

März 3/2016

Aus dem Inhalt

Ralf Miggelbrink „... in Sünde hat meine Mutter mich empfangen ...“ (Ps 51,7)	65
René Buchholz „... eine andere Geschichte von Gott“?	67
Georg Lauscher Kleiner Kompass kontemplativen Betens	75
Christian Hennecke Kirchenentwicklung im Kraftfeld von Taufpartizipation und Leadership	79
Franziskus Knoll Chancen der Spiritualitätsdebatten für die Seelsorge	87
Literaturdienst: Gabriele Denner (Hrsg.): Hoffnungsträger, nicht Lückenbüßer	94

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Ralf Miggelbrink Universität Duisburg-Essen, Lehrstuhl für Systematische Theologie, R12 T04 E11, 45141 Essen | Prof. Dr. René Buchholz, Am Boeselagerhof 11, 53111 Bonn | Spiritual Georg Lauscher, Priesterseminar, Leonhardstraße 10, 52064 Aachen | Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Pater JProf. Dr. Franziskus Knoll OP, PTH-Vallendar, Pallottistraße 3, 56179 Vallendar

Beirat: Domkapitular Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Petra Dierkes, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Uta Raabe, Niederwallstraße 8-9, 10117 Berlin | Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, 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, Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 36,00 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 3,50 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

Ralf Miggelbrink

„... in Sünde hat meine Mutter mich empfangen ...“

(Ps 51,7)

Es vergeht kein Freitag, dessen Morgenlob nicht mit dieser Klage des 51. Psalms anhöbe. Der eröffnenden Bitte um Gnade, Huld und Reinigung (VV 3f.) folgt die Anerkennung der eigenen Schuld (V 5f), die allerdings in V 7 in einer eigenartigen Behauptung gipfelt: „*Denn ich bin in Schuld geboren; in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.*“ Die kausale Konjunktion der deutschen Übersetzung (denn) befremdet. Behält Gott mit seinem Verdammungsurteil über den Menschen etwa deshalb Recht, weil der Mensch in Schuld geboren und in Sünde durch seine Mutter empfangen wurde? Hier protestiert das an Immanuel Kant geschulte Denken: Schuld (*guilt*), so der Philosoph, ist anders als *Schulden* (*depts*) eben nicht übertragbar, weil die moralische Schuld von der Person nicht abtrennbar ist wie etwa ein geschuldeter Geldbetrag. Augustinus erkannte im 51. Psalm den biblischen Beleg seiner Erbsündenlehre. Gegen sie musste die Neuzeit mit ihrer Betonung der Freiheit des einzelnen Menschen aufbegehren. Gewaltig war der Nachhall, nachdem der Philosoph Schnädelbach in der Zeit am 11.5.2000 die Erbsündenlehre als so „mensenverachtend“ bewertete, dass durch sie das Christentum zum Fluch der Menschheit wurde. Wenn etwa Thomas Pröpper die Theologie der vererbten und ererbten Schuld ablehnt, so begründet er dies mit der Unübertragbarkeit moralischer Schuld.

Der für die Inkarnationstheologie grundlegende biblische Begriff des Fleisches jedoch fokussiert einen ganz anderen Zusammenhang als den der moralischen Schuld. Moralische Schuld ist eine Denkotwendigkeit für Menschen, die unter der Idee der Freiheit handeln und deshalb für ihr Handeln Verantwortung übernehmen wollen. Moralische Schuld ist keine empirische Wirklichkeit. Moralische Schuld *denkt* man. Man *erfährt* sie nicht. Sie bezieht sich auf das handelnde Subjekt und seine Freiheit. Beides sind *Gedanken*, aber keine Erfahrungen. In der Erfahrung ist nur selten eine Ahnung freier Entscheidung gegeben. In der Erfahrung leben und entscheiden Menschen in der trüben Undurchschaubarkeit, in der sich Bedürfnisse, Begierden, Sehnsüchte und moralische Überzeugungen vermengen und Richard David Precht fragen lassen: „Wer bin ich – und wenn ja wie viele?“

Es ist diese existentielle Ebene, auf der die Klage des 51. Psalms ihren Sinn entfaltet. Zur Klage über die eigene Schuld kommt die Klage über das Schuldverhängnis, in dem ich mich vom ersten Gedanken an vorfinde. Natürlich kann dieses Verhängnis keine persönlich zurechenbare moralische Schuld sein, die meine Verurteilung zu ewiger Höllenstrafe legitimieren könnte. Zugleich aber fühlt sich der Mensch, der Gott anspricht und damit das eigene Verhängnis auf Gott hin überschreitet, für dieses schulddurchtränkte eigene Leben verantwortlich. Gerade da, wo ein Mensch in der Hinwendung zu Gott die Möglichkeit erahnt, die eigenen Grenzen zu überspringen, verlieren diese Grenzen den Charakter des Nur-Schicksalhaften und werden plötzlich zu einer Herausforderung des eigenen Handelns unter den Ideen von Freiheit und Moralität.

Der biblische Begriff des Fleisches spiegelt diese eigenartige Doppelbewertung: Die ererbten Bedingungen unseres Lebens sind unverschuldetes Schicksal. Je mehr aber in der Hinwendung zu Gott die Zufälligkeit des Schicksals als änderbar erscheint, umso mehr verschiebt sich biographisch die Be-

wertung des eigenen Lebensverhängnisses vom Schicksalhaften zum Schuldhaften. Das Bewusstsein der Sünde wächst mit dem Bewusstsein der rettenden Begegnung mit Gott. Das so wachsende Sündenbewusstsein wird erträglich durch das Wissen um die rettende Nähe Gottes, der die Sünde vergibt und so dazu befähigt, die Sünde anzuschauen.

Der Begriff der Erbsünde deutet das Verhängnis unseres Lebens und die Verstrickungen unserer Beziehungen existentiell unter der Perspektive der erlösenden und rettenden Bindung an Gott, der die Sünde vergibt und so freies Handeln mehr und mehr ermöglicht. Mit der Bindung an Gott wächst die menschliche Souveränität, die Verstrickung allen Fleisches anzuschauen, nicht achselzuckend und resignierend, sondern mit der wachsenden Hoffnung, aus der Bindung an Gott etwas zur Heilung der heillosen Verstrickungen aller Menschen beitragen zu können. Zugleich aber wird dieser ethische Vorsatz nur da nicht unmenschlich, wo er umfasst bleibt von dem religiösen Wissen, dass es keine endgültige Beseitigung menschlicher Schuldverstrickungen gibt. Der Versuch, das Schicksal der menschlichen Belastung mit Schuld und Verhängnis ein für allemal zu besiegen, läuft immer auf die Abschaffung des Menschen hinaus.

Die Erbsündenlehre lädt zu einem radikalen anthropologischen Realismus ein, weil sie auffordert, den Menschen zu lieben, der von seiner Zeugung an belastet ist mit einer verhängnisvollen Verstrickung in Böses. Wo dieses Böse als Böses aber benannt wird, da stellt sich die liebevolle Bejahung jedes Menschen der Einsicht, dass unter den Menschen keiner ist, der nicht gefangen wäre in Schuld. Wo diese Einsicht im Bußruf um Vergebung mündet, verliert die Einsicht in die Schuldverhaftung aller das Resignative und wird zur hoffnungstragenden Einsicht, dass Gott uns ein reines Herz zu erschaffen vermag, das froh ist über sein Heil (Ps 51,12.14) und dessen Zunge jubelt über Gottes Gerechtigkeit (V 16).

Liebe Leserinnen und Leser,

auch wenn Ostern erst am Ende des Monats liegt, wünsche ich Ihnen schon heute von Herzen ein frohes und gesegnetes Fest der Auferweckung unseren Herrn Jesus Christus.

Was manchen vielleicht nur eine Debatte unter theologischen Wissenschaftlern zu sein scheint, bewegt in Wirklichkeit innerhalb der Kirche Hauptamtliche wie „einfache Gläubige“. Dabei fällt die Antwort auf die im Hintergrund stehende Frage keineswegs selten, wenn auch ohne allen „theoretischen Ballast“ und mehr aus einem Bauchgefühl heraus, ebenso aus wie die des Berliner evangelischen Systematikers Prof. Norbert Slenczka: Das AT ist kein für uns Christen verbindlicher („normativer“) Bestandteil der Hl. Schrift. In solidester systematischer „Gegenwehr“ nimmt **apl. Prof. Dr. René Buchholz**, Fundamentaltheologe an der Uni Bonn und Referent beim Kath. Bildungswerk Bonn, die Argumentation seines Berliner Kollegen auseinander und zeigt die fatalen Konsequenzen auf, wenn man sich denn vom AT verabschieden will.

In Zeiten zunehmender „Beunruhigung“ im pastoralen Alltag macht **Pfr. Georg Lauscher**, Spiritual im Bistum Aachen, das „Lebenselement“ Kontemplation stark – nicht als Ausstieg aus dem Alltag, sondern als dessen Beseelung. Als Hilfestellung bietet er einen kleinen Kompass kontemplativen Betens.

Überlegungen zu und aus dem Bochumer Kongress „Taufbewusstsein und Leadership“ (Juni 2015) mit dem Fokus partizipativer Kirchenentwicklung stellt der Seelsorgeamtsleiter des Bistums Hildesheim, **Generalvikariatsrat Dr. Christian Hennecke**, vor.

Der Begriff „Spiritualität“ ist im wörtlichen Sinn „in aller Munde“. Ihn nicht aus Sorge vor „Verwässerung“ aufzugeben, sondern ihn im Rahmen des Verständnisses von Seelsorge chancenreich zu nutzen und stark zu machen ist die Absicht des Beitrags von **P. Dr. theol. Franziskus Knoll OP**, Juniorprofessor für Diakonische Theologie und Spiritualität an der Hochschule Vallendar.

