitäten. Für Neuhaus ist das Christentum sogar zu denken als „die Sendung des Judentums an die Welt“ und darf „als ein Judentum angesprochen werden ...“, das seine ethnischen Grenzen überschritten hat. Denn der skizzierte ethische Monotheismus ist durch das Alte Testament hervorgebracht worden und hat sich über die Ausbreitung des Christentums in die abendländische Kultur gleichsam inkarniert.“ (271)

4. Der „eine Gedanke“

Diese interessante These gegen Ende des Buches hätte eine differenzierte historische und systematische Grundlegung verdient. Sie bildet aber keineswegs das thema probandum oder das Leitmotiv, sondern erscheint in dieser Zuspitzung erst an später Stelle und bedürfte darüber hinaus einer Vermittlung zur Theologie der Religionen, die am Schluss bestenfalls angedeutet wird (292-295). Was Neuhaus in seiner Fundamentaltheologie entwickelt, ist, um eine

Wendung Schopenhauers aufzugreifen, „ein einziger Gedanke“¹², der in den Kategorien der Mimesis- und Opfertheorie René Girards entfaltet wird: „Barmherzigkeit will ich, keine Opfer“ (Mt 9,13). Ein solches Unterfangen birgt erhebliche Risiken und steht – noch als programmatische Entmythologisierung des Opfers – in dessen Bann: Das biblische, religions- und kulturgeschichtliche Material soll das fundamentaltheologische Modell nicht stützen, sondern wird ihm eher einverleibt oder im Interesse der inneren Geschlossenheit exkludiert. Dabei eröffnet das von Neuhaus rehabilitierte korrelative Modell – dessen ältere Vertreter wie Hermann Cohen oder Paul Tillich ebenso unerwähnt bleiben wie Hans Joachim Höhns aktueller Versuch, eine relationale Ontologie fundamentaltheologisch fruchtbar zu machen¹³ – die Möglichkeit einer alternativen Darstellung: An die Stelle des „einzigen Gedankens“ trate die Konstellation sich gegenseitig erhellender Begriffe, Thesen, Befunde und Analysen. Innerhalb dieser theologischen „Versuchsanordnung“ könnte die Theorie Girards einen legitimen Platz beanspruchen. Sie bietet prima facie plausible, wenn auch nicht unumstrittene Erklärungen für die Genese von Konflikten in archaischen Gesellschaften und die Funktion bestimmter Opfer. Damit ist allerdings nicht schon erwiesen, dass sich dieses Modell unverändert auf die bereits sehr viel komplexeren antiken (und erst recht modernen) Gesellschaften anwenden lässt und ob das „mimetische Verhalten“ alleinige Ursache aller sozialen Konflikte ist. Zweifelhaft ist auch, ob Hosea oder Jesaja (1,10–17) den Opferkult prinzipiell für überholt erklären oder eine Haltung kritisieren, die das Opfer als Substitut für Gerechtigkeit und Liebe betrachtet. Girard – und in seinem Gefolge auch Neuhaus – ignoriert zudem die Breite alttestamentlicher Opfervorstellungen (etwa als Ausdruck von Lob, Dank oder Freude).¹⁴

Neuhaus diskutiert weder die Kritik an Girards Theorie und ihrer theologischen Adaptation durch Raymund Schwager noch werden mögliche Alternativen ernsthaft

erwogen¹⁵. Die Mimesis-Theorie steigt auf zum Passepportout der Fundamentaltheologie, insbesondere der *demonstratio christiana*. Unberücksichtigt bleibt die Frage, ob Girard den Mimesis-Begriff nicht zu eng fasst, wenn er ihn auf die Bedeutung von Nachahmung und Konkurrenz reduziert. *Ausdruck*, *Darstellung*, *Konfiguration* und *Affinität* (die nicht notwendig auf Herrschaft zielt) gehören ebenfalls zum breiten semantischen Feld des Begriffs, der seine Verbindung zu Theater und Kunst nicht verleugnet¹⁶. Eben jener reduktionistischen Tendenz dieses kulturhistorischen Modells überlässt sich Neuhaus, wie vor ihm schon Raymund Schwager, weitgehend und vernachlässigt jene historischen und bibelwissenschaftlichen Befunde, die zu einer Modifikation dieses Ansatzes nötigen könnten. Auf die problematische Darstellung der Pharisäer wurde bereits kurz hingewiesen. Dass „die“ Pharisäer sich zum Gebot der Barmherzigkeit „in ein Verhältnis der Bemächtigung setzen und darum in einer Gestalt der Identitätsbildung verbleiben, die durch die Denunziation der anderen geprägt ist“ (197), lässt sich historisch nicht ausweisen, sondern ist Teil einer theologischen Konstruktion, welche die Pharisäer und Schriftgelehrten als Negativfolie benötigt und so alte Klischees forschreibt. Ist es nicht wahrscheinlicher, dass die Streitgespräche Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten sowie die meist negative Darstellung der Pharisäer in den Evangelien eine Rückprojektion darstellten? Die Konflikte, welche schon die frühesten (juden-)christlichen Gruppen zu sprengen drohten, und die Spannungen, die zwischen ihnen und dem sich nach 70 formierenden rabbinischen Judentum entstanden, bildeten für die Verfasser der Evangelien das Muster, nach dem die Diskussionen Jesu mit den Pharisäern gestaltet wurden – als *apologia ad extra* und vor allem *ad intra*. Neuhaus erwägt diese Möglichkeit nicht ernsthaft (150); sie stünde auch jenem „Eigenprofil Jesu“ (ebd.), das er im Interesse einer auf Girard gestützten Soteriologie zeichnet, im Wege. Wie wenig die historisch rekon-

struierbare pharisäische Bewegung hier von Belang ist, zeigt sich daran, dass sie lediglich der Illustration der Pathologien „moralischer Bewusstseinsbildung“ dienen, der gegenüber das Bild Jesu als „erster wahrer Mensch“ profiliert wird (163). Man muss keineswegs Differenzen zwischen der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und den jüdischen Gruppen seiner Zeit ausschließen; aber aus Gründen der wissenschaftlichen Seriosität sollte es vermieden werden, sie auf die Funktion zu reduzieren, eine bereits fest stehende These bloß zu illustrieren. Die Schriftgelehrten verkörpern für Neuhaus gleichsam die Pathologien der Schrift und einer auf Bemächtigung und Verfügung zielenden Erkenntnis. Erst in der Fleischwerdung wird diese Dialektik der Erkenntnis gleichsam unterlaufen (183). Es bleibt aber problematisch, Schrift- und Fleischwerdung gegeneinander auszuspielen. Schon alttestamentlich ist es gerade die Thora, die sich in der Praxis Israels gleichsam verkörpern muss. Und schließlich: Woher haben wir Kenntnis von der Fleischwerdung des Logos, wenn nicht durch die Schrift und eine Tradition, die neue Schriften generierte? Auch der anspruchsvolle Prolog des Johannesevangeliums ist selbst schon voraussetzungsvolle Deutung – fast siebzig Jahre nach dem Tod Jesu. Gibt es also einen Standpunkt schlechthin jenseits von Schrift, Deutung und Erkenntnis? Keine falsche Antithetik löst das Problem, sondern die Kritik unserer Erkenntnis – die theologische ausdrücklich eingeschlossen.

Wenig plausibel ist auch die These von einer Ökumene der Ablehnung und Verurteilung Jesu: Aus den Feinden Herodes und Pilatus werden Freunde (so nach Lk 23,12), die Pharisäer und Herodianer, die Hohenpriester und Schriftgelehrten verbünden sich über alle Gegensätze hinweg gegen Jesus (201f). Neuhaus folgt auch hier den neutestamentlichen Darstellungen ohne jeden historischen Vorbehalt, weil sie sich gut in Girards Sündenbock-Theorie einfügen: Der Sündenbock versöhnt das durch Konkurrenz bedrohte Kollektiv. Aber hat sich an der in Jesus repräsentierten göttli-

chen Liebe „die Macht der Sünde kollektiv“ ausgetobt (202), wie Neuhaus versichert? Der Gedanke ist keineswegs neu; in einem ähnlichen Sinne haben sich schon nach Raymund Schwagers Interpretation „nicht nur einige jüdische Führer, eine Gruppe des Volkes und ein wankelmütiger Heide bei der Verwerfung Jesu zusammengetan. Ganz Israel, alle Stämme, auch jene, die längst nicht mehr existieren, und alle Heiden haben sich vielmehr gegen den Knecht Gottes verbündet.“¹⁷ Mit dieser Generalisierung, der Girard selbst zuarbeitete, dürfte sein Modell allerdings überfordert sein. Der Sprung von der Kulturtheorie auf die Ebene generalisierender theologischer Deutung ist methodisch zweifelhaft. In der relativ kurzen Zeit seines Wirkens standen nicht ganz Palästina und die große jüdische Diaspora unter dem Eindruck der jesuanischen Verkündigung, und manches spricht dafür, dass erst die Tempelaktion Jesu die römische Macht auf den Plan rief. „Daß „alle“ oder auch nur die Mehrheit der jüdischen Zeitgenossen Jesu“, wandte Erich Zenger ein, „Jesus abgelehnt oder bekämpft hätten, ist historisch barer Unsinn; ob es dann theologisch „wahr“ sein kann?“¹⁸ Zengers Kritik berührt einen wunden Punkt der systematischen Theologie: das Verhältnis von (rekonstruierbarer) Historie, kulturwissenschaftlicher Theoriebildung und fundamentaltheologisch-dogmatischen Modellen. Dessen Klärung ist ein zentrales Thema der theologischen Epistemologie, die nach geltender Arbeitsteilung der Fundamentaltheologie zufällt, aber in den jüngsten Gesamtdarstellungen der Disziplin nur selten ausführlich und differenziert behandelt wird¹⁹. An die Dringlichkeit dieser Aufgabe erinnert – wenn auch contre cœur – Gerd Neuhaus in seiner Fundamentaltheologie.

Anmerkungen:

¹ Gerd Neuhaus, Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch, Regensburg (Pustet) 2013. Zitate und Verweise werden mit Seitenzahl im fortlaufenden Text belegt.

² So eine häufig missverstandene Formulierung Immanuel Kants: „Ich mußte also das Wissen

- aufheben, um, zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“ (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., 1787, XXX = Akademieausgabe, Band III, Berlin 1911, 19) KrV, B XXXI
- ³ Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München ²1988, Band 5, 117 und Band 6, 99.
- ⁴ Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe (Anm. 3), Band 12 (Nachgelassene Fragmente 1885-1887), 276; vgl. Neuhaus, Fundamentaltheologie, 90.
- ⁵ Hier hätte für Neuhaus auch die Nietzsche-Kritik Theodor W. Adornos interessant sein können; vgl. ders., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* = Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann u.a., Band 4, Frankfurt/M ¹980, 106-110.
- ⁶ Zu den wichtigsten Werken René Girards in deutscher Übersetzung zählen: *Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses*. Übersetzt von August Berz (gek. Ausg.), Freiburg-Basel-Wien 1983; dass. Übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh (ungek. Ausg.), Freiburg-Basel-Wien 2010; *Das Heilige und die Gewalt*. Übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1987; *Der Sündenbock*. Übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1988; *Gewalt und Religion. Gespräche mit Wolfgang Palaver*, Berlin 2010.
- ⁷ Vgl. Girard, *Das Ende der Gewalt* (1983, wie Anm. 5), 53-142; ders., *Das Heilige und die Gewalt* (Anm. 5), 30-54; Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München ²1986, 13-53.
- ⁸ Girard sieht dazu innerhalb der Erzählerzählungen eine den „kollektiven Charakter der Verfolgung“ aufdeckende Entsprechung in dem Verhalten der Brüder gegenüber Josef; vgl. Girard, *Das Ende der Gewalt* (Anm. 6), 147-153 (Kain und Abel), 153-158 (Josef).
- ⁹ Neuhaus entging übrigens, dass Nietzsche gerade diese Sicht keineswegs negativ bewertet: Ursprünglich, so Nietzsche, „vor allem in der Zeit des Königthums, stand auch Israel zu allen Dingen in der *richtigen*, das heißt der natürlichen Beziehung. Javeh war Ausdruck des Machtbewusstseins, der Freude an sich, der Hoffnung auf sich, in ihm erwartete man Sieg und Heil, mit ihm vertraute man der Natur, dass sie giebt, was das Volk nötig hat – vor allem Regen. Javeh ist der Gott Israels und *folglich* der Gott der Gerechtigkeit: die Logik jedes Volks, das in Macht ist und ein gutes Gewissen davon hat.“ (Kritische Studienausgabe [Anm. 3], Band 6, 193)
- ¹⁰ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ⁶1982, 47-112; Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf ²1987, 104-108, 298-322; Hansjürgen Verwegen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg ³2000, 338-362; zu Kessler bes. 341-347.
- ¹¹ Vgl. Karl Rahner, *Über die Schriftinspiration* (QD 1), Freiburg/Br. 1958; ders., *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, in: *Schriften zur Theologie*, Band XIV, Zürich-Einsiedeln-Köln ¹980, 73-90.
- ¹² Arthur Schopenhauer, *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Ludger Lütkehaus, Band 1: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, Zürich ¹994, 7.
- ¹³ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg ²008, 136-143; ders., *Gott-Offenbarung-Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg ²011, 109-128.
- ¹⁴ Vgl. Artikel *Opfer*, in 3LThK, Band 7, 1061-1070.
- ¹⁵ Vgl. etwa Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ('1992) ³1999, 20; Moshe Halbertal, *On Sacrifice*, Princeton-Oxford ²012, eine ausdrückliche Kritik an Girard findet sich ebd., 29-37; Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf ¹991, 48-50.
- ¹⁶ Vgl. etwa Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946), Tübingen-Basel ²001; Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, 3 Bände, Übersetzt von Rainer von Rochlitz und Andreas Knop, München ²007, bes. Band I, 87-136; Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* = ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann u.a., Band 7, Frankfurt/M ³1990.
- ¹⁷ Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?* (Anm. 7), 195. Die pauschalisierende Redeweise Schwagers gipfelt in der Behauptung, daß „alle Menschen der Erde sich gegen einen ganz konkreten Menschen, gegen Jesus, verbündet haben“ (ebd.)
- ¹⁸ Zenger, *Das Erste Testament* (Anm. 15), 49.
- ¹⁹ Im Band 4 des von Walter KERN, Hermann Joseph POTTMEYER und Max SECKLER herausgegebenen Handbuchs der Fundamentaltheologie (Tübingen-Basel ²000) und in Hans WALDENFELS Kontextueller Fundamentaltheologie (Paderborn u.a. ⁴2005, 441-526) nimmt die theologische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie noch breiten Raum ein. Jürgen WERBICK führt sie in seinem Entwurf nicht mehr auf, widmet ihr aber eine eigene Studie (Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre, Freiburg-Basel-Wien ²010).

„Gemeinde in BeWeGung“

Pastoral-Exerzitien für Gemeinden im Aufbruch¹

Die fetten Jahre sind vorbei. Kirche und Glaube befinden sich in einem tiefgreifenden Wandel. Gesellschaftliche und kirchliche Umbrüche gehen an die Substanz und fordern heraus: Wie geht es weiter? Was gibt Hoffnung? Welche Perspektiven zeigen sich?

Zukunftsfähige Pastoral auf geistlicher Grundlage

Immer mehr Pfarrer, Pastoralteams, PGRs und interessierte Gemeindemitglieder machen sich Gedanken, wie Glaube und kirchliches Leben auch in Zukunft lebendig bleiben und ausstrahlen können. Wer so überlegt, sucht mehr als Aktionen („Events“), die das Gemeindeleben kurzfristig beleben. Dahinter steht oft die Frage, ob und wie die Entwicklung einer zukunftsfähigen Pastoral nicht nur strukturell, sondern auch auf einer geistlichen Grundlage vorangebracht werden kann. Gesucht werden ermutigende Erfahrungen und konkrete, umsetzbare Vorschläge, die langfristig Prozesse in Gang bringen und vielleicht auch mit Unterstützung/Begleitung verbunden sind.

Wer sich in dieser Form um die Weitergabe lebendigen Glaubens in nachvolkskirchlichen Zeiten sorgt, wird unweigerlich über Erstkommunion- und Firmvorbereitung hinausdenken: In einer säkularen Umgebung wird die Glaubensförderung Erwachsener zum Gebot der Stunde. Kirchenamtliche

Verlautbarungen stellen das seit Längerem sehr deutlich heraus. Das Anliegen ist unstreitig, auch wenn die pastorale Praxis vielfach noch hinterher hinkt.

Die Erfahrungen, die wir bei „Wege erwachsenen Glaubens“ (WeG) sammeln dürfen, weisen ebenfalls in diese Richtung: Erwachsene haben eine Schlüsselstellung. Selbst bei bester christlicher Erziehung entwickelt sich der Glaube im Erwachsenenalter ohne eigenen Bezug zu Gott und ohne die persönliche Entscheidung für ein Leben mit Gott nicht zu einer altersgemäßen Reife. Im Gegenteil – er trocknet immer mehr aus. Und das hat Folgen. Erwachsene prägen mit der vorhandenen (oder fehlenden) Lebendigkeit ihres Glaubens nicht nur Kinder und junge Menschen, sondern auch andere Erwachsene. Deshalb kommt es entscheidend darauf an, in Erwachsenen eine neue Sehnsucht nach Gott zu wecken und kirchliches Leben so zu gestalten, dass der Glaube wachsen kann.

Um das Hineinwachsen Erwachsener in einen *persönlichen Glauben* und die Bildung von Weggemeinschaften im Glauben zu fördern, haben sich Glaubenskurse bzw. Glaubenswege schon oft als gute Möglichkeit bewährt. Die häufig mit dem Stichwort „Glaubenskurs“ zusammengebrachte Initiative „Wege erwachsenen Glaubens“ (WeG) hat jedoch nicht nur die Vorbereitung und Durchführung von Kursen im Blick. In diesem Pastoralkonzept steckt zugleich Potential für die spirituelle Entwicklung und Profilierung von Gruppen und Gemeinden, die sich dem derzeitigen Umbruch und Wandel bewusst stellen und ihr pastorales Handeln auf Zukunft ausrichten wollen.

WeG-Impulse für eine zeitgemäße Gemeindemission

Als Team der WeG-Projektstelle beschäftigen wir uns seit Längerem mit der Frage, wie wir unsere guten Erfahrungen für die geistlich-pastorale Entwicklung der

neuen Seelsorge-Einheiten fruchtbar machen können. Inspirieren ließen wir uns dabei auch von den früher in regelmäßigen Abständen durchgeföhrten Volks- bzw. Gemeindemissionen. Der äußere Rahmen dieses gegenwärtig kaum noch wahrgenommenen pastoralen Angebotes ist – bei aller Unterschiedlichkeit der inhaltlichen Gestaltung – immer derselbe: Es geht (a) um einen geistlichen Impuls von außen (früher durch das Team der Patres bzw. „Missionare“), der (b) in einer gemeinsamen Auszeit der gesamten Gemeinde erfolgt und sich (c) vor allem an Erwachsene richtet.

Zweifellos gibt es an die Praxis der früheren „Volksmissionen“ manche Fragen. Doch diese drei Eckpunkte sind für einen nachhaltigen gemeindlichen Glaubensprozess immer noch von großer Bedeutung – ja, für eine positive Bewältigung des gegenwärtigen Umbruchs heute vielleicht noch wichtiger als früher. Brauchen nicht gerade die tragenden Mitarbeiter einer Gemeinde immer wieder eine Auszeit, um Kraft zu schöpfen und (wieder) mit dem Grund und der Quelle ihres Engagements in Berührung zu kommen? Nur mit Abstand zum Alltagsgeschäft wird man fähig, über den eigenen Tellerrand zu sehen und nach tragfähigen Zukunftsperspektiven Ausschau zu halten ... – Durch diese und andere Fragen kamen wir – ehe wir uns versahen – mitten hinein ins Überlegen, Bedenken und Erproben, wie ein zeitgemäßes Konzept für so etwas wie „Gemeinde-Exerzitien“ aussehen könnte.

Eines war klar: Zuerst und vor allem sind Menschen in ihrem persönlichen Suchen und Glauben – in ihrer persönlichen Gottverbundenheit – anzusprechen und zu fördern. Doch unter dem Aspekt der Nachhaltigkeit kommt auch die Förderung von Gruppen und vor allem die pastorale Entwicklung der Gemeinden insgesamt in den Blick. Nur dort, wo die Pastoral dem kirchlich-gesellschaftlichen Umbruch Rechnung trägt und den damit verbundenen Veränderungsprozess aktiv unterstützt, kann der

Glaube unter nachvolkskirchlichen Bedingungen wachsen.