Genügend Stoff und Anregung, nachzudenken, meint, Sie wie immer freundlichst grüßend,

Ihr 

Gunther Fleischer

„... eine andere Geschichte von Gott“?

Fundamentaltheologische Bemerkungen zu
Notger Slenczkas Entkanonisierung des Alten
Testaments

„Das „Fremdeln des frommen Bewusstseins“

Es gibt, so scheint es, auch in der Wissenschaft Sprengsätze mit Zeitzünder. 2013 veröffentlichte der Berliner evangelische Systematiker Notger Slenczka im *Marburger Jahrbuch Theologie* einen Aufsatz mit dem Titel *Die Kirche und das Alte Testament*¹. Der Text war von einiger Brisanz, denn Slenczka plädierte dafür, „dass das AT, wie Harnack vorgeschlagen hat, eine kanonische Geltung nicht haben sollte“ (83²). Es dauerte immerhin zwei Jahre, bis er über den Deutschen Koordinierungsrat auch einem breiteren Publikum bekannt wurde und zum Teil heftige Reaktionen provozierte. Vielleicht war Slenczkas Beitrag in der Fülle der Publikationen zunächst untergegangen oder wurde, um Aufsehen zu vermeiden, bewusst ignoriert. Denkbar auch, dass es im einen oder anderen Fall stille Zustimmung gab. Das Alte Testament, so Slenczka, sei ein Buch, das von Juden für Juden verfasst wurde, in seiner Ausrichtung partikular und nur „dem jüdischen Volk Evangelium“ (118), nicht aber der Kirche. Der Text des Alten Testaments kann „in keiner Weise als Zeugnis für Christus bzw. den Glauben der Gemeinde an ihn verstanden werden“, vielmehr „spricht er zu anderen von einem anderen Gott“ (111) und bildet folglich für Juden und Christen auch keine „Klammer der Gemeinsamkeit“ (83). Christen können, anders als Juden, sich im Alten Testament nicht wiedererkennen, und so verwundert das „deutliche Frem-

deln des frommen Bewusstseins“ kaum (119). Es den Juden gleichsam zurückzuerstatten ohne jeden Besitzanspruch, ohne die Präntention, das ‚wahre Israel‘ zu sein³ und damit die Texte der Schriften Israels ‚richtig‘ – nämlich auf Jesus Christus hin – auszulegen, würde das Verhältnis von Christentum und Judentum eher entlasten. Slenczka verarbeitet auf seine Weise den Abschied von der Substitutionstheorie, wie er sich katholisch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Erklärung *Nostra aetate* Nr. 4 und evangelisch im *Rheinischen Synodalbeschluss* von 1980 dokumentierte. Für den jüdisch-christlichen Dialog hätte dies auch den Vorteil, dass nicht gewaltsam nach Gemeinsamkeiten gesucht werden müsste, wo deutliche Differenzen bereits im Verständnis der fundierenden Texte bestehen, während Hochschätzung und Achtung voreinander unabhängig von einer gemeinsamen Textbasis das Gespräch bestimmen können. Die Forschung bleibt auch für Slenczka auf die Geschichte Israels und des Frühjudentums verwiesen, aus der *religionsgeschichtlich* das Christentum hervorging. Aber das Alte Testament „ist nicht Verkündigung von Jesus“, denn „die Christen erfahren Gott ganz zentral in der Person Jesus von Nazareth. Er ist unser Verstehensschlüssel für Gott. Wir erzählen eine andere Geschichte von Gott als das Judentum.“⁴. Kontrovers ist also die *theologische* Relevanz des Alten Testaments: Seine ‚Geschichte von Gott‘, bildete bislang die theologische *Voraussetzung* der christlichen. Gerade unter dieser Rücksicht wurde es Teil des christlichen Kanons – zu Unrecht wie Slenczka meint, der sich der Spannung zur Überlieferung durchaus bewusst ist.

Dieser Traditionsbruch aber hat Tradition. Das Plädoyer, dem Alten Testament, wenn überhaupt, nur einen kanonischen Status zweiter Klasse zuzuerkennen, ist bekanntlich nicht präzedenzlos. Die Reserven gegenüber dem Alten Testament gründen in einer bis in die Alte Kirche zurückreichenden Ambivalenz des Christentums gegenüber seinen frühjüdischen Ursprüngen. Die Absicht, in den Worten Adolf von Harnacks,

hier „reinen Tisch zu machen“⁵, drückte schon im zweiten Jahrhundert Markion von Sinope aus. Sein Name verbindet sich mit der Ablehnung der Heiligen Schriften Israels und einer Zensur der christlichen Überlieferung, die trotz kirchlicher Abwehr als ‚subkutane Rezeptionsgeschichte‘ über das Mittelalter bis in die Moderne reicht. Markion stellte den fremden, ganz anderen Gott, zu dem erst Christus führte, dem Demiurgen gegenüber, der die unrettbar verdorbene Welt schuf. Was demnach in Christus Gestalt gewann, war etwas völlig Neues, das in keinerlei Kontinuität mit den Heiligen Schriften Israels und der materiellen Welt stand. Markion zerschnitt jenes Band, das in den Augen schon der frühen Kirchenväter die allegorische Interpretation der Heiligen Schrift zu den Texten der christlichen Tradition knüpfte. Eine möglichst wörtliche Deutung sollte die Schrift als Offenbarung des Schöpfers und launischen Gottes des Judentums erweisen, die in schroffem Gegensatz steht zu dem von Christus verkündigten fremden Gott und seinem Evangelium der Liebe⁶. Evangelien und Briefe wurden einer Zensur unterzogen, denn nichts sollte mehr an deren frühjüdische Bezüge, die unheilvolle materielle Welt und ihren Schöpfer erinnern⁷.

Nur „nützlich und gut zu lesen“?

Mochte mit der „kanonischen Rettung“ der heiligen Schriften Israels die Kirche über Markion und seine Anhänger gesiegt haben, so ging, wie es in der positiven Wertung Harnacks heißt, „ein Marcionitisches Wetterleuchten durch die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte“⁸. Es gab und gibt auch jenseits heterodoxer Gruppen ein verbreitetes Unbehagen am Alten Testament – Slenczkas „Fremdeln“ – und Reserven, die sich in der Moderne eine wissenschaftliche Basis zu verschaffen trachteten, nachdem die allegorische Auslegung und mit ihr auch das Schema von Verheißung und Erfüllung als Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament unhaltbar wurden. Diese

Reserven artikulierten sich seit dem frühen 19. Jahrhundert – von der Romantik bis zur existentialen Hermeneutik – besonders deutlich bei Theologen wie Friedrich Schleiermacher, Adolf von Harnack, Rudolf Bultmann und eben bei Notger Slenczka, der ausführlich die Auffassungen und Voraussetzungen seiner prominenten Vorläufer analysiert (vgl. 89-100, 106-112). Es wäre gewiss unfair, diese Tendenzen umstandslos zu identifizieren mit der bis in das 19. Jahrhundert zurückreichenden rassistisch und antisemitisch motivierten Entjudaisierung der Bibel, wie sie nach 1933 die „Deutschen Christen“ forderten und umzusetzen versuchten⁹ – teils unter Berufung auf Harnacks „Markion“ und seine von Slenczka heruntergespielte überaus negative Zeichnung des Frühjudentums. Die Diskussion um die Bedeutung des AT von Schleiermacher bis Slenczka wird man aber auch absetzen müssen von der konsequenten Weltverneinung Markions, die in ihrer Radikalität keinen neuzeitlichen Widerhall fand. Nicht der Schöpfer und seine misslungene Welt wie bei Markion, sondern die angeblich auf Israel beschränkte partikuläre Perspektive des Alten Testaments und der Generalverdacht einer Selbst- und Werkgerechtigkeit ließen das Alte Testament als fremd erscheinen. Die sei es idealistische, sei es romantische Basis gerade der avanciertesten Theologie entrückten das Alte Testament dem Verständnis und ließen einen moderaten, von seiner abstrakten Negation der Welt weitgehend gereinigten Markionismus als durchaus modern und mit dem bürgerlich-liberalen Selbstverständnis kompatibel erscheinen. So mutiert Harnacks Markion zum uner-schrockenen, paulinisch inspirierten Reformator, der zu früh die historische Bühne betrat, um seine Mission mit Umsicht und Maß zu erfüllen¹⁰. Ein modernes, von allen Dogmen, Mythen und Irritation gereinigtes liberales Christentum aber kann von Markion lernen und seine Reform den veränderten historischen Bedingungen anpassen und vollenden. Dazu gehören die Konzentration auf die einzigartige, ja revolutionäre

Predigt Jesu, auf die Paulinische Literatur und auf die durch die Reformation vollzogene Korrektur der judaisierenden Regression der Kirche. Die Revolution Jesu fand aus Harnacks Sicht freilich nur im Gemüt statt. Fernab von aller „Gesetzlichkeit“ und in stärkstem Gegensatz zum Judentum seiner Zeit, das nur als dunkle Folie dient, predigte Jesus das Reich Gottes als „die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen“¹¹. Es war die „Verkündigung der Liebe, die nicht richtet, sondern hilft“¹², welche Jesus, Paulus und Markion bei aller Differenz verbindet, das „Wesen des Christentums“ zum Ausdruck bringt und fortschreitend das fromme Bewusstsein bestimmt. Nur solche Texte, welche dies zu leisten vermögen, können für Harnack kanonische Geltung beanspruchen. Harnack zog in seiner Markion-Studie daraus die Konsequenz:

„... das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.“¹³

Notger Slenczka hat diesen Satz Harnacks nicht einfach wiederholt. Harnacks religionsgeschichtliche wie ethische Abwertung des Alten Testaments und des Judentums zur Zeit Jesu konnte schon von Vertretern der zeitgenössischen Judaistik wie Leo Baeck oder Joseph Eschelbacher als historisch unbegründet und methodisch fahrlässig erwiesen werden¹⁴. Aber auch für Slenczka ist das Alte Testament nur „Zeugnis der Vorgeschichte des Christentums, das sich und seinen ihm im Laufe seiner Geschichte durchsichtig gewordenen Wesensgehalt in diesen Texten nicht wiedererkennen kann“ (110). Slenczka führt in seinem Aufsatz nicht wie Harnack einen offenen Diskurs über das „Wesen des Christentums“, aber es wird im Laufe der Lektüre deutlich, dass sich in seiner Deutung das Christentum im Fortgang seiner Geschichte

mehr und mehr als eine neue und andere Religion begreift, so dass die Bibel Israels ihr nichts Grundlegendes mehr mitzuteilen hat. Dies markiert zugleich den letzten Akt einer Trennungsgeschichte von Kirche und Synagoge, Christentum und Judentum, in dem jeder *seine* Heilige Schrift behält, die der jeweiligen Gemeinschaft als Offenbarung gilt; aber die christliche Kirche „ist als solche“, wie Slenczka in Abgrenzung von Luther schreibt, „in den Texten des AT nicht angesprochen“. Es ist, anders als für Luther, die „Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft“ (118), zwar für die Forschung und das historische Selbstbewusstsein der Kirche von Bedeutung, nicht jedoch als Offenbarung in dem Sinne, dass es Christus verkündet. Das Alte Testament ist, wie Slenczka seine These in einem Interview für das *Sonntagsblatt* zusammenfasst, zwar ein Dokument der Offenbarung, bezeugt aber „die Selbstzusage Gottes an Israel beziehungsweise an das heutige Judentum“ und insofern „erst einmal nicht für die Heidenchristen“¹⁵. Damit ist jener Punkt benannt, der Slenczka trotz seines Verzichts auf eine Abwertung des Judentums oder des Alten Testaments als moralisch minderwertig mit seinen Vorläufern verbindet. Waren Luther noch das Buch Esther und die (im evangelischen Kanon „apokryphe“) *Weisheit Salomonis* suspekt, weil sie „udenzen“¹⁶, so gilt dies von Schleiermacher bis Slenczka für das gesamte Alte Testament. Das berühmte Kriterium, das Luther in seiner Vorrede zum Jakobusbrief formulierte, ob nämlich die heiligen Bücher „Christum treiben, oder nicht“¹⁷, ist nach dem Abschied von der Allegorese für das gesamte Alte Testament zum Ausschlusskriterium geworden, mag es wie die ‚Apokryphen‘, um mit Luther zu sprechen, „auch nützlich und gut zu lesen“ sein.¹⁸

Nur „Vorgeschichte des Christuserignisses“?

Die Reserven gegenüber dem Alten Testament, die Slenczka artikuliert, sind kei-

neswegs auf den protestantischen Bereich beschränkt. Gerade reformorientierte katholische Theologen im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils hatten zuweilen Mühe, dem weitaus größeren ersten Teil der christlichen Bibel eine eigene Bedeutung zuzuerkennen. Dies gründet sicher auch in einem bis heute verbreiteten Antinomismus, der die Kritik an bestehenden Verengungen des kanonischen Rechts pauschal auf „das Gesetz“ im Sinne einer Antithese von Recht und Liebe ausdehnt. Aber auch die durchaus begrüßenswerte theologische Bemühung, das Offenbarungstheologische Zentrum des Christentums wieder deutlich sichtbar zu machen und anthropologisch zu vermitteln, führte faktisch dazu, die konstitutive Bedeutung und kanonische Präposition des Alten Testaments zu übersehen. So reduziert sich für Karl Rahner – von seinem transzendentaltheologischen Ansatz her nicht zwingend notwendig – die „ganze biblische Zeit von Abraham bis Christus ... auf die Vorgeschichte des Christuserignisses“; d.h. die „Deutung der alttestamentlichen Heilsgeschichte ist nur von Christus her für uns möglich“¹⁹. In dieser äußersten Zuspitzung wird das „Christuserignis“ zu einem – wenn die kosmologische Metapher gestattet ist – „schwarzen Loch“ der Heilsgeschichte, in dem alles historisch Besondere, die alttestamentlichen Traditionen eingeschlossen, verschwindet. Mit Ausnahme der beachtlichen Anstrengungen von Theologen wie etwa Friedrich-Wilhelm Marquardt oder Josef Wohlmuth spielen das Alte Testament sowie jüdische Auslegungstraditionen in größeren Darstellungen der systematischen Theologie aufgrund einer weitgehend dekontextualisierten Christologie nur eine untergeordnete Rolle. Demgegenüber ist daran zu erinnern, dass für die neutestamentlichen Autoren die Bibel Israels, und zwar nicht nur die griechische Übersetzung der Septuaginta, *die Schrift* darstellt, vor deren Normativität (zumindest als *Gesetz und Propheten*) sich der eigene Anspruch auszuweisen hat, nicht umgekehrt. Es ist also für die Jünger, Slenczkas Formulierung aufgreifend, nicht bloß

„Zeugnis ihrer Gotteserfahrung vor der Begegnung mit Christus“²⁰, sondern bleibendes und verbindliches Dokument der gott-menschlichen Korrelation, die sich in Israel realisiert, aber à la longue über dessen Grenzen hinausweist. „Ohne das Alte Testament“ konstatiert auch die päpstliche Bibelkommission, „wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist. ... Das Neue Testament erkennt die göttliche Autorität der Heiligen Schrift des jüdischen Volkes an und stützt sich auf diese Autorität.“²¹ Sowohl die neutestamentliche Terminologie und Vorstellungswelt als auch das Offenbarungsverständnis bleiben dem Alten Testament verbunden, wobei die kanonische Vorrangstellung der Tora, durch deren Beachtung Gott dem Volk nahe ist und über deren „gerechte Satzungen und Rechtsvorschriften“ (Dtn 4,8) die Völker staunen, nicht prinzipiell in Frage gestellt wird. Die neutestamentlichen Modelle differenzieren lediglich „darin, wie die zu Israel gesagte Tora von nichtjüdischen Glaubenden gelebt werden soll“²². Dieser Befund gilt sowohl für die vielen Themen, die im Neuen Testament *nicht* behandelt werden, da es ja schon Heilige Schriften gibt, als auch für die Hermeneutik. Unverkennbar, dass „die ntl. Schriften“, wie Wohlmuth ausführt, „auch ihrerseits den Charakter einer Kommentierung von ‚Gesetz und Propheten‘ haben, die sie literarisch mit den jüdischen Kommentierungen in Talmud, Mischna und Midrasch vergleichbar machen“²³. Es werden im Neuen Testament nicht nur zentrale Motive und Topoi des Alten Testaments interpretiert – so liest Daniel Boyarin den Johannesprolog als kreativen Midrasch zu Genesis 1²⁴ –, sondern im Licht des Alten Testaments und frühjüdischer Schriften auch die Verkündigung und die Geschichte Jesu. Das Alte Testament (und seine frühjüdische Rezeption) bildet also den anerkannten semantischen Raum und das bleibende Paradigma einer gültigen Objektivation oder Selbstauslegung der aller Konkretion vorausgehenden

den Offenbarung. Sie ist biblisch und systematisch als *Korrelation* zu denken, eine Korrelation allerdings, die nicht etwa als einsames Geschehen zwischen dem Individuum und Gott, sondern von Anfang an im Kontext einer größeren sozialen Einheit verstanden werden muss, im Raum der Geschichte Gestalt gewinnt und als theologischer Kommentar zu dieser Geschichte Schrift wird: als *Geschichtsmidrasch* „Es ist“, schreibt Yosef Hayim Yerushalmi, „als wäre Geschichte zu einem Text geworden, der sich durch eine Hermeneutik auslegen ließ, die sich aus den Grundprämissen des israelitischen Glaubens ganz natürlich und wie von selbst ergab.“²⁵ Wer sich vom Alten Testament verabschiedet, wird auch das Neue Testament kaum übernehmen können, das sich über weite Strecken als eine Sammlung besonderer frühjüdischer Dokumente darstellt – nach Daniel Boyarin „part and parcel of the religion of the People of Israel in the first century A.D.“²⁶. Ein Christentum, das dieses Erbe abstreifte, „hijacked not only the Old Testament but the New Testament as well“²⁷.