Den Umbruch ernst nehmen

Die kirchliche Ausgangslage hat sich in den letzten Jahrzehnten grundlegend verändert: Die über lange Zeit bewährten Wege der Glaubensvermittlung tragen nicht mehr. Auch wenn volkskirchliche Ausdrucksformen noch bei besonderen Anlässen und in bestimmten Lebenssituationen gepflegt werden: Die entscheidende Voraussetzung für eine Volkskirche ist weggefallen. Das gesellschaftliche Umfeld (z. B. Schule, staatl. Gesetze, Nachbarschaft) fördert und stützt den Glauben nicht mehr. Die Folge: ein massiver Traditionsabbruch sowie Verunsicherung und Verblassung der christlichen Identität.

Auch wenn Taufe und Erstkommunion noch sehr gefragt sind: Geschätzt und in Anspruch genommen werden sie vornehmlich als religiös-rituelle Dienstleistung. Die kirchliche Feier ist Anlass für ein familiäres Event. Sie wird zunehmend als schmückendes Beiwerk und immer weniger als Ausdruck, Bekenntnis und Stärkung des Glaubens verstanden und vollzogen.

Auch dort, wo noch der allergrößte Teil der Bevölkerung katholisch ist, hat eine „offene Gesellschaft“ die zuvor bestehende „geschlossene Gesellschaft“ (katholisches Milieu) abgelöst. Der christliche Glaube ist nicht mehr schicksalhaft vorgegeben, sondern stellt nur noch eine von mehreren Optionen dar. Allein institutionell lässt sich seine Präsenz und Ausstrahlung immer weniger gewährleisten. Und allein institutionell lässt sich auch keine Beheimatung im Glauben vermitteln. Ohne tatsächlich erfahrbare zwischenmenschliche Verbundenheit im Glauben (das Konzil spricht von „Hauskirche“) und ohne überzeugte und überzeugende Vorbilder (Zeugen) verliert der Glaube zunehmend an persönlicher wie gesellschaftlicher Relevanz und Anziehungskraft.

Glaubengemeinschaften und Glaubenszeugen gibt es aber nicht automatisch. In einer pluralen Umgebung ist der tatsächlich gelebte Glaube eine Sache der Wahl und persönlichen Entscheidung. So-wohl die Verbundenheit mit Gott wie der Zusammenhalt in Glaubens-Gemeinschaf-ten entwickeln sich nicht von selbst. Beides muss ausdrücklich angestrebt und in konkreten Schritten umgesetzt werden.

Glaubenszeugen in „vorderster Front“ sind in der modernen, säkularen Gesellschaft auch nicht unbedingt die amtlichen Kirchenvertreter, sondern mindestens ebenso jene, die ihren Glauben als Nachbarn oder Arbeitskollegen mitten in den Herausfor-derungen des Lebens bezeugen oder z.B. als 14jährige nicht den Mut verlieren, wenn Mitschüler sie auslachen, weil sie in die Kirche gehen.

Gesellschaftlich erfährt der christliche Glaube derzeit mehr Gegen- als Rücken-wind. Biblisch gesehen ist das weder neu noch ungewohnt. Zu fragen ist freilich, ob wir als Gläubige, Gruppen und Gemeinden auf diese veränderte Situation bereits an-gemessen eingestellt und dafür ausgerüs-tet sind? Oder fehlt es für den Weg des Glaubens im säkularen Umfeld an entspre-chender Ausstattung, Proviant und kundi-ger Begleitung?

Mit Gott(es Zu-)kunft) rechnen

Der nicht nur im Rückgang und der Über-alterung der Kirchenbesucher ablesbare Wandel fordert in vielfältiger Weise heraus. Ermüdung, ja Erschöpfung und Resignation sind immer wieder spürbar. Die Aufrecht-erhaltung und Weiterführung des Bisherigen nimmt so sehr in Anspruch, dass Kopf und Herz belegt und für veränderte Per-spektiven „zu“ sind. „Was sollen wir denn noch alles tun?“, ist immer wieder zu hö-ren, wenn z. B. für das Thema „Erwachsene“ mehr Beachtung gewünscht wird. Das Bis-herige soweit wie irgend möglich weiter-

führen und gleichzeitig neue Wege gehen, ist in der Tat zu viel und nicht möglich.

Der Blick auf die vielen Umbrüche un-serer 2000jährigen Kirchengeschichte macht deutlich: Weder Durchhalteparolen noch der Appell „Ärmel hoch!“ bewirkten je die erforderliche „Energiewende“ und eine Umkehr nach vorn. Letztlich war es immer Jesu Zusage „Ich bin bei euch alle Tage!“, die neues Vertrauen weckte und die Mut und Kraft zum Aufbruch gab. Wenn es stimmt, dass ER heute genauso gegen-wärtig ist wie zu allen Zeiten, dann wird „Achtsamkeit“ zur ersten Christenpflicht. Dann gilt es, eine neue Sensibilität für Seine Gegenwart – eine Hörfähigkeit für Seinen Zuspruch und eine Bereitschaft für Seinen Ruf zu entwickeln. ER will uns we-der überfordern noch entmutigen.

„Herr, wenn Du es bist, dann lass mich auf dem Wasser zu Dir kommen“, bittet Petrus im Seesturm (Mt 14). Ja, wenn Gott es ist, der ruft, kann das ganz neue Kräfte freisetzen und ungeahnte Möglichkeiten er-öffnen. Das haben nicht nur die Menschen in biblischen Zeiten erfahren, das gilt auch für uns heute. Das Vertrauen auf Seine bleibende Gegenwart ist nicht nur *das* Heilmittel gegen Aussichtslosigkeit und Resignation, sondern auch der wirksamste Schutz gegen Überforderung und Erschöp-fung. Vielleicht besteht die größte Heraus-forderung heute darin, auch angesichts erdrückender Zahlen und Negativbilanzen tatsächlich mit Gott zu rechnen.

In der Natur rechnen wir nach dem Winter fest mit einem neuen Frühling. Im Glauben und in der Pastoral geschieht das nicht so selbstverständlich. Die Hoffnung auf ein neues Frühlingserwachen muss geweckt – das Rechnen mit Gott gestärkt oder ganz neu gelernt werden. Und diese Neuausrich-tung auf Gott ist notwendig. Denn „Wer nach einer bewegenden Kirchenvision aus ist, fragt nicht: Wie geht es mit unserer Kirche weiter?, sondern: Wie geht Er, unser Gott, mit seinem Volk weiter?“

Dieses Zitat von Paul Zulehner macht deutlich: Unser Glaube ist nicht nur in den persönlichen, sondern auch in den pastoralen Fragen und Nöten (heraus)gefordert. Und was für den Weg des Einzelnen gilt, gilt auch für den von Gruppen und Gemeinden: Jede Krise birgt die Chance, neu nach Gott zu fragen, um das Vertrauen zu Ihm zu ringen, mit Seiner Gegenwart und Fürsorge zu rechnen und sich neu in Ihm zu verwurzeln.

Konsequenzen für Konzept und Gestaltung von Pastoralexerzitien

Ein Konzept zur Glaubenserneuerung kann nicht losgelöst von diesen Fragen und Herausforderungen entwickelt werden. Wenn der beschriebene kirchliche Wandel aus der Perspektive des Glaubens gestaltet werden soll, dann braucht es so etwas wie „Pastoral-Exerzitien“: Einen geistlichen Prozess, der sich im Hören und Vertrauen auf Gott den veränderten Gegebenheiten stellt und um eine Antwort im Glauben und damit um konkrete pastorale Konsequenzen ringt. Das Konzept solcher Pastoral-Exerzitien muss demnach folgende Grundsätze berücksichtigen:

- Der derzeitige Umbruch, die damit verbundenen Nöte und Fragen sowie die oft latenter vorhandene Resignation und Überforderung werden ausdrücklich thematisiert.
- Bereits in der Startphase werden ermutigende Perspektiven und Glaubenserfahrungen vermittelt.
- Die Beteiligten werden motiviert und bestärkt, sich nicht nur „notgedrungen“ auf den umfassenden Veränderungsprozess einzulassen, sondern ihn als Herausforderung im Glauben anzunehmen.
- Sie werden auf einem längeren geistlichen Weg neu für die uns zugesagte Gegenwart Gottes und für Seine Perspektiven sensibilisiert. Zugleich werden sie ermutigt, sich nicht nur persönlich, sondern auch bei pastoralen Herausforderungen in eine Haltung des Vertrauens auf Gottes Wirken einzubüßen.

Alles beginnt mit Pastoral- und Projektteam („Kundschafterteam“)

Die benannten Perspektiven und Ziele lassen sich nur schrittweise angehen. Doch womit fängt man an? Wir selbst hatten ursprünglich vor, in der Startphase der von uns konzipierten Gemeinde-Exerzitien die verschiedenen Gruppen und Gemeinden möglichst breit über Projekt und Ziele zu informieren und dabei möglichst viele für das Anliegen zu gewinnen und mit ins Boot zu nehmen.

Transparenz und Akzeptanz für ein solches Projekt sind zweifellos wichtig. Doch merkten wir bald: Wenn der Veränderungsprozess später tatsächlich in die Breite gehen soll, braucht es vor allem eine Art „Vorhut“: Interessierte, die zunächst selbst Erfahrungen sammeln und sich das Anliegen zu eigen machen. Aus dieser „Keimzelle“ entwickelt sich der weitere Prozess. Diese Personen werden später aus innerer Überzeugung andere motivieren und einladen, sich mit auf den Weg zu machen.

Bedenkenträger und Vorsichtige gibt es überall – und sie haben auch eine wichtige Funktion. Doch die Letzten dürfen nicht das Tempo der Entwicklung bestimmen. Wer noch volkskirchlich träumt, dass „möglichst alle mitziehen“, wird nicht weit kommen. Er könnte bald so tief ins Dickicht der ganz unterschiedlichen Erwartungen, Vorstellungen, Abwehrkräfte und Ängste geraten, dass er über kurz oder lang darin stecken bleibt.

Vielelleicht fällt da manchem die alttestamentliche Kundschafter-Erzählung ein. Die regelrecht panischen Reaktionen auf den eigentlich recht hoffnungsvollen Bericht über die Erkundung des „Gelobten Landes“ (Num 13-14) lassen erschrecken – und stellen doch ganz realistisch dar, auf wie viel Bedenken, Abwehr und Ängste Gottes Verheißen stoßen können: damals wie heute. Gleichzeitig führt uns die Erzählung die wichtige Rolle der Kundschafter

vor Augen. Auch wenn sie im ersten Anlauf scheitern: Sie sind es, die dem Volk bei seinem endgültigen Übertritt ins Land der Verheißung vorangehen.