Kommentarsammlung zum ersten Gebot

Dieser Befund wäre auch von der systematischen Theologie einzuholen. Sobald nämlich „die Geschichte Israels“, wie für Rudolf Bultmann und Notger Slenczka „vergangen und abgetan“ und „für den christlichen Glauben nicht Offenbarungsgeschichte“ ist²⁸, verflüchtigt sich mit ihr auch die Gestalt Jesu zu einer alle vorherigen Phänomene der Religionsgeschichte – einschließlich derjenigen Israels – absorbierenden *Christus-Idee* mit einer eher zufälligen geschichtlichen Einkleidung, die aber für das „fromme Selbstbewusstsein“ auf einem bestimmten Stand seiner Entwicklung überflüssig wird. Damit verwandelt sich aber der christliche Glaube in eine welt- und geschichtslose Erzählung, in einen Mythos, der in der Tat eine „andere Geschichte von Gott“ ist. Die alttestament-

liche Geschichte von Gott aber bricht im Neuen Testament nicht ab, sondern wird mit eigenen Akzenten fortgeschrieben, die alttestamentlichen Narrative auch *theologisch* voraussetzend. Die Christozentrik des Neuen Testaments ist eine bestimmte, messianisch pointierte Form einer von den Schriften Israels herkommenden *praktischen* Theozentrik, welche die Menschen in ihre Freiheit entlässt. So kann der schon erwähnte Kommentarcharakter des Neuen Testaments noch näher bestimmt werden: Es ist, einschließlich seiner Christologie, ein Konvolut verschiedener Midraschim zum ersten Gebot, das bekanntlich im Alten Testament seine Konturen gewinnt und in den späteren nachexilischen Traditionen seine strikt monotheistische Lesart erhält. Der Verzicht auf das Alte Testament zerstörte die offenbarungstheologische Basis sowohl der Evangelien als auch der Paulinischen Theologie; mehr noch: Das Alte Testament bietet deutlicher konturiert als das Neue Modelle, Schöpfung, alltägliche Praxis, Gesellschaft und nicht zuletzt die sinnliche, somatische Seite unserer Existenz in das Leben mit Gott normativ einzubeziehen. Das Neue Testament brauchte dies nicht alles ausdrücklich zu thematisieren, weil es ja schon einmal formuliert war: in Gesetz und Propheten, die nicht abrogiert, sondern „aufgerichtet“ werden (vgl. Röm 3,31). Nimmt man dies ernst, so folgt daraus eine kopernikanische Wende in der Theologie, dass nämlich „der Bibel Israels nicht nur ein zeitlicher, sondern ein sachlicher, d.h. ein theologischer! Vorrang zukommt“²⁹. Was genau aber mit der Einheit und Einzigkeit Gottes gemeint ist, erschließt sich erst in der fortschreitenden Entfaltung des biblischen Textes, in dem die Geschichte der gott-menschlichen Korrelation – in einer, wie Rahner sagen würde: gelungenen Weise – reflektiert wurde. Diese Reflexion vollzieht sich nicht in einer abstrakten Allgemeinheit, sondern zunächst in der Besonderheit eines Volkes, das sich von Gott konstituiert weiß und schließlich wieder bezieht auf die umliegenden Völker, die Geschichte der Menschen und die Schöp-

fung. Nicht übersehen werden sollte die schon in der Bibel anhebende Rezeptionsgeschichte früherer Traditionen, die keine reine Textgeschichte ist, auch keine rein intertextuelle, sondern vermittelt bleibt zum Lebensprozess der Menschen. Diese *Korrelation* ist für Hermann Cohen „der allgemeinste Sinn der Offenbarung: *daß Gott in Verhältnis tritt zum Menschen*“³⁰. Schon vom biblischen Befund her lässt sich dieses Verhältnis weder als ein symmetrisches begreifen – die Initiative geht von Gott aus und Er bleibt inmitten dieser Korrelation zugleich der ganz Andere³¹ – noch wird das jeweilige Selbst- und Gottesbild der Menschen einfach bestätigt, sondern fortschreitend kritisiert und verändert. Die ‚inhaltliche Füllung‘ des Gottesbegriffs, das, was in der jüdischen, christlichen und islamischen Denktradition als Gottes ‚Eigenschaften‘ Gegenstand heftiger Kontroversen war, erweist sich eher als Gesamtheit der geschichtlichen Bestimmungen einer komplizierten gott-menschlichen Relation. Diese Bestimmungen aber dürfen nicht umstandslos mit denjenigen Gottes identifiziert werden. „Was das Wort ‚Gott‘ bedeutet“, schreibt Hans-Joachim Höhn, „erweist sich in besonderen ‚Umstandsbestimmungen‘ des Daseins“³². Die *narrativen* wie *normativen* Elemente der Thora als Ergebnisse der Reflexion, Konkretisierung und Bewahrheitung dieser Beziehung wenden sich – hier ist Slenczka zuzustimmen – zunächst an Israel respektive an jüdische Leser- bzw. Hörer/innen (118). Entscheidend ist jedoch, dass schon in den Schöpfungsnarrativen am Anfang der Thora, im Noach-Bund und der prophetischen Verkündigung sich der Horizont der Texte weitet, ohne die besondere Bedeutung Israels zu vernachlässigen. Israels Gott ist zugleich Schöpfer, Richter, Herr der Geschichte, aber nicht der Hegelsche Weltgeist, der die Volksgesister als Kollektiv-Individuen in seinen Dienst nimmt, und, nachdem ein jeder seine Aufgabe in der Geschichte erfüllt hat, sich eines anderen Volkes bedient. Slenczkas Antithese von universal und partikular übersieht, dass nur im Besonderen

Universalität Gestalt gewinnt, stellvertretend für ein Ganzes, das als dieses – übrigens auch post Christum natum – noch gar nicht existiert. „Israel soll“, wie Martin Buber zurecht betont, „mit der Verwirklichung der Gerechtigkeit und Liebe Gottes auf Erden *beginnen*, es ist ‚der Anfang seiner Ernte.‘“³³ Und dieses Besondere ist nicht etwa bloßes Material, das schließlich verbraucht beiseite geworfen wird, sondern zeitigt etwas Bleibendes. Die den profanen politischen Relationen entnommene Idee des Bundes verpflichtet nicht nur die Menschen; auch Gott geht eine Selbstverpflichtung ein, die durch kein menschliches Fehlverhalten oder göttliche Capricen prinzipiell infrage gestellt wird. Die diesem Bund zugrunde gelegte Treue und Gerechtigkeit Gottes wird sogar zur Berufungsinstanz gegen Gott.

In der besonderen Korrelation zwischen Gott und Israel wird also etwas sichtbar und historische Realität, das auch für die Völker nicht nur von vorläufiger Bedeutung ist. Zu denken ist vorab an die besondere Bedeutung einer Gerechtigkeit, die von Schleiermachers „Gefühl des Unendlichen“³⁴ wieder zum Endlichen zurückführt und Verbindlichkeit einfordert. Kaum zufällig reicht eine herrschaftskritische und ‚subversive‘ Rezeptionsgeschichte des Alten Testaments bis zur Bürgerrechtsbewegung in den USA und zur Theologie der Befreiung. Man mag mit Slenczka zweifeln, ob die Völker durch Christus in den Bund Gottes mit Israel *hineingenommen* werden (117); aber sie haben *Anteil* an der durch ihn gesetzten und über sich selbst hinausweisenden Wirklichkeit: Das hier Realisierte bleibt zwar dem besonderen Charakter Israels treu, erhält jedoch, wie schon das Motiv der Völkerwallfahrt zum Zion zeigt (Jes 2,2-4 u.ö.), eine universale Perspektive. Darum ist nicht in erster Linie zu unterscheiden zwischen Passagen, die explizit nur Israel gelten und solchen, die sich an die Völker richten; vielmehr ist genau in dem, was in der Partikularität Gestalt gewinnt, *monadologisch* das Ganze enthalten als Fragment oder Versprechen, das sich zeitlich wie räumlich transzen-

diert. Es bleibt aber die Frage nach dem unerfüllten Überschuss dieses Fragments; wie genau die Universalität und Partikularität im Reich Gottes realisiert und vollendet sein werden. Hier gehen nach 70 schon in der formativen Phase rabbinisches Judentum und Christentum verschiedene Wege: Bedarf es nochmals einer Verdichtung auf eine Person hin, in der stellvertretend die gott-menschliche Korrelation vollendet und proleptisch auch für Israel und die gesamte Völkerwelt realisiert ist oder scheidet die Behauptung einer solchen Realisierung an der Härte der unerlösten Wirklichkeit, die nichts von dem, was angeblich angebrochen sei, erkennen lässt? Aber noch diese bis heute nicht bedendete Kontroverse hat das Alte Testament zur normativen Grundlage. Wer sich von dieser Textsammlung im Sinne eines Marcionismus ‚light‘ verabschiedet, ist mithin genötigt, das Christentum auf völlig anderer Basis neu zu erfinden. Slenczkas Christusgestalt, die er gegen das Alte Testament ausspielt, ist sein Messias, schwerlich aber derjenige der neutestamentlichen Autoren.

Anmerkungen:

- ¹ Notger Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: Marburger Jahrbuch Theologie XXV (2013), 83-119. Zitate werden im fortlaufenden Text und in den Fußnoten mit Seitenzahl belegt. Die Diskussion der Thesen, die auch fakultätsintern heftig verlief, ist teilweise dokumentiert auf der Homepage von Notger Slenczka: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT> (letzter Zugriff: 5. Oktober 2015); vgl. auch den Artikel Micha Brumliks: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/22056> (letzter Zugriff: 8. Oktober 2015).
- ² In einem Beitrag für das *Sonntagsblatt* vom 7. Juni 2015 (23/2015: Neuer Sinn durch Begegnung mit Christus) schwächt Slenczka sein Plädoyer für eine Entkanonisierung des AT ab: Wohl gehöre es in den Kanon – „aber als Zeugnis einer vorchrist-

lichen Gotteserfahrung, die durch das Wort von Jesus Christus, das wir im Neuen Testament hören, neu bestimmt wird“. Der Link zum Artikel im *Sonntagsblatt*: http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2015_23_20_01.htm (letzter Zugriff: 7. Oktober 2015).