Veränderungsprozesse, auch die geistlichen Prozesse einer Gemeinde, fangen nicht als breite Bewegung an, sondern entwickeln sich aus einer Keimzelle: Die von uns konzipierten Pastoralexerzitien „Gemeinde in BeWeGung“ beginnen deshalb mit dem Pastoralteam und dem aufzubauenden „Kundschafterteam“. Deren Motivation und Förderung ist Schwerpunkt in der Anfangsphase des Projekts.

Die erste Phase von „Gemeinde in BeWeGung“ (GiB)

GiB ist eine Einladung der WeG-Projektstelle an interessierte pastorale Einheiten,

sich auf einen geistlichen und pastoralen Prozess einzulassen, der den Glauben als Fundament des persönlichen und kirchlichen Lebens stärken soll. Das von den Pallottinern mitgetragene Angebot umfasst 3 Phasen und schließt eine entsprechende personelle Unterstützung (durch ein externes Team) ein. Aufgrund der sich nachhaltig auswirkenden intensiven Förderung von Ehrenamtlichen ist die Durchführung von Phase 1 auch für sich allein möglich und sinnvoll.

Nach gründlicher Abklärung des geplanten Weges mit dem Pastoralteam und der Vorstellung von GiB auf einem ganztägigen Klausurtag der pastoralen Gremien (ggf. auch weiterer Interessierter) wird zunächst nur der Start in Phase 1 (12 – 15 Mon.) vereinbart.

Gemeinde in BeWeGung – Vorlauf und Phase 1 (Grobskizze)		
Pastoralteam		Externes Team
<ul style="list-style-type: none"> • erster Ansprechpartner für das Vallendarer Team • trägt GiB aktiv mit und vertritt das Projekt nach außen • leitet (weiter) die Pastoral 	<ul style="list-style-type: none"> • intensive Auseinandersetzung mit Anliegen und Ziel von WeG und GiB • klare Entscheidung für das Projekt GiB • (fördernd und) begleitet das Kundschafterteam mit intensiver Unterstützung durch das externe Team • votiert für/gegen den Start in Phase 2/3 	trifft sich regelmäßig mit dem Pastoralteam (Information, Reflexion, Planung)
PGR/gemeindliche Gremien		
<ul style="list-style-type: none"> • machen sich mit GiB vertraut • entscheiden mit dem Pastoralteam über den Start in Phase 1 • bleiben mit dem Thema in Kontakt 	<ul style="list-style-type: none"> • werben für eine allgemeine Info-Veranstaltung durch persönliches Ansprechen Interessierter • klären, was die Zielperspektive von GiB für die Arbeit des PGR bedeuten kann, z.B. für: <ul style="list-style-type: none"> - die (Weiter-)Entwicklung einer geistlichen Sitzungskultur - die Frage nach den künftigen Prioritäten - ... • entscheiden mit dem Pastoralteam über den Start in Phase 2/3 	gestaltet Klausurtag zu GiB mit Information und Erfahrungselementen

Gottesdienstgemeinde/Kerngemeinde		
<ul style="list-style-type: none"> • wird über den Fortgang informiert und bleibt mit dem Thema in Kontakt 	<ul style="list-style-type: none"> • Kundschafterteam wird im GD vorgestellt und gesegnet • erhält Gelegenheit, sich mehr mit WeG vertraut zu machen (Predigt, vorhandene pastorale Angebote,...) • wird evtl. zum Glaubensweg „Unterwegs nach Emmaus“ eingeladen 	gestaltet die Info- und Motivationsveranstaltung am Anfang
Kundschafterteam		
<ul style="list-style-type: none"> • startet spätestens 2 Monate nach Beginn von Phase 1 • Gebildet wird das Team aufgrund von Vorschlägen von Pastoralteam und PGR aus Interessierten, die sich in den Info-Veranstaltungen melden 	<ul style="list-style-type: none"> • klärt in einem internen Klausurtag das eigene Selbstverständnis („Kundschafter“) und wird im GD vorgestellt und gesegnet • setzt sich mit Fragen des Christseins in säkularer Umgebung auseinander • gönnt sich eine mindestens 2tägige geistliche Einkehr zur Stärkung der persönlichen Gottesbeziehung und des Miteinanders im Glauben • informiert gegen Ende von Phase 1 einzelne und Gruppen der Gemeinde über die gemachten Erfahrungen und wirbt für den Aufbruch • gibt bzgl. Start in Phase 2 und 3 eine Empfehlung ab 	fördert und unterstützt das Kundschafterteam zusammen mit Pastoralteam gestaltet eine geistliche Einkehrzeit

Am Ende von Phase 1 wird entschieden, ob bzw. wann Phase 2 und 3 stattfinden. Die Termine für Phase 3 werden festgelegt und von anderen gemeindlichen Aktivitäten frei gehalten.

Ein kurzer Blick auf die Phasen 2 und 3 sowie die Zeit danach

Phase 2 (9-12 Monate) dient der Vorbereitung von Phase 3 und sichert die Nachhaltigkeit des Prozesses. Es erfolgen abklärende, vorbereitende Schritte für Phase 3 und die Zeit danach, u.a.:

- Bildung und Schulung eines Mitarbeiter-Teams für Phase 3, vor allem für die Leitung von Gesprächsgruppen in der

Intensivphase (in der Regel teilweise identisch mit Kundschafterteam)

- Pastoralteam, Kundschafterteam und PGR klären, was in ihrer Seelsorge-Einheit die Perspektive („... damit Gemeinde zu einem Ort wird, wo der Glaube wachsen kann“) für die Zeit nach Phase 3 bedeuten kann.
- Vorbereitung und Durchführung eines Info-Wochenendes ca. 4-6 Wochen vor dem Start von Phase 3 (mit gemeinsamen Treffen des externen (Vallendarer) GiB-Teams und des Teams vor Ort)

Phase 3 ist die 3-4 monatige „Intensivzeit“ (die eigentlichen Pastorelexerzitien). Sie wird vom externen Team unter aktiver Mitwirkung der Mitarbeiter vor Ort gestaltet und umfasst:

- a) einen 4tägigen Startimpuls (z.B. Do und Fr Abend, Sa und So)
- b) eine Zeit der Vertiefung: Predigtserie und regelmäßige Treffen in Gruppen (6 x / 14tägl.)
- c) ein Abschluss-Wochenende mit Ausblick auf die Weiterführung des begonnenen Weges

GiB möchte den Glauben als Fundament der Pastoral und allen kirchlichen Lebens unterstützen und so die notwendigen Veränderungsprozesse geistlich gründen. Durch das intensive Einbeziehen von Pastoral-, Kundschafter- und Mitarbeiterteam werden wichtige Voraussetzungen für eine nachhaltige Entwicklung gelegt. Unter Berücksichtigung der örtlichen Gegebenheiten und im Blick auf vorhandene oder neue pastorale Angebote wird diese weiter konkretisiert werden: damit der Glaube wachsen kann.

Anmerkungen:

- ¹ Ein Angebot der Projektstelle Wege erwachsener Glaubens.
Weitere Informationen unter www.weg-vallendar.de/gib
Kontakt: 0261 6402-990 und gib@weg-vallendar.de

Herbert Busch

Der Seele Sorge tragen

Spiritualität als gemeinsame Aufgabe von Seelsorge und Psychotherapie

In der Vergangenheit standen sich Psychotherapie und Seelsorge eher kritisch gegenüber, heute hingegen lassen sich eine Spiritualisierung des Therapeutischen und eine Therapeutisierung der Seelsorge beobachten. Mit diesem Beitrag soll den Gründen für diese Entwicklung nachgegangen werden und es ist die Frage nach den Chancen und den Problemen bei der Annäherung beider Professionen zu stellen.

Begriffsklärungen

Als Erstes lockt die Überschrift „Der Seele Sorge tragen“ etwas zum Thema zu sagen. Fast könnte man darüber den sperrigen Untertitel „Spiritualität als gemeinsame Aufgabe von Seelsorge und Psychotherapie“ vergessen.

Der Untertitel legt nahe, festzuhalten, wovon hier die Rede sein soll. Dies ist bei den Begriffen Seelsorge und Psychotherapie noch leichter möglich. Unter Seelsorge wollen wir eine theologisch fundierte Begleitung auf den Hintergrund eines gemeinsamen Glaubens verstehen. Unter Psychotherapie eine psychologisch fundierte Begleitung eines Menschen auf den Hintergrund einer psychotherapeutischen Theoriebildung und Methodik.

In beiden Fällen geht es um Existentielles, um Lebensfragen und Lebensgestaltung. Obwohl beide Zugänge Heil bzw. Heilung als Ziel benennen, haben Psychotherapie und Seelsorge doch unterschiedliche Wurzeln, andere Ziele und andere Methoden.

Spiritualität allerdings ist schwerer zu fassen. Eine „definierte“ Spiritualität verliert ihre Tragfähigkeit. Am ehesten können wir Spiritualität als praktische, persönliche und gelebte Ausformung der jeweiligen persönlichen Religion verstehen.

Zugleich ist persönliche Spiritualität von institutionalisierter Religion (Kirche) nicht verfügbar und doch der Wesenskern aller Religionen! Sie ist höchst persönlich und ebenso gemeinschaftliche Erfahrung. Über „Spiritualität“ zu reden müsste bald die Frage beinhalten, wie andere sie erleben bzw. was die ihr Leben bestimmenden Erfahrungen in Bezug auf das Religiöse und Transzendentale sind? Erst so würden im Austausch von Gemeinsamkeit und Unterschieden die jeweiligen spirituellen Erfahrungen zur Sprache und damit ins Leben kommen.

Diese Herangehensweise soll hier gleichermaßen für einen ernsthaften Austausch zwischen Psychotherapie und Seelsorge gelten. Unterschiede und Gemeinsamkeiten müssen mehr als bisher zur Sprache kommen, bevor überhaupt von einer gemeinsamen Verantwortung geredet werden kann.

Denn Psychotherapie und Seelsorge waren sich in der Vergangenheit, gelinde gesagt, auch nicht ganz grün. Und doch entsteht in dieser Zeit die Hoffnung, dass die, die beruflich „der Seele Sorge tragen“, den seelisch kranken Menschen oder den nach spiritueller Orientierung Suchenden in ihre Mitte stellen, um in gemeinsamer Verantwortung das je Ihre dazu beizutragen, dass Heilung oder Orientierung gelingt. Es gilt also, die Annäherung zwischen Seelsorge und Psychotherapie als noch zu leistende Aufgabe zu verstehen, die sich in einem gemeinsamen Interesse am Seelenheil oder der Heilung der Seele trifft, was nicht das Gleiche meint.