- ³ So schon Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon, XI,1 (PG 6, 497) und XI,5 (PG 6, 500); deutsche Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter Reihe I, Band 33. Kempten-München 1917, 16 und 17.
- ⁴ Slenczka in *Christ und Welt* vom 30. April 2015: <http://www.christundwelt.de/detail/artikel/das-alte-testament-verkuendigt-nicht-jesus/> (letzter Zugriff: 21. August 2015).
- ⁵ Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig ²1924 (=Darmstadt 1996), 222. Zur Biographie Markions vgl. ebd., 21-35.
- ⁶ Adolf von Harnack, Dogmengeschichte. Tübingen ⁵1914, 73.
- ⁷ Vgl. Harnack, Marcion, 1-21; ders., Dogmengeschichte, 72-76 (§14); zu Harnack vgl. Frank Surall, Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy. Gütersloh 2003, 73-158; Wolfram Kinzig, Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierenden Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Steward Chamberlain. Leipzig 2004; Frank Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel. Gütersloh 2011, ²2015, 31-34.
- ⁸ Harnack, Marcion, 233.
- ⁹ Zur Glaubensbewegung Deutscher Christen vgl. ausführlich Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton (NJ)-Oxford 2008.
- ¹⁰ Vgl. Harnack, Marcion, 215ff; vgl. Auch Kinzig, Harnack (Anm. 9), 88f.
- ¹¹ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Leipzig 1900, Neudruck, hrsg. von Claus-Dieter Osthöener, Tübingen 2005, 36/40.
- ¹² Harnack, Marcion, 232.
- ¹³ Harnack, Marcion, 217; im Original gesperrt. Zu Harnacks Entkanonisierungsthese vgl. Kinzig, Harnack, 85-102; Wohlmuth, Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum. Paderborn u.a. 2002, 126-129; Surall, Juden und Christen; René Buchholz, „zu diesem Kanon darf das AT nicht gestellt werden“. Marginalien zu einer These Harnacks, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 131 (2009), 26-46; Slenczka, 89-95.

- ¹⁴ Leo Baeck, Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums, in: MGWJ 45 (1901), 97-120; Joseph Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien. Berlin 1905/1908; vgl. auch Kinzig, Harnack, 178-182; Buchholz, „zu diesem Kanon darf das AT nicht gestellt werden“, 31-33.
- ¹⁵ http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2015_23_20_01.htm, letzter Zugriff: 7. Oktober 2015).
- ¹⁶ Vgl. Bornkamm (Hrsg.), Luthers Bibelvorreden, 151.
- ¹⁷ Bornkamm (Hrsg.), Luthers Bibelvorreden, 216; nach WA DB 7, 384.
- ¹⁸ Vgl. Bornkamm (Hrsg.), Luthers Bibelvorreden, 154.
- ¹⁹ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg-Basel-Wien 1976, 169 und 171.
- ²⁰ Notger Slenzka, Neuer Sinn durch Begegnung mit Christus, in Sonntagsblatt: http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2015_23_20_01.htm (letzter Zugriff: 8. Oktober 2015).
- ²¹ Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. VAP 152, (Bonn 2001), Nr. 84. Zu diesem wichtigen, leider von der systematischen Theologie zu wenig beachteten Dokument vgl. Chr. Dohmen (Hrsg.), In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (Stuttgart 2003); ferner Christoph Dohmen/Günter Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Studienbücher Theologie, Band I,2 (Stuttgart-Berlin-Köln 1996), bes. 133-158. Zur exegetischen und systematischen Bedeutung der ganzen Bibel als Fundament der Theologie vgl. Karl Lehmann/Ralf Rothebusch (Hrsg.), Gotteswort im Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266). Freiburg-Basel-Wien 2014; bes. 107-327.
- ²² Crüsemann, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen, 222.
- ²³ Wohlmuth, Die Tora spricht die Sprache der Menschen, 132 (These 4).
- ²⁴ Vgl. Daniel Boyarin, Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity. Philadelphia 2004, 89-111; ders., Logos, a Jewish Word. John's Prologue as Midrash, in: A.-J. Levine/M. Z. Brettler (eds.), The Jewish Annotated New Testament (Oxford-New York 2011), 546-549.
- ²⁵ Yosef Hayim Yerushalmi, Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte. Übersetzt von Wolfgang Heuss und Bruni Röhm. Berlin 1993, 92.
- ²⁶ Daniel Boyarin, The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ (New York) 2012, 22.
- ²⁷ Ebd., 157.
- ²⁸ Rudolf Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Band 1. Tübingen 1980, 313-336, hier: 333 und 334.
- ²⁹ Dohmen/Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, 154; vgl. Erich Zenger, Der Pentateuch als Tora und als Kanon, in: ders. (Hrsg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10). Freiburg-Basel-Wien 1996, 5-34.
- ³⁰ Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt/M. 1929, 82f.
- ³¹ Vgl. auch Hans-Joachim Höhn, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg, 2011, 129-139.
- ³² Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur. Würzburg 2008, 66f.; ders. Gott – Offenbarung – Heilswege, 109-149.
- ³³ Martin Buber, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Gerlingen 1992, 165 vgl. auch Leo Baeck und Michael Holzman in Die Lehren des Judentums, hrsg. vom Verband der deutschen Juden, Band II. Leipzig 1929 = München 1999, 177-191, 259-275.
- ³⁴ Schleiermacher, Über die Religion, 51.

Kleiner Kompass kontemplativen Betens

1. Kontemplation als Grundhaltung

Zu den hauptberuflichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern im Bistum Aachen sagte Bischof Heinrich Mussinghoff einmal: „Uns allen passiert es manchmal, dass wir Organisation und Verwaltung auf der einen Seite und Theologie und Spiritualität auf der anderen Seite einander wie Gegensätze gegenüberstellen. Doch so wie geistliches Leben einer gewissen Struktur und Selbstdisziplin bedarf, so bedarf unser Organisieren und Verwalten eines treu gelebten geistlichen Lebens und einer geerdeten Theologie. „Es gibt eine Zeit für Organisation, und es gibt eine Zeit für Meditation.“ So bringt es der jüdische Religionsphilosoph Abraham Joshua Heschel auf den Punkt.

Meditation, Gebet und Gottesdienst tragen ihre Früchte im alltäglichen Tun: ob wir am Schreibtisch sitzen, eine Sitzung leiten, ob wir Kranke besuchen, Kinder zur Erstkommunion führen oder Menschen auf der Straße begegnen. Umgekehrt wird gerade unser alltägliches Leben und Arbeiten zum „Brennstoff“ für unser Beten und theologisches Nachdenken werden.

Mir scheint, auch uns gilt die Mahnung, die das 2. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ (Nr. 43) ausspricht: „Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen konstruieren. Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben, gehört

zu den schweren Verirrungen unserer Zeit.“ „Ich bin überzeugt: unser pastorales Planen und Organisieren bedarf mehr denn je einer geistlichen und theologischen Beseelung!“¹

Wer sich in die geistliche Theologie der letzten Jahrzehnte vertieft, dem begegnet immer wieder die prophetische Mahnung an die hochaktiven Zeitgenossen, eine kontemplative Grundhaltung einzuüben. Ohne diese Grundhaltung sei der kurzgetaktete Alltag nicht geistlich zu bestehen. Dieser immer wiederkehrende Aufruf trifft insbesondere die in der Seelsorge Tätigen. Kontemplation und Mystik scheinen jedoch den meisten Seelsorgenden bislang fremd, mitunter sogar verdächtig zu sein. Weder das Studium der Theologie noch die praktische Ausbildung brachte sie mit dieser grundlegenden Glaubenstradition in Berührung. Man gewinnt den Eindruck, hier auf ein theologisches und geistliches Tabu zu stoßen.

Bevor ich einen provisorischen „Kompass kontemplativen Betens“ vorstelle, sollen exemplarisch drei prophetische Stimmen, zwei christliche und eine jüdische, zur brennenden Aktualität unseres Themas zu Wort kommen.

2. Drei prophetische Stimmen

Karl Rahner

„In unserer Zeit sind wir als Christen und als Seelsorgende nach *unserem* Glauben gefragt. Nach unserem eigenen. Denn nur darin ist der ganze Mensch da und unmittelbar vor Gott. Der Glaube der Seelsorgenden von heute ist der Glaube des betenden, man könnte fast sagen des mystisch kontemplativen Seelsorgers, oder er ist nicht. Dieses Gebet ist heute gewiss nicht möglich als privater Luxus einer pietistisch schönen Seele. Es muss uns vielmehr erpresst werden von der grausamen Härte des Lebens in seiner Tat und in seiner Qual. Aber der Seelsorger muss der betende Seelsorger

sein, wenn er der Glaubende und der Bote des Glaubens sein will.“²

Henri Nouwen

„Wenn es eine Übung gibt, deren der Seelsorger der Zukunft bedarf, dann ist es die Übung des kontemplativen Gebets. Die Übung des kontemplativen Gebets kann uns davor bewahren, ständig von einer dringenden Sache zur nächsten weitergezerrt zu werden und Fremdlinge für unser eigenes und das Herz Gottes zu werden. Das kontemplative Gebet hilft uns, bei uns selber daheim zu bleiben, im Boden verwurzelt und im Wesentlichen geborgen zu sein, auch wenn wir uns von Ort zu Ort bewegen. Das kontemplative Gebet vertieft in uns das Wissen, dass wir bereits frei sind, dass wir bereits einen Wohnort gefunden haben, dass wir bereits Gott gehören, auch wenn alles und jeder um uns herum uns vom Gegenteil zu überzeugen versucht. Die entscheidende Frage lautet: Sind die Seelsorger der Zukunft wirklich Männer und Frauen Gottes, Menschen mit der brennenden Sehnsucht, in Gottes Gegenwart zu leben, auf seine Stimme zu hören?“³

Abraham Joshua Heschel

„Die Präsenz Gottes ist eine königliche Hoffnung, man muss sie fühlen und, wenn man sie verloren hat, wiedergewinnen. Die Zeit ist die Gegenwart Gottes in der Welt. Jeden Augenblick geschieht Seine lautlose Ankunft, und des Menschen Aufgabe ist es, präsent zu sein. Gottes Gegenwart wird erlebt in Augenblicken, in denen Gott nicht allein ist, in denen wir versuchen, in Seiner Gegenwart zu stehen. Die Bestimmung des Menschen ist, Partner Gottes zu sein.“⁴

3. Kleiner Kompass kontemplativen Betens

Der folgende „Kleine Kompass kontemplativen Betens“ will eine einfache, lebensnahe Einladung in diese Gebets- und Lebenshaltung sein:

Es beginnt damit, je jetzt umzukehren zur eigenen Kleinheit und Begrenztheit, zur eigenen Wirklichkeit: Ich kehre ein in die konkrete Wahrheit meines Lebens. Ich bin in meiner Haut zuhause. Dort wartet auf mich der, den ich suche. Paulus rüttelt uns wach: „Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt?“ (1 Kor 6,19) Vom Hl. Benedikt schreibt Papst Gregor der Große: „Er wohnte ganz bei sich selbst.“

Ich nehme wahr, wie ich da bin. Ich lasse ehrlich zu, was in mir ist. Was es auch sei. Sich-Selbst-Erkennen ist in der geistlichen Tradition zutiefst verbunden mit der Möglichkeit des Gott-Erkennens. Ohne das Erfahren und Erkennen meiner selbst entwickelt sich kein Gespür für die Gegenwart Gottes.