Um die nicht unerhebliche Differenz zu verstehen, ist ein kurzer Blick in die Religionsgeschichte und später in die Geschichte der Psychotherapie hilfreich.

Vom Schamanismus zur Wissenschaft

Wünsche nach Ganzheitlichkeit und Zusammenhang, wie sie unserer postmodernen Zeit eigen sind, gehen oft einher mit einer mystischen Verklärung vergangener Zeiten. Eine solche ist, dass die Schamanen, Medizinhäger und weisen Frauen der Vorzeit, die noch Priester und Heiler in einer Person waren, bessere Leistungen für die Betroffenen erbracht hätten, als dies unserem modernen Gesundheits- und Therapieapparat mit seiner Technisierung und Differenzierung möglich ist. Diese Vorstellung entspricht mehr Wünschen als historischer Realität. Es wird offensichtlich nicht bedacht, wie rudimentär das medizinisch-therapeutische Wissen dieser Zeiten war und wie sehr das Handeln noch durch Magie und religiöse Vorannahmen bestimmt wurde. Eben soweit wird bedacht, welche kulturellen, medizinischen und wissenschaftlichen Fortschritte wir der Befreiung von der ehemaligen Allzuständigkeit des Religiösen für sämtliche Bereiche unseres Lebens verdanken. Doch die Heilerpriester der Vorzeit taten wohl das, was sie vermochten und genossen hohes Ansehen in ihren Stämmen: Sie waren gefragte Rat- und Sinngeber.

Seelsorger waren diese vorzeitlichen Heiler schon deshalb, weil zu ihrer okkulten Weltanschauung das Beschwichtigen der Ahnen und der Kontakt zur jenseitigen Welt gehörte, beides war für das Wohlergehen des Stammes und die Genesung von Krankheit eine Bedingung. Und Therapeuten waren sie schon deswegen, weil der Verstoß gegen Tabus und Stammesregeln als Grund für Erkrankungen und als schlechtes Omen für die Gemeinschaft verstanden wurde.¹

Und heute ist es dieses Gefühl der Überschaubarkeit und des stimmigen Ganzen und dessen beruhigende Wirkung, die wir angesichts der bestehenden Differenzierung und Partikularisierung vermissen und nach der wir uns so sehr sehnen.

Wir sehnen uns gewissermaßen nach dem Rat und dem Sinn, den weise Frauen und Männer geben könnten.²

Später und mit dem Entstehen der Hochkulturen entwickelte sich dann eine erkennbare Arbeitsteilung zwischen den Priestern als Mittler zu den Göttern und den Heilkundigen, beide im Dienste der Mächtigen. Daneben gab es immer Heiler innerhalb des einfachen Volkes, die über gute Kenntnisse in der Natur- und Kräutermedizin verfügten, zu deren Tun aber auch diverse okkulte Praktiken wie Zukunftsdeutung und das Aussprechen beziehungsweise das Befreien von Flüchen gehörte.

Mit dem Siegeszug des Christentums in Europa (um 800 n. Chr.) geriet praktisches Heilungswissen in Konkurrenz zu den Botschaften der auf jenseitiges Heil bedachten christlichen Priester und Mönche. Zugleich adoptierten die Klöster altes Volks- und Heilwissen und bewahrten das medizinische Wissen der antiken Welt. Sie begannen, Heilkräuter anzubauen und Kranke zu behandeln.³ Besonders den Klöstern fällt dabei eine große Bedeutung, bei der „seelsorgerlich-psychologischen Grundversorgung“ der Menschen zu, die wir durchaus nicht nur als damalige Form der christlichen Weltdeutung, sondern auch als Lebensberatung verstehen können.

Dass dann zur Zeit der Hexenverfolgung die Ausübung der Heilkunst, wenn sie der kirchlich-weltlichen Obrigkeit missfiel, ein lebensgefährliches Unterfangen war, zeigt einmal mehr die Prioritäten. Es ging um eine gottgewollte Ordnung und ein gottgefälliges Leben, wollte man nicht des Seelenheils verlustig gehen, sozial geächtet und verfolgt werden.⁴

Die Ausrichtung auf Gott und das jenseitige Leben bildete, idealisiert gesprochen, den Maßstab und gab Wegweisung für ein gelungenes Leben. Die Heiligen und ihre Legenden wurden zu anschaulichen Vorbildern. Ebenso sollte das Erleben des irdischen Jammertals mit dem Verweis auf himmlische Freuden erträglicher werden. Doch Zug um Zug geriet durch die Wissenschaft und ihre Entdeckungen, durch

die Reformation, die Aufklärung und die Technisierung die Vorherrschaft der religiösen Lebensdeutung unter Druck. Je mehr sich Wissenschaft, Kunst und Technik vom Kirchlichen emanzipieren mussten, um so mehr Bedeutung gewann das Weltliche neben dem Religiösen. Der Blick richtete sich weg von Gott auf den Menschen und die von ihm gestaltete Welt und damit auf den Menschen selbst. Diese Entwicklung beinhaltet bis heute Chancen und Risiken für Seelsorge und Psychotherapie.

Von Freud bis heute

Ein Meilenstein dieser sich allmählich aber unaufhaltsam vollziehenden Entwicklung war Jahrhunderte später die Arbeit des Vordenkers und Urgroßvaters der modernen Psychotherapie: Sigmund Freud. In seiner Theorie der Psychoanalyse gelang es ihm als Ersten, die menschliche Seele als eine dynamische Innenwelt auf einander bezogener Instanzen zu beschreiben, die der Entwicklung, Reifung und Bewusstwerdung bedurfte. Die Seele wurde damit sozusagen selbstständig und diesseitig. Freud gab ihr psychologischen und pädagogischen Eigenwert. Dass Freud darüber hinaus Religion als kindlichen Wunsch nach dem Schutz durch den übermächtigen Vater deutete, schürte allerdings Misstrauen zwischen Seelsorgern und Psychotherapeuten.

Auch die neue Seelenheilkunst differenzierte sich alsbald und mancher Schüler Freud's wie C. G. Jung wandten sich der Religion wieder zu. Was blieb, war Skepsis der um das ewige Seelenheil bemühten Theologen und die Skepsis der um die seelische Gesundheit bemühten Therapeuten. Die Frage war, ob denn Seelsorge bzw. Psychotherapie gleichermaßen dem Menschen helfen könnten oder das Eine beziehungsweise das Andere ihm eher schaden würde?

Gegenseitige Vorwürfe wie Menschen nur auf ihre Funktionsweise und deren Störung reduzieren zu wollen oder sie in kindlicher Ahnungslosigkeit weiter abhän-

gig von kirchlicher Autorität zu halten, belasteten interdisziplinäre Beziehungen von vornehmerein. Schwerwiegend waren auch die Fragen, ob die Psychotherapie Schuld, Vergebung und Sühne überhaupt als zum Menschen gehörend begreifen könne? Oder ob die Seelsorge eigentlich in der Lage sei, Menschen zu helfen, fehle ihr doch jegliche psychologisch-therapeutische Kompetenz.

Der Einfluss verbindender Aussagen und Erkenntnisse aus den Religionswissenschaften z.B. der Religions- und Pastoralpsychologie blieb im Vergleich zu diesem allgemeinem Misstrauen auf den Bereich theologischer Fakultäten, die Ausbildung ihrer Absolventen sowie auf die wissenschaftliche Forschung beschränkt.

Mancher Seelsorger fürchtete, dass die Abkehr von der Schuld und die Befreiung von moralischen Zwängen zugleich auch den Glauben mit austreiben würde (vielleicht sogar mit gewissem Recht). Und mancher Psychotherapeut argwöhnte, dass Seelsorge der Versuch sei, Kontrolle und Macht über die Gläubigen zu gewinnen (vielleicht sogar mit gewissem Recht).

Gab es nach dem Erstarken der Sozialwissenschaften nur noch bio-psycho-soziale Verursachungen seelischen Leids und kein schulhaftes oder gar vorsätzlich böses Verhalten mehr? Die Auseinandersetzungen reichen heute bis zu den Aussagen der Neuropsychologie über den freien Willen.

Doch im Laufe der Zeit verloren die Kirchen ihr Monopol auf Welt- und Lebensdeutung und damit auch als Werte vermittelnde und bewahrende Instanz.

Zeitgleich mit diesem Bedeutungsverlust kirchlicher Orientierungsangebote bahnte sich in den 70-er Jahren für eine breite Öffentlichkeit und damit auch für die Therapie-Szene aus ganz anderen Gründen der eigentliche Paradigmenwechsel an.

Östliche Religionen und ihre Spiritualität hatten Hochkonjunktur, weil sie vordergründig nicht mit dem Makel kirchlicher Dogmatik und kirchlicher Einmischung verbunden waren. In Folge entstand ein esoterisch-alternativer Sinn-Markt, aus dem sich jeder, vermeintlich schadlos, sei-

nen eigenen Lebenssinn zusammenstellen konnte. Frei florierende, marktförmig auf persönliche Bedürfnisse reagierende Angebote dieses sogenannten Lebenshilfemarktes füllten alsbald die Regale der Buchhandlungen.⁵

In dem Maße, wie sich Spiritualität nicht mehr selbstverständlich als kirchlich-christlich verstand, bot sich nun die Gelegenheit, Spiritualität therapeutisch und wirtschaftlich zu nutzen.

Dies konnte geschehen, weil sich persönliche Spiritualität nun außerhalb und neben den zusehends an Bedeutung verlierenden Angeboten der christlichen Spiritualität entwickelte. Dass der Bedeutungsverlust des Christlichen euro-hinduistische und euro-buddhistische Sekten auf den Plan rief, ist eine wichtige Fußnote dieser Entwicklung. Durch die fortschreitende Globalisierung nicht nur der Märkte, sondern auch der Sinnangebote entstand so ein wachsender alternativer Therapiemarkt mit aus östlichen, esoterischen und christlichen Wurzeln gespeisten Quellen. Dort fand zuerst eine Mischung aus spirituellem Angebot und therapeutischem Anspruch statt, die die von der Moderne enttäuschten Sinnsucher nur zu gerne konsumierten.⁶ Schon bald sahen sich auch kirchliche Anbieter sowie niedergelassene Psychotherapeuten veranlasst, ihre Zurückhaltung gegenüber körper- und psychotherapeutischen Methoden wie z.B. Yoga und Gesprächsführung auf der Einen und genuin spirituellen Angeboten wie Atem- und Achtsamkeitsübungen auf der anderen Seite, aufzugeben. Heute können wir von einer Therapeutisierung der Seelsorge und einer Spiritualisierung der Psychotherapie reden. Das kann einen je nach Standpunkt freuen oder beunruhigen. Freuen, weil damit unnötige Geringschätzung und Diffamierung der je anderen Profession ein Ende finden könnte. Beunruhigen deswegen, weil spirituelle Entwicklung etwas anderes ist als die therapeutische Bearbeitung psychischer Probleme oder gar Krankheiten. Sieht man genau hin, setzt spirituelle Entwicklung sogar voraus, dass psycho-soziale Konflik-

te hinreichend bearbeitet sind, ansonsten verliert sich der Übende in seinen eigenen Problemen. Leider ist das auch oft bei spirituellen Alleingängen oder inkompetenter spiritueller Begleitung der Fall.

Psychotherapie und Seelsorge – eine Frage der Grenzziehung

Die Gläubigen sind die Leidtragenden, wenn in der Seelsorge die Notwendigkeit zur fachlichen Beratung oder Psychotherapie nicht gesehen wird und Patienten leiden, wenn in der Psychotherapie unreflektiert Zuständigkeiten in den Bereich des Spirituellen verlagert werden oder dort gar Ursachen für seelisches Leid oder Methoden für dessen Heilung gesucht werden. Eine unangemessene Vermischung zwischen Jenseitsvorstellungen und therapeutischen Zielen ist äußerst problematisch.

Es ist zu befürchten, dass Menschen ernsthaft Schaden erleiden, wenn, gleich von welcher Seite, Grenzen ignoriert und willkürlich überschritten werden. Die Vorstellung, Psychotherapie könnte Seelsorge überflüssig machen, führt in die Irre, weil Spiritualität eine andere Dimension des Menschlichen bildet als seelische Gesundheit. Ebenfalls auf Irrwege führt die Vorstellung, Seelsorge könnte psychotherapeutische Behandlung überflüssig machen, weil psychisch krank zu sein Seele, Körper und Geist eines Menschen so beeinträchtigen kann, dass ihm mit seelsorgerischen Mitteln allein nicht mehr zu helfen ist. Die andere Sprache und Deutungsweise des Religiösen kann dabei besonders problematisch für psychisch kranke Menschen werden.

Die je fachliche Zuständigkeit der Seelsorge und der Psychotherapie ist daher zu beachten. Das Wissen um diese Grenzen ist gleich wichtig wie das Wissen um die Möglichkeiten der anderen Profession. „Interdisziplinäres Handeln setzt Disziplin voraus“, sagt Manfred Löhrer, die Möglichkeiten interdisziplinärer Zusammenarbeit betreffend.⁷

Die Frage, wo die diesbezügliche Grenze der Psychotherapie liegt, kann mit aller Vorsicht so beantwortet werden, dass die Zuständigkeit des Therapeuten bei der Bearbeitung von Glaubensfragen, Jenseitsvorstellungen und Bekenntnisfragen aufhört. Es sei denn – und dass ist ein Problem der therapeutischen Praxis – diese Dinge haben Bedeutung für die Krankheit des Patienten.

Die Gegenfrage nach der Grenze von Seelsorge kann ebenso vorsichtig in der Weise beantwortet werden, dass neurotische oder psychotische Entwicklungen psychotherapeutischer Hilfe bedürfen, ohne dass religiöse oder spirituelle Anteile der Erkrankung von vorne herein aus der Seelsorgepraxis auszuschließen sind – auch das ist ein Problem der Seelsorge. Grenzüberschreitung verlangt hierbei geradezu nach seelsorgerischer und psychotherapeutischer Achtsamkeit. Vor allem bedürfen sie der Zustimmung des Gläubigen oder des Patienten gerade in den Fällen, in denen sich in seinem Erleben Religiosität und Pathogenität mischen. Es gibt also genügend Gründe, die Herausforderung reflektierter Zusammenarbeit zu suchen.

Geht es doch dabei im Kern um die positiven, aber auch negativen Ressourcen der anderen Profession bzw. des anderen Zugangs zur Wirklichkeit. Wenn Religion Halt, Orientierung und Maßstab bieten kann, kann Psychotherapie helfen, unterdrückte Konflikte aufzulösen und seelische Verletzungen zu heilen. Das heißt, hier berühren sich die beiden Zugänge zum Menschen. Halt, Orientierung und Maßstab können seelisches Leid mildern und damit Voraussetzung für Heilung sein. Die Auflösung innerer Konflikte und das Heilen seelischer Verletzungen kann wiederum Voraussetzung für die Entwicklung gesunder Spiritualität werden. Negativ betrachtet kann jedoch rigide Seelsorge oder Angst machender Glaube gleich schädlich sein wie unsachgemäße oder unprofessionelle Therapie.

Doch nur wenn neben den Risiken auch die Möglichkeiten und der Wert des theo-

logischen bzw. psychologischen Ansatzes wechselseitig anerkannt werden, ist zu unterscheiden, wann die Hilfe eines Seelsorgers oder die eines Psychotherapeuten notwendig ist und wir verstehen, dass die Zusammenarbeit beider Fachbereiche durchaus Perspektiven und Chancen bietet. So verstanden wirkt die Begegnung zwischen Psychotherapie und Seelsorge nicht nur Horizont erweiternd, sondern Psychotherapie und Seelsorge „schauen sich gegenseitig in die blinden Flecken“, anders gesagt, sie könnten sich ergänzen.⁸ Dabei wäre allerdings zu beachten, dass die Fallstricke von Interaktion und Beziehungsschehen nicht nur für die Psychotherapie, sondern auch für die Seelsorge gelten.

Psychotherapie und Seelsorge – eine Frage der Begegnung

Unter welchen Bedingungen soll nun die Begegnung, das Kennenlernen und die gemeinsame Verantwortung für die Förderung gesunder Religiosität und Spiritualität statt finden? Nach dem Gesagten können wir davon ausgehen, dass eine Seelsorge, die keine Rücksicht auf die irdische Seele des Menschen nimmt, ebenso wenig zum Heil- oder zur Heilung beiträgt wie eine Psychotherapie, die keine Sinnfragen zulässt. Im extremsten Fall verkommen beide entweder zu „seelenloser Seelsorge oder sinnloser Psychotherapie“⁹

Die spirituelle Dimension des therapeutischen und die therapeutische Dimension des Spirituellen sind dagegen imstande, solchen Fehlentwicklungen entgegen zu wirken, vorausgesetzt, dass mögliche Kooperation verantwortlich gestaltet wird. Hier liegt die zu leistende gemeinsame Aufgabe. Religiosität und ihr praktischer Vollzug, die persönliche Spiritualität, bieten Hilfe, Halt und den Vorteil der strukturierenden Ideologie (Schubert) auch dann noch, wenn Erfahrungen wie zum Beispiel der Verlust eines geliebten Menschen oder überwältigende Katastrophen die Psychotherapie in Erklärungsnotstände bringen.

Psychotherapie (und Psychiatrie) haben den Vorteil, dass ihre Praxis die Möglichkeit beinhaltet, Verletzung der Seele oder ihre Erkrankung zu erkennen und zu behandeln – auch dort, wo die damit verbundene Religiosität schon religions-, neurotische oder psychotische Züge trägt.

Eine erste Begegnung dieser Dimensionen bietet methodisch betrachtet die Arbeit des Arztes und Psychotherapeuten Viktor Frankel, der mit seiner Logotherapie Sinnfragen in den Mittelpunkt stellte. Eines seiner Werke heißt dann auch richtigerweise „Der Arzt als Seelsorger“. Unsere heutige Fragestellung taucht schon in dieser doppelten Aufgabenstellung Frankels auf. Sie lautet: In welchen Arbeitsfeldern bedarf die Seelsorge der Ergänzung durch die Psychotherapie und in welchen Arbeitsfeldern bedarf die Psychotherapie der Ergänzung durch die Seelsorge? Die Chancen der gemeinsamen Verantwortung liegen dabei in der therapeutischen Wirkung religiös erstrebten Seelenheils und in der seelenheilenden Wirkung psychotherapeutischer Behandlung, gerade dann, wenn sich diese aufeinander beziehen.

Diese Verschränkung ermöglicht Synergieeffekte, die in der Praxis noch zu selten genutzt werden. Die Einsicht, dass die religiöse Ausrichtung und Praxis des Patienten Chancen und Risiken für seine Heilung beinhaltet (Richard, H. Freund, Grom Murken und Utsch) und die Einsicht, dass Psychotherapie zur gesunder Spiritualität beitragen kann, setzt sich allmählich durch. Die Forschungen, (besonders im anglikanischen Bereich), weisen darauf hin, dass eigene gesunde, eben nicht Angstzustände oder Aggressionen fördernde Spiritualität präventiv im Sinne von Salutogenese (Antonovsky), komplementär im Sinne einer guten Unterstützung und palliativ im Sinne wertvoller Begleitung schwer kranker Menschen wirkt.

Trotzdem bleibt der Ort der Psychotherapie zu allererst das Psychische mit seiner Hoffnung auf Heilung und der Ort der Seelsorge das Transzendentale mit der Frage nach der Entstehung von Leid, dem Um-

gang mit dem Tod und seiner Hoffnung auf umfassendes Heil.

Es zeigt sich in diesem Fall ein zu beachtender Binärkode; Immanenz ist das Feld der Psychotherapie, Transzendenz das der Seelsorge (Kopperschmidt). Nur von dieser jeweiligen Basis ausgehend macht Komplementarität Sinn und schafft Orientierung: Sinn für Seelsorger, Sinn für Psychotherapeuten und erst recht Sinn und Orientierungsmöglichkeit für den Patienten. Dass „Jeder alles kann“ ist im Vergleich dazu eine Größenidee. Wenn es der Seelsorge nur um die Rückerlangung verlorenen Terrains geht und der Psychotherapie nur um die Ausweitung ihrer Zuständigkeit auf das Spirituelle, wird ein ernsthafter Austausch über Grundlagen, Schnittmengen und Unterschiede nicht möglich sein. Interdisziplinarität setzt Ernsthaftigkeit und Bescheidenheit im Umgang mit dem Nicht-Eigenen voraus.