Wenn ich aus der Zerstreuung heimkehre ins Hier und Jetzt, stoße ich in mir selbst meist nicht auf die ersehnte Ruhe und Festigkeit. Ich bemerke meinen unruhigen Geist, Gedanken, die wie herrenlose Hunde herumstreunen, alles und jedes beschnuppern und sich von äußeren Reizen leiten und von inneren Stimmungen bestimmen lassen.

Es kann mich in die Wahrheit über mich selbst, also in die Demut führen, wenn ich daraufhin meine Gedanken beobachte: Wie lieblos schaue ich auf mich selbst und auf andere – oft kaum bewusst und kaum bemerkt? (Meine Gegner sitzen meist in mir selbst: der Entwerfer, der Antreiber, der Weggucker, der Schönredner etc.) Gerade aufgrund von Verletzungen, Enttäuschungen, Erwartungsdruck und Sorgen kann er sich in Endlosschleifen an anderen abarbeiten. Aber ich halte mich nicht daran auf, andere anzuklagen. Ich pfeife meine

Gedanken zurück an meine Seite. Dann tu ich, was ich tun kann. Und die Welt und die Kirche, die ich bin, werden sich wandeln.

Ärgernis geben – das tue ich immer wieder, wissend oder unwissend. Das liegt nicht in meiner Macht. Aber Ärgernis nehmen an anderen und mich darin festbeißen oder nicht – das liegt in meiner Macht.

Wenn mich der Überdruß plagt, harre ich aus. Ich tue, was zu tun ist – in der Liebe, die mir jetzt möglich ist. Ich handle besonnen, das heißt mit meinen Sinnen, entsprechend meiner Kraft. Denn Gott redet mit mir in meinem Alltag durch meinen Alltag. Durch alles, was mir widerfährt, will Er mir etwas sagen – und ich will Ihm antworten.

Habe ich mich so vor Gott möglichst ehrlich wahrgenommen, lasse ich mich auf Ihn hin los, in den geheimnisvollen Grund meines Lebens hinein. Ich gewinne Distanz zu meinen Gedanken und Gefühlen, die mich umtreiben. Ich bin nicht meine Angst, Trauer, Wut, Lust, Verletzung etc. Ich habe Angst, Wut etc. Die Psychologie spricht von Des-Identifikation. Habe ich mich ehrlich vor Gott zugelassen und mich auf Ihn hin losgelassen, bin ich frei, mich auf Ihn einzulassen. „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es gewinnen“, lehrt Jesus. Beten ist: mich zulassen – mich loslassen – mich einlassen in Gottes Grund, um von Ihm her neu auferweckt und ausgesandt zu werden. (Wenn ein bestimmter Gedanke, ein bestimmtes Gefühl sich auf diese Weise nicht löst, suche ich das Gespräch mit einem Freund, einer Freundin, einem geistlichen Begleiter oder Therapeuten.)

Ich bin in Armut und Einfalt vor Gott da. „Selig, die arm sind vor Gott.“ (Mt 5,3) Von diesem Aus-mir-selbst-heraus-nichts-Sein vor Gott werde ich dankbar für alles, was ist. Vom Nullpunkt her empfangen mich selbst als mir von Gott gegeben. Alles empfangen als Gabe und Aufgabe, sogar das Schwere und Quere.

Als Gott den Menschen schuf, hauchte Er ihm Seinen Atem, Seinen Geist ein – jetzt atmen alle von Ihm! „Atme in mir, Heiliger Geist!“ betete Augustinus. Gottes Atem

atmet in mir. Ich vertraue mich Seinem Rhythmus an. Er trägt und bewegt mich. Ich lasse Ihn in mir atmen. Wenn ich bete, wird mein Ich ruhiger und stiller, damit Er wirken kann. „So nimmt sich der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber jedoch tritt für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können.“ (Röm 8,26)

Ich versenke mich. Denn: „Gott ist mir innerlicher als mein Innerstes.“ (Augustinus) Ich überschreite mich. Denn: „Gott ist höher als mein Höchstes.“ (Augustinus) Also: Ich versenke mich, um mich zu überschreiten; und ich überschreite mich, um mich wieder tiefer zu versenken; usf.

Wenn ich nicht mehr beten kann, tritt mein Beten in eine entscheidende Phase! Ich muss das schützende „Schuhwerk“ meines Wollens und Könnens, mit dem ich bisher meine Fortschritte machte, ablegen. Ich betrete nun „heiligen Boden“ (Ex 3,5). Nackt. Ohne alles. Das kann in mir ein Gefühl von Einsamkeit und Angst auslösen. Fluchtgedanken kommen. Doch: Wenn ich mich mit Gott meiner Nichtigkeit erbarme, stehe ich anders auf – mit leeren Händen und ganz erfüllt.

Mose erfuhr in seinem Alltag die brennende Gegenwart Gottes in einem dürrer Dornengestrüpp. Mehr brauchte Gott nicht, um sich ihm zu offenbaren. Gott braucht nicht mehr als das oft dürre Dornengestrüpp meiner Gefühle und Gedanken. Aber das braucht Er. Das will ich Ihm hinhalten und anvertrauen!

Wenn ich zu Gott bete, bete ich immer schon in Gott und in mir betet Gott. Ich bete in der Gegenwart des drei-einen Gottes. Bildlich gesprochen: der Vater im Rücken – der Sohn im Gegenüber – der Geist in mir. Dieses Bild kann mir bei der geistlichen Selbstkorrektur helfen: Wo liegt mein Schwerpunkt? Wo mein Schwachpunkt? Trifft die „Geistvergessenheit“, die Theologen der westlichen Kirche attestieren, auch auf mich zu?

Ich werde in eine unendliche Geschichte der Liebe hineingezogen. Von Mutterleib

an (Ps 22,11), ja von Ewigkeit her (Eph 1,4-5) bin ich von Gott geliebt. Er liebt mich immer zuerst. Mein Beten ist meine Antwort: „Ich liebe Dich auch!“

Ich halte meine Berufung heilig. Ich will nichts und niemand Macht über mich gewinnen lassen, auch nicht mein enges Ich.

Von entscheidender Bedeutung für mein Beten ist meine konkrete Lebensgestaltung: wie viel ich arbeite und ausruhe, wie viel und was ich esse und trinke, wie viel ich fernsehe, Radio oder Musik höre, wie viel und was ich lese, wie sehr ich mich in fruchtlosen Gedanken und Gesprächen an anderen (in der Kirche z.B.) abarbeite, und so der dringend notwendigen Arbeit an mir selbst ausweiche Ich übe mich in der Unterscheidung, wann was in welchem Maß dran ist. „Herr, ordne meine Tage in Deinem Frieden!“ (1. Hochgebet)

Die größte Versuchung beim Beten ist das Kreisen um sich selbst! Wenn ich ins Dösen und Träumen abgleite, hole ich mich in die Gegenwart zurück. Ich erlaube mir, leiblich, seelisch, geistig gegenwärtig zu sein in Gottes Gegenwart!

Indem ich mich betend Gott anvertraue und mich von Ihm wandeln lasse, wandelt sich die Welt, die ich bin, und verwandelt Er durch mich die Welt.

Auch wenn ich alleine bete, stehe ich nicht allein vor Gott: Ich stehe vor Ihm und in Ihm in einer übergroßen Gemeinschaft: meine Nächsten, meine Gemeinde(n), die Gemeinschaft der Heiligen und Verstorbenen, die ganze Menschheit.

Als einer stehe ich vor dem Einen. Als einer von allen lebe ich im drei-einen Gott. Ob ich wirklich mit „liebender Aufmerksamkeit“ (Johannes vom Kreuz) in Gott bin, kann ich daran überprüfen, ob ich den Menschen mit „liebender Aufmerksamkeit“ begegne. Das Maß meiner Gottesliebe erkenne ich an dem Maß meiner Menschenliebe, dem Maß meiner Selbst- und Nächstenliebe. Mein Beten ist: freier werden von mir selbst zu mir selbst – für andere und für das, was jetzt zu sein und zu tun ist. Mein Beten ist: dienen – Gott und den Menschen.

Wenn ich mich schließlich abends dem Schlaf überlasse, überlasse ich mich darin Gott. Ich lege mich hin wie zum Gebet, zum Gebet des Mich-Lassens und meiner Hingabe an Ihn. Herr allein ist Gott. Der aber ist die Liebe des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes – in mir und durch mich hindurch und unendlich weit über mich hinaus.

Dies sind nur einige Anregungen, meinen Alltag mit Gott zu verbinden. Wenn ich diese Verbindung auch xmal am Tag verliere – das ist normal! –, kehre ich gleich wieder in sie zurück. So wird mein Alltag mein Gebetsraum, mein Gotteshaus. Und der Ort, wo ich gerade bin, wird heiliger Boden.