Eine unverzichtbare Bedingung für diesen Austausch ist die Bereitschaft, sich zum Wohle des Patienten und/oder Gläubigen fragen und ergänzen zu lassen. Der Ort hierfür ist das multiprofessionelle Team, sowohl im Krankenhaus als auch in Therapie- und Beratungseinrichtungen. Zu der Herausforderung der damit verbundenen fachlichen Horizonterweiterung gehört ein geklärtes Verhältnis zu eigenen Spiritualität und der damit verbundenen Weltanschauung, genau so wie ein geklärtes Verhältnis zu den weltanschaulichen Anteilen des eigenen psychotherapeutischen Ansatzes. Erst diese geklärten Verhältnisse ermöglichen vom Standpunkt des eigenen Glaubens, oder vom Standpunkt der eigenen therapeutischen Ausbildung her die jeweiligen weltanschaulichen oder therapeutischen Implikationen des eigenen Handelns einzuschätzen. Erst dann ist es möglich, die Person und das therapeutische- bzw. religiöse Anliegen des Hilfesuchenden in den Mittelpunkt zu stellen.

Anders gesprochen ist in dieser gemeinsamen Verantwortung der Blick darauf zu richten, wo die pastorale Rede vom Seelenheil Heilungschancen für die verletzte See-

le bietet und darauf, wo das Ausüben der Seelenheilkunde Heilschancen für die Entwicklung gesunder Spiritualität beinhaltet.

Modell Nachbarschaftshilfe

Wie sollen wir uns diese komplementär-integrative Arbeitshaltung konkret vorstellen? Wählen wir dazu das Modell der guten Nachbarschaft¹⁰ in der man den Nachbarn kennt, um seine Fähigkeiten weiß und ihn um Hilfe bittet, wenn man sie braucht, aber umgekehrt auch bereit ist, seine Möglichkeiten zur Verfügung zu stellen. Der Nutzen besteht dann in gemeinsamen Tun, im (sich) Erklären, im Zusammenarbeiten und im Voneinanderlernen.

Ein paar Regeln gehören ins Vorfeld dieser „Nachbarschaftshilfe“ zwischen Psychotherapie und Seelsorge, zum Beispiel:

- die Wertschätzung aller am Prozess beteiligten Menschen,
- die Achtung vor den Denktraditionen und dem Fachwissen der anderen Disziplin,
- die Unvoreingenommenheit gegenüber persönlicher Religiosität und Spiritualität des Patienten, aber auch der des Seelsorgers und Psychotherapeuten,
- der Vorrang fachlichen Könnens vor Hierarchie- oder Standesfragen,
- die Abstinenz bezogen auf Mission und Vereinnahmung von beiden Seiten und mit Blick auf den Patienten,
- Klugheit im Umgang mit Häufigkeit und Zeitpunkt der Kooperationsbitben,
- die Zeit, sich den spirituellen Anteil oder der therapeutischen Fragestellung überhaupt widmen zu können,
- und nicht zuletzt unvoreingenommenes Interesse am interdisziplinären Dialog.

Erprobte Methoden dieser Zusammenarbeit sind Konsultation, Intervision, Co-Beratung- bzw. Therapie und die gegenseitige Delegation zwischen Seelsorgern, Psychotherapeuten und Beratern, eine Praxis die sich zwischen der Fachstelle für Exerzitien-

arbeit und dem Fachbereich Religions- und Weltanschauungsfragen im Bistum Aachen schon bewährt hat.

Die Chance solcher Kooperationen liegt in der Erfahrung des gelebten Dialogs und des Reifens in der eigenen Professionalität und Spiritualität. Diese erwachsene Religiosität und spirituelle Reife fördert zugleich gelassene Fachlichkeit in Beratung und Psychotherapie.

Doch jeder Mensch kann den Dialog von Seelsorge und Psychotherapie fördern. Erlebte Lebenszeit qualifiziert mitunter erheblich, sich zu Glaubens- und Lebensfragen auch zu Wort zu melden. Menschen können:

- ihre Berufs- und Lebenserfahrung einbringen,
- kritisch gegenüber theologischen und psychologische Allgemeinplätzen bleiben
- und eigene religiösen- oder therapeutischen Wünsche formulieren.

Patienten und/oder Gläubige müssen nicht alles ungefragt hinnehmen, was ihnen seitens der Seelsorge und Psychotherapie an Eindimensionalität angeboten und manchmal zugemutet wird.

Bleibt doch die Herausforderung bestehen, Erlebtes zur Erfahrung und Erfahrung zur Weisheit weiter zu entwickeln. Dies geschieht dann, wenn wir uns bemühen, uns ernst zu nehmen und uns fachlich wie menschlich ergänzen. Dazu braucht es Gelegenheit, Mut, Neugierde und Übung.

Spiritualität hilft wesentlich zu werden. Deswegen passt sie gleich gut zur Weisheit wie zur Psychotherapie und erst recht zur Seelsorge. Nach all diesen Überlegungen scheint deutlich zu werden, dass Psychotherapie und Seelsorge nicht nur zusammenarbeiten sollten, sondern eine solche Zusammenarbeit zugleich eine neue fachliche Qualität im Umgang mit Hilfesuchenden ermöglichen würde.

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Eliades Grundlagenwerk: Schamanismus und archaische Extasetechniken. Suhrkamp Wissenschaft, 3. Auflage. Tübingen 1961
- 2 Vgl. Mayers Schamanismus in Deutschland. Ergon Verlag, Würzburg 2003
- 3 Vgl. Hortulus: des Walafrid Strabo. Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau. Von Hans-Dieter Stoffler und Theodor Fehrenbach (1989). Vergriffen.
- 4 Ein unrühmliches Beispiel dafür ist der sog. Hexenhammer der auch die kirchlich-weltliche Grundlage für die Verfolgung von kräuterkundigen Heilerinnen bildete.
Vergl. Hexenhammer, Sprenger/Institorius dtv Klassik, 6. Auflage. München 1987.
- 5 Vergl. Neue Kultbewegungs- und Weltanschauungsszene, Bd. I und II, Bistum Aachen.
- 6 Ebd., Bistum Aachen.
- 7 Manfred Löhrer: Vortrag zweite Fachtagung Heil und Heilung, März 2012 Bistum Aachen, zu beziehen über brw-mg.de
- 8 Ute Kreus-Farwerk. Vortrag zweite Fachtagung Heil und Heilung, März 2012 Bistum Aachen, zu beziehen über brw-mg.de
- 9 Vgl. Bernhard Grom, Religiosität und Spiritualität. Eine Ressource für Menschen mit psychischen Problemen. Im Psychotherapeutenjournal 3/2012, S. 194-201.
Vergl. auch Richard und Freund, ebd. S. 202-209.
Vgl. ebenso Michael Utsch im P+S Magazin für Psychotherapie und Seelsorge, 2/2012, S. 28-29.
- 10 Vgl. Michael Utsch, a. a. O. Utsch spricht von Beobachtungen in der Nachbarschaft.

Literaturdienst

Klaus Dick, Rudolf Gehrig, Bernhard Meuser:
YOUCHAT – Update! Beichten! Sankt Ulrich Verlag
GmbH Augsburg 2013, 87 S., 5,00 €.

„Die Beichte ist wie das regelmäßige Update der Computersoftware“ – mit diesem und ähnlichen Beispielen aus der heutigen Alltagswelt erklärt das YOUCHAT Büchlein „Update! Beichten!“ in einfachen Worten und Bildern, worum es beim Sakrament der Versöhnung geht. Es enthält Basisinformationen zur Bedeutung und zum Ablauf des Bußakramentes (S. 30f), Gebete (S. 34ff) sowie persönliche Erfahrungen der (jungen) Autoren und ein Interview mit dem emeritierten Kölner Weihbischof Dr. Klaus Dick, in dem auch auf gängige Vorbehalte gegenüber der Beichte eingegangen wird.

Auf die kurze Einführung durch Pfarrer Andreas Süß (Subregens am Kölner Priesterseminar) folgen zunächst einige grundlegende Gedanken zur Beichte. Der „etwas andere Beichtspiegel“ (Kapitel 2) bietet durch eine umfangreiche „IN & OUT Liste“ einen soliden Ansatz, das eigene Gewissen zu erforschen: „Das wichtigste Wort in diesem Beichtspiegel ist Liebe“ (Seite 21). Dementsprechend werden nicht nur Fehler und Sünden aufgezählt, sondern der Blick auch auf das Gute, auf die gelungene, erfüllte Beziehung zu Gott, zu Anderen und zu sich selbst gelenkt.

In einem persönlichen, sehr lebendigen Erfahrungsbericht erzählt Rudolf Gehrig (19 Jahre) im dritten Kapitel des Buches „Beichten – yes, I can“ schließlich von seinen Einsichten und Erlebnissen. Dabei beantwortet er auch praktische Fragen, wie z.B. nach dem Sinn eines „Beichtzettels“, der Häufigkeit der Beichte oder dem „Beichtgeheimnis“.

Ergänzend verdeutlicht der Exkurs „Beichtstuhl oder Beichtgespräch“ den Unterschied zwischen beiden Möglichkeiten das Bußakrament zu empfangen und beleuchtet deren Vor- und Nachteile. Und „alle, die es ganz genau wissen möchten“ (Seite 72) finden im Interview mit Weihbischof Dick weitere Erklärungen und Informationen.

Fazit: Das kleine Buch im Hosentaschenformat ist gut lesbar und liefert eine leicht eingängige und umfassende Erläuterung zu dem schwierigen Thema „Beichte“. Dabei fehlen weder typische Fragestellungen noch Empfehlungen zur Gewissenserforschung oder für das persönliche Gebet. Querverweise auf die anderen YOUCHAT Veröffentlichungen bieten sich für die weitere Vertiefung an und heben die Verbindung der einzelnen Bücher untereinander hervor.

Im typischen YOUCHAT Layout und Sprachstil will auch „Update! Beichten!“ jungen Christen Einblick in ein

wichtiges Glaubensthema geben und zum praktischen Vollzug ermuntern. Es kann ein Weg sein, die Beichte unter Jugendlichen wieder salonfähig zu machen; die persönliche Begegnung und das Gespräch mit erfahrenen Christen, pastoralen Mitarbeiter/-innen vor Ort oder einem Priester aber nicht ersetzen. Für junge Christen, die durch Nightfever, Weltjugendtag oder ähnliche Angebote bereits einen Zugang dazu haben, ist es eine hilfreiche und nützliche Lektüre.

Marianne Bauer

Hubert Wolf: Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte, Verlag C.H. Beck: München 2013, 544 Seiten, 24,95 €.