4. Zukunft der Seelsorge

Die hauptberuflich in der Pastoral Tätigen drohen immer mehr zu Funktionären und Kirchenbeamten zu werden. So erleben sie sich oft selbst. So werden sie zunehmend von den Gemeinden erlebt. Diejenigen, denen besonders an der Seelsorge liegt, scheinen mehr und mehr in kategoriale Bereiche (wie Krankenhaus, Beratungsarbeit, Gefängnis, Geistliche Begleitung, Exerzitenarbeit etc.) auszuwandern. Werden die großen „Seelsorge-Einheiten“ bald zwar strukturell versorgt, aber seelsorglich verkümmert sein? Können geeignete ehrenamtlich Engagierte für die Seelsorge in den großen Räumen gewonnen und befähigt werden?

Wie können sich die hauptberuflich in der Pastoral Tätigen selbst unterstützen, dass sie Seelsorgende bleiben bzw. doch noch werden? Durchaus in Schwachheit, in schöpferischer, weil angenommener Schwachheit. Dazu könnte der „Kleine Kompass“ ein Anstoß sein. Er setzt natürlich voraus, dass ich mich nicht an „den Anderen“ in den Gemeinden, im Kollegenkreis und in der Bistumsleitung abarbeite, sondern anfangs, umzukehren und an mir selbst zu arbeiten. Niemand ist für mein daniederliegendes inneres Leben verant-

wortlich – nur ich selbst! Ich unterstütze mich durch eine beständige und sanfte Selbstdisziplin, durch eine Treue zu festen Gebetszeiten auch in trockenen Phasen sowie durch eine Kultur regelmäßiger geistlicher Begleitung und echter Exerzitien.

Dabei geht es um viel mehr als nur um mich selbst! Es geht um die Zukunft der Seelsorge. Eine Kirche ohne Zeit und Raum für die Seelsorge – kann sie noch die Kirche Jesu Christi sein? Hier wird ein Notstand deutlich, den Henri Nouwen schon vor Jahrzehnten kommen sah: „Wir brauchen dringend Christen, die alles daran setzen, ihr Gespür für Gottes Gegenwart in ihrem Leben und auch im Leben anderer zu entwickeln, und die dadurch ihren Mitmenschen zum vollen Bewusstsein ihrer selbst und ihrer Freiheit verhelfen. Wir brauchen dringend Seelsorger im tiefsten Sinn des Wortes, die ihr Leben für ihre Freunde hingeben; die ihnen helfen, die konstruktiven von den destruktiven Geistern zu unterscheiden; die sie freisetzen für die Entdeckung von Gottes lebenspendendem Geist mitten in dieser krankmachenden Welt. Wir brauchen dringend Schwache, deren Schwäche schöpferische Kraft entwickelt.“⁵

Anmerkungen:

- ¹ Bischof Heinrich Mussinghoff in zwei Vorträgen im Rahmen der Regionalen Bischofsgespräche im Frühjahr 2013.
- ² Karl Rahner, Knechte Christi, in: Sämtliche Werke, Bd. 20. Freiburg 2010, 43. Ich habe mir erlaubt, in diesem Zitat „Priester“ durch „Seelsorger“ bzw. „Seelsorgende“ zu ersetzen, um alle Männer und Frauen in der Seelsorge einzubeziehen.
- ³ Henri Nouwen, Seelsorge, die aus dem Herzen kommt. Freiburg ⁴1990, 30–31.
- ⁴ Abraham Joshua Heschel, Gott sucht den Menschen. Neukirchen-Vluyn ⁵2000, 241.
- ⁵ Henri Nouwen, Schöpferische Seelsorge. Freiburg 1989, 170.

Christian Hennecke

Kirchenentwicklung im Kraftfeld von Taufpartizipation und Leadership

Lernerfahrungen des Bochumer Kongresses¹

Was haben wir gelernt? Nach einer Taugung eine solche Frage zu stellen, das ist mutig. Wir haben alle Neues erfahren – aber wir wissen, dass Lernprozesse nicht zu verwechseln sind mit dem langsamen Prozess, der dann erst beginnt. Das beginnt zumal dann, wenn es um mehr als Wissen geht. Und hier geht es um mehr als Wissen – es geht um einen Paradigmenwechsel, um einen sehr radikalen Kulturwechsel. Ein neues Kapitel der Kirchenentwicklung wird aufgeschlagen, und endlich dürfen wir nicht nur in diesem Buch lesen, das seit dem II. Vatikanischen Konzil geschrieben wird, sondern auch mitschreiben ... Wie Karl Rahner seinerzeit schon weitsichtig beschrieb, war das II. Vatikanische Konzil auch ein erster Ausdruck einer katholischen Wende der katholischen Kirche: Sie wurde nun wirklich Weltkirche, nicht mehr nur eine europäisch geprägte Missionskirche. Wer die kirchliche Entwicklung nach dem Konzil verfolgt und vor Ort in Asien, Lateinamerika und Afrika erfährt, wie hier Ortskirchen kontextuell entwickelt worden sind, der kann nur erstaunt registrieren, wie engagiert und mit Weitblick hier Entdeckungen des II. Vatikanums zu einer Kirchenentwicklung führten, die jeweils sehr kontextuell und inkulturiert und also sehr verschieden und vielfältig eine echte Erneuerung des Kirchenverständnisses ermöglichten: die kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika, der Prozess der

Entwicklung von „small christian communities“ in Südafrika oder die pastorale Entwicklung der asiatischen Kirchen – sie alle bezeugen eine ungeheure Konsonanz und zugleich eine veritable Rezeption konziliarer Prophetie. Anders als im katholischen Europa und eben auch im deutschsprachigen Raum ging es in der katholischen Weltkirche nicht um den Erhalt einer milieukirchlichen Kirchnerfahrung der Versorgungskirche, die ihre letzte Blüte in der Gemeindeftheologie der 70er Jahre erfuhr und deren prägende Kraft in den Herzen der Christen bis heute zu Bewahrungsstrategien führt.

Die Neuentdeckung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften, die sendungs- und lebensraumorientierte Ausrichtung örtlicher Gemeinden, die starke Charismenorientierung und die Zurüstung und Begleitung Getaufter zu lokalen Teams, die Dienste und Verantwortung vor Ort wahrnehmen, die spirituelle Erneuerung durch die vielen Wege eines existenziellen Zugangs zur Schrift – alle diese Merkmale einer neuen und wachsenden Kirchenkultur beschreiben eine Abkehr von der letztlich bevormundenden Versorgungskirche, die im europäischen Kontext neoliberal zu einer Dienstleistungskirche umgerechtfertigt wurde. Bis heute übrigens. Wo aber diese neue Kirchenkultur sich Bahn brach, da führte sie spontan und natürlich zur Bildung lokaler Gemeinschaftsformen.

Eine katholische Entwicklung

Noch interessanter wird es dann, wenn man die Umbruchserfahrungen europäischer Kirchen verfolgt. Man denke an die Erfahrungen der „communautés locales“ in Frankreich (Erzbistum Poitiers) und auch an die anglikanische Aufbruchsbewegung der „fresh expressions of church“: Immer findet sich hier – wie ein Wasserzeichen – eine neue Kultur der Beteiligung aufgrund der Taufe. Und sie führt zu einer tiefgreifenden Veränderung ehemals fester Strukturen

und zur Umformatierung eines Verstehens der Kirche als ganzer und der Dienste in ihr. Erstaunlich ist dabei, welche Kreativität hier ausbricht, zu bedenken ist aber auch, dass von nun an Kirche nicht mehr eine „feste Burg“ ist, sondern ein „Fluss“ – liquider, fragiler, provisorischer...

Wichtig bleibt: Diese katholische Entwicklung trifft nicht nur die katholische Kirche, sondern ist im wahrsten Sinne katholisch. Auch die evangelischen Freikirchen, die Landeskirchen, die anderen Konfessionen und Denominationen erzählen die Geschichte eines Paradigmenwechsels, der grundlegender kaum gedacht werden kann. Es geht um eine radikale Theologie des Volkes Gottes – mit allen Konsequenzen und Herausforderungen.

Noch mehr: Interessante Entwicklungen in der Zivilgesellschaft, man denke an Erkenntnisse des Community organizing, an Protagonisten wie den Hirnforscher Gerald Hüther oder den Psychologen Klaus Dörner, beschreiben ähnliche Entwicklungen. Wer also diese Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums deuten wollte, der ist mit einer Evidenz konfrontiert, die wir in unserem Kontext der deutschen Kirche längst nicht eingeholt haben – weder theologisch noch spirituell und schon gar nicht praktisch.

Denn noch immer, wenn auch immer weniger, ist das Leitbild der Veränderung der Erhalt pastoraler Gewohnheiten. Darüber täuschen Pastoralpläne deutscher Diözesen nicht hinweg. Und immer noch wird Kirchenentwicklung als Strukturentwicklung missverstanden.

Auf diesem Hintergrund gilt es, die Erfahrungen der weltkirchlichen Brüder und Schwestern tiefer wahrzunehmen, und jene Umkehr auf den Weg zu bringen, zu der Geist seine Kirche auch hier in Deutschland bewegen will. Und in der Tat – er gibt sich alle Mühe und macht sehr deutlich, dass weniger Geld und weniger Priester

und Hauptberufliche die Chance zu jener pastoralen Bekehrung bieten, die überfällig dran ist. Daraus wächst eine wichtige Agenda, die in einigen Strichen skizziert werden kann.