Manche Bücher bergen ihre Sprengkraft zum Ende hin. *Die Nonnen von Sant'Ambrogio* von Hubert Wolf ist ein solches Buch. Auf den Spiegel-Bestsellerlisten stand es kurz nach Erscheinen ganz weit oben, sicher durch die etwas reißerische Werbung bedingt. Dabei ist die Story, die dem umfangreichen und akribisch recherchierten Buch zugrunde liegt, komplex und schwer zu entwirren. Worum geht es: Eine deutsche Fürstin, Katharina von Hohenlohe, tritt nach zwei Ehen in ein römisches Nonnenkloster ein. Sie sucht Ruhe, Einkehr und Spiritualität. Was sie findet, sind obskure Praktiken, eine junge Nonne, die behauptet, Briefe aus dem Himmel zu empfangen und so die Klosterleitung nach ihrem Dünken steuert, eine willfährige und als Führungskraft unfähige Äbtissin, dazu zwei jesuitische Beichtväter in zwielichtigen Rollen. Dazu kommt es zu erotischen und homoerotischen Praktiken, seltsamen Ritualen und Geschäften. Das wäre ja vielleicht noch auszuhalten gewesen. Doch grässt im römischen Kloster von Sant'Ambrogio ein Kult um die Gründerin, die – obwohl vom Heiligen Offizium verboten – als Heilige verehrt wird. Dazu gerät Katharina in Lebensgefahr. Sie hat Vermögen einzubringen und man trachtet ihr nach dem Leben. Trotz mehrerer Mordversuche kommt sie durch und bittet ihren Cousin, einen deutschen Kurienkardinal, um Hilfe. Er organisiert erstens ihre Flucht aus dem Kloster und zweitens einen Inquisitionsprozess. Alles in allem eine spannende Geschichte, die eines Romans würdig gewesen wäre. Doch weil der Prozess im Geheimen stattfand, um die Beteiligten zu schützen – besonders die Jesuiten, eingeweihte Kurienkardinäle und Papst Pius IX. – lagen die Unterlagen bis kurz vor der Jahrtausendwende unter Verschluss. Erst seit 1998 sind sie öffentlich einsehbar und Hubert Wolf hat sie, mit dem ihm eigenen Gespür, ausfindig gemacht und für eine breite Öffentlichkeit genial aufbereitet. Das Buch liest sich wie ein Lehrstück der Intrige und kennzeichnet die Zeiten des Umbruchs zwischen dem Mittelalter und der Moderne, in denen der Kirchenstaat Mitte des neunzehnten Jahrhunderts stand. Sex

und Crime reichen für ein spannendes Buch aus und Hubert Wolf erzählt brillant. Für die Theologie offenbart sich am Schluss eine Sprengkraft, die bis heute nachwirkt. Denn die Auseinandersetzung um das Kloster war auch eine Auseinandersetzung um eine moderne Ausrichtung der Theologie: plural, dezentral und offen für den Diskurs, wie dies zur damaligen Zeit viele deutsche Theologen bevorzugten (dazu gehörte auch der besagte Cousin der Nonne und Fürstin, der in dem von ihm angestrengten Prozess auch eine Möglichkeit sah, mit dem von ihm abgelehnten römischen Zentralismus aufzuräumen) oder an der Neuscholastik ausgerichtet, an einer starken Zentrale und einem starken Lehramt orientiert. Was nach dem Prozess als Sieg der „modernen“ Theologie aussah, erwies sich im Nachhinein als vernichtende Niederlage. Denn letztlich obsiegte die Neuscholastik, ja, Protagonisten des Falls Sant’Ambrogio wurden zu zentralen Figuren des Ersten Vaticanum. Wer jetzt noch wissen möchte, was die dubiose Geschichte mit dem Verständnis eines „ordentlichen Lehramtes“ zu tun hat, dem sei die Lektüre auf jeden Fall empfohlen. Mit seiner im Gewand einer kriminalistischen Untersuchung daher kommenden kirchenhistorischen Abhandlung hat Hubert Wolf einen wichtigen Beitrag zum heutigen Verständnis kuriatralen Handelns beigetragen.

Martin Lätzle

Josef Bordat: Das Gewissen. Lepanto Verlag, Rückersdorf 2013. 256 S.

Josef Bordat ist Wirtschaftsingenieur, promovierter Philosoph, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethnologie der FU Berlin und Blogger. Der durch zahlreiche Publikationen ausgewiesene katholische Intellektuelle hat sich nun an ein Buch über das Gewissen gewagt. Schon die Einleitung mit Antigone, Martin Luther und Sophie Scholl macht seinen Willen zur Konkretion und zum konfessionellen Weitwinkel deutlich. Die essayistische Diktion spricht für eine breite Zielgruppe, ohne dass dies auf Kosten der analytischen Tiefenschärfe ginge.

Bordat verarbeitet neben einschlägigen Klassikern und Kirchendokumenten maßgebliche zeitgenössische Literatur, von Julian Nida-Rümelin über Udo di Fabio und Eberhard Schockenhoff bis Robert Spaemann. Er will „Bedingungen, Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Gewissensbegriffs, seiner eigentümlichen Stellung zwischen Moral und Recht, zwischen Gott und Mensch und seiner Rolle im spannungsreichen Verhältnis zur Person des Individuums und zum Anspruch der Gemeinschaft nachspüren“. Das ist ihm ausgezeichnet gelungen. Nach einem phänomenologischen Problemaufriss und einer Begriffs- und Ideengeschichte (53-122) charakterisiert der Autor das Gewissen als den „belehrten Wesenskern“ des Menschen

(123-186), um sich dann dem Freiheitsrecht und der Praxis des Gewissensgebrauchs zuzuwenden (187-234). Am Schluss zieht er das Fazit: „Der katholische Christ braucht sich nur an die Lehre seiner Kirche zu halten, weil und soweit er sie vor seinem Gewissen als gut und richtig erkennt, nachdem er sich um die vernünftige Erkenntnis bemüht hat.“ Die Kirche aber habe „das Recht und die Pflicht“, den Gläubigen wie „allen Menschen guten Willens ihre objektive Wertordnung als Orientierung für die Gewissensbildung anzubieten und zu empfehlen.“

In differenzierter Argumentation gelingt es Bordat, die Überlegenheit des christlichen Gewissenskonzepts gegenüber einem atheistischen Verständnis-Horizont darzulegen. Der Glaube stärke die Wirkkraft des Gewissens einerseits kognitiv durch Gebote, die Gott nach katholischer Lehre „mittels einer allgemein zugänglichen Rationalität offeriert“, so dass sie auch Nichtgläubigen „qua Vernunft ein- und aufleuchten“ und helfen könnten, als Menschen „artgerecht“ zu leben; andererseits motivational, weil er dem freien Subjekt in seiner Selbstbestimmung „eine heteronome (hier: theonome) Grenze setzt, damit aus Autonomie kein anmaßender Autonomismus wird“. Der Gläubige sei eher gefeit davor, es sich durch „eigene Rechtfertigungs rhetorik (...) zu schnell zu leicht zu machen“ und stattdessen geneigt, „auf den durchdringenden Blick eines absoluten Seins den großen Gerichtshof höherer Instanz zu betreten und damit den Druck auf sich selbst angemessen hoch zu halten“. Im „Schneckenhaus des Selbst“ und „im kleinen Gerichtshof der niederen Instanz ausgefochten“, bleibt der Gewissensbezug „konstitutiv weit hinter den Möglichkeiten des christlichen Gewissens zurück. In der Praxis potenziert sich diese Differenz. Das ist nicht die Schuld des Einzelnen, sondern ein fast schon tragisch zu nennender systemischer Mangel an Tiefe im säkular-subjektivistisch konstruierten Gewissen“. Folglich überrasche nicht, „dass es gerade Christen sind, die in totalitären Regimen eine erstaunliche Widerstandskraft entwickeln, weil ihr Gewissen sie nötigt.“

Bordat hätte auch auf empirische Befunde verweisen können: Die Meinung: „Es gibt völlig klare Maßstäbe, was gut und was böse ist. Die gelten immer für jeden Menschen, egal, unter welchen Umständen“ teilten 2005 in einer Allensbach-Umfrage 56 Prozent der kirchennahen Katholiken, 35 Prozent der kirchennahen Protestanten und 32 Prozent der Konfessionslosen. Der Gegenposition: „Es kann nie völlig klare Maßstäbe über Gut und Böse geben. Was gut und böse ist, hängt immer allein von den gegebenen Umständen ab“, stimmten 18 Prozent der Katholiken und 29 Prozent der Protestanten mit starker Kirchenbindung, aber fast jeder zweite kirchenferne Christ oder Konfessionslose zu.

Andreas Püttmann

Unter uns

Auf ein Wort

Austritt aus der Tretmühle

Du kennst die lange Weile nicht,
die du schon längst benötigst
und hast den Raum gemieden,
wo sie dich erwartet.

Du zappelst, wenn die Stille Einzug hält.
Du hast verlernt, ihr guten Tag zu sagen,
sie hereinzubitten und mit dir zu sein.
Verzweifelt suchst du nach den schrillen
Tönen,
die dich hin und her bewegen
und ins Schleudern bringen.

Bis du selbst die Trommel,
die dich schlägt?
Wer sagt dir, dass du musst
und niemals darfst?
Komm, lass die Fesseln fallen,
die dich binden, lass dich los.

Vreni Merz

aus: dies., Glückliche Momente. Wenn Körper und Seele aufatmen (Topos Taschenbücher Band 872) © Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern 2014, S. 33.
www.verlagsgruppe-patmos.de

Der Tabernakel

Mit der ersten Klasse schaue ich mir eine Kirche an und erkläre den Kindern, was es da so alles zu sehen gibt.

Das Wort Tabernakel scheint mir für die Erstklässler noch etwas zu schwierig zu sein, darum versuche ich es mit einer Umschreibung: „Hier ist an der Wand so etwas wie ein Schrank. In diesem Schrank, der Tabernakel heißt, ist das Wichtigste, was wir hier in der Kirche haben!“

Meldet sich ein Junge und ruft: „Der Fernseher?“

Ein Schatz

Im Schulgottesdienst lese ich den Zweitklässlern das Gleichnis vom Schatz im Acker vor und spreche dann mit ihnen darüber.

Ich frage sie, was das denn wohl für ein Schatz gewesen sein könnte, den der Mann da im Acker fand.

Sofort schnellt der Finger eines Jungen nach oben und mit strahlenden Augen ruft er: „Ein Piratenschatz?“

(Erheiterndes aus Schulgottesdiensten von Pastor Lambert Schäfer, Langenfeld)

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