Taufe als Ursprung verstehen

Gewiss, Taufe ist ein Ereignis, ein wichtiges Ereignis für Kind, Familie und die ganze Kirche, und doch fällt auf, dass im deutschsprachigen Raum – katholisch und auch evangelisch – die Dynamik der Taufe wenig im Blick ist. Wie ja insgesamt in der Pastoral, die sich häufig als Eventordnung des Kirchenjahres versteht, fehlt eine Praxis, die Taufe nicht nur als Anfang, sondern als Ursprung sieht. Darauf hat Eric Boone, ein französischer Theologe aus Poitiers, schon beim Katholikentag in Mainz aufmerksam gemacht². Der Unterschied zwischen „Anfang“ und „Ursprung“ ist deutlich, und bedeutsam. Event und Anfang können als Einzelereignisse und „Dienstleistungen“ verstanden werden – aber die Rede von Ursprung verlangt eine Pastoral, die sich als Wegbegleitung für Christwerdungsprozesse versteht. Es ist mit Sicherheit kein Zufall, dass die Erfahrung des Katechumens, die z. B. in den USA und in Frankreich stilbildend für den Umbruch der Kirche ist, im deutschsprachigen Raum keine erfolgreiche Rezeptionsgeschichte hat – trotz aller Bemühungen bleiben auch hier Events. Umgekehrt fällt auf, dass in den Ländern, in denen sich eine partizipative Kirchenentwicklung zeigte, die Glaubensbildung und die Katechese eine bedeutende Rolle spielten, und eigentlich klar ist, dass eine „ongoing formation“, die biblisch, spirituell und intellektuell verantwortet ist, zur inneren Mitte aller Entwicklungsprozesse des gemeinsamen Priestertums gehört. In Deutschland weithin unbekannt. Wenn aber die deutsche Kirchenlandschaft neuerdings von der Taufweihe, vom Taufbewusstsein und von der Taufwürde spricht, wird hier nur dann eine Ideologisierung und Entwertung vermieden, wenn tatsäch-

lich Taufe als Ursprung verstanden wird, also als alltäglich zu erneuernde Wirklichkeit und existenzieller Wachstumsweg. Das hat weitreichende Konsequenzen. Vor allem wird neu zu entdecken sein, dass Christsein nicht als Ergebnis von Anfängen zu verstehen ist, sondern als lebensbegleitender Wachstumsprozess der Menschwerdung. Das geschieht nun aber nicht automatisch, weil irgendwann einmal eine Taufe am Anfang des Lebens stand, eine Erstkommunion oder eine Firmung folgte – sondern es bedarf einer Einsicht in eine Kultur des „Weges“. Wie kann Taufe sich alltäglich entfalten ohne das Wort Gottes, ohne die eucharistische Nahrung? Und genau das muss neu entdeckt werden. Gemeint ist hier eben nicht nur das Wort als Ereignis und Anfang, sondern das Wort als Ursprung, als Wort des alltäglichen Lebens verstanden – und die Eucharistie als Ursprung der *Communio* und Sendung. Da liegt eine immense Herausforderung für einen pastoralen Paradigmenwechsel, der uns fremd ist – und zu lernen haben vor allem wir. Können wir uns vorstellen, dass eine alltägliche Kultur gemeinsam gelebten Wortes und des gebrochenen Brotes unsere Gemeindebildungen prägt?

Communio weiter denken³

Wer sich wie wir weltkirchlich umschaute, der ist erstaunt, dass in modernen wie postmodernen Kirchenformationen die „community“ eine so große Rolle spielt. Es ist klar, dass die Zugehörigkeit, die Teilhabe an einer Gemeinschaft zentral für eine Zukunft des Christentums und für die Christwerdungsprozesse ist. Anglikanisch gesprochen: *belonging before believing* – Zugehörigkeit kommt vor persönlicher Glaubensannahme, ja vielleicht muss man sagen: Gemeinschaft und *Communio* sind der konstitutive Ursprungsgrund für Glaubenswachstumsprozesse. Hier tut sich ein weiterer herausfordernder Kernpunkt auf der Agenda kirchlicher Erneuerung auf. Im deutschsprachigen Raum sind wir gerade-

zu neurotisch fixiert, in Identifikation wie Absetzung, auf die Communio-Form der Gemeinde. Als wäre die faktisch existierenden Gemeinden die auch theologisch normative Grundform der Communio, die dann noch unverhältnismäßig identifiziert wird mit der theologisch gegründeten und kanonisch geprägten Pfarrei. Diese Fixierung macht blind, weil eben nicht Uniformität und nicht Großräumigkeit oder Kleinteiligkeit die Gestalt der Communio kennzeichnen – sondern einerseits die sakramental-mystische Grundwirklichkeit eucharistischer Gemeinschaft, die Menschen in Christus verbindet, und zum anderen die Vielzahl und Vielgestaltigkeit gemeinschaftlicher Formen gelebten Christwerdens, die sich orientiert an dem jeweiligen Kontext und der jeweiligen Lebenswirklichkeit. Was es also braucht, ist ein neues und tieferes Verstehen der tragenden sakramentalen Grundwirklichkeit und der Vielfalt lokaler Kirchenbildungen, wie sie sich etwa in den Basisgemeinschaften, aber eben auch in den Formen gelebten Glaubens der „fresh expressions“ zeigen: die Anglikaner sprechen hier treffend von einer „mission shaped church“: nicht die Kirche (und ihre Gestalten) haben eine Mission, sondern die konkrete Sendung führt zu einer konkreten Kirchengestalt. Das ist auch aus einem anderen Grund bedeutsam. Die Grundentdeckung postmoderner Glaubensweitergabe ist nämlich, dass eine bestimmte Form persönlicher und gemeinschaftlicher Glaubensentdeckungen und Glaubenswege auch neue Formen der Communities hervorbringt. Wer dies nicht bedenkt, landet in der traumatischen Auseinandersetzung um die Gemeinde und ihre fehlenden Integrationsleistungen. Und hinzu kommt: Es liegt in allem die Versuchung, dass wir dann als institutionalisierte Kirche Neuaufbrüche inszenieren könnten. Die Verkirchlichungsfalle schlägt hier voll zu. Als könnte man Gnadenhaftes pastoraltechnisch hervorbringen! Weder „Kirchen für Suchende“ noch Milieukirchen liegen in der Macht pastoraler Intelligenz. Es geht eben um etwas ganz anderes: um

eine communio-sensible Wahrnehmungsfähigkeit und eine Ekklesiogenese mit einbeziehende Evangelisierung. Davon sind wir fern. Das hätten wir zu lernen – und wir würden entdecken, dass diese Neuformatierung des kirchlichen Netzes schon im Gange ist, aber nicht weiterkommt, weil ihr Unterstützung verweigert wird. Wir könnten lernen, die unermessliche Provokation der Gnade anzunehmen.

Zeit für Prozesse haben

„You have the watch – we have the time“, so halten zuweilen Afrikaner Europäern vor. Ja, in der Tat spielt die Zeit eine entscheidende Rolle für unsere Lernagenda. Zeit ist hier aber nicht einfach „chronos“ als ablaufende Zeit. Gemeint ist vielmehr die Frage, ob wir in unseren Kirchenentwicklungsprozessen genügend Zeit haben für die Aneignung und Rezeption⁴. Und das scheint zur Zeit noch nicht der Stil pastoraler Entwicklungen. Natürlich werden Pastoralpläne abgestimmt und werden in aufwendigen Zeitläuften durchdiskutiert. Aber für eine Entwicklung gemeinsam getragener Visionen braucht es mehr Zeit – Zeit für Prozesse ist rar. Wer aber etwa die Entwicklung des südafrikanischen Pastoralplans ansieht, der über 15 Jahre beraten wurde, wer auf die Entwicklung der örtlichen Gemeinden in Poitiers schaut, der weiß, dass dieser Weg über zwanzig Jahre andauert. Und damit wird klar: So sehr Pragmatik wichtig ist, so sinnlos ist ein Weiterwursteln ohne eine visionäre Zielangabe. So sehr der Alltag seinen Tribut fordert und also die allseits beliebte „September-Juni-Pastoral“, so sehr fatal ist es, dies ohne langfristige Ziele weiterzuführen. Es suggeriert ein „Weiter-so“, das schlichtweg unverantwortlich ist. Umgekehrt brauchen wir den Mut zu Visionen und dazugehörigen Zielprozessen.

Größtmögliche Partizipation er-möglichen

Zeit ist aber vor allem auch eine Beziehungsqualität. Oft scheint es so, dass wir wenig Erfahrungen haben in partizipativen Prozessen. Und das gilt auch dann, wenn wir gerade ein Kirchenbild voran bringen wollen, in dem das gemeinsame Priestertum der Gläubigen, die Taufwürde und die Mitverantwortung ins Licht gerückt werden. All die klugen Formulierungen, errungen in aufreibenden Prozessen der Mitgestaltung, werden nur dann wirksam werden können, wenn genügend bedacht wird, wie die Menschen vor Ort an diesen Entwicklungsprozessen beteiligt werden können. Ohne solche Möglichkeiten der Mitbeteiligung und ohne Praxis der Partizipation wird das Thema selbst desavouiert und wird es nicht zu einer Rezeption so wunderbarer Pastoralpläne kommen. Dabei gilt hier: Die Methode ist die Botschaft. Wer dem allgegenwärtigen pastoralen Positivismus entgehen will, braucht jene Schleifen der Beteiligung, jene Umkehr zu Beteiligungsprozessen, die ja selbst schon Ausdruck einer neuen Kirchlichkeit sind. Synodalität als geistlicher Prozess ist ein Gebot der Stunde – sonst riskieren wir Blockaden: „Wir waren gar nicht beteiligt“.

Kirche als Volk Gottes in Kraft setzen⁵

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, ‚das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk‘ (1 Petr 2,9; vgl. 2,4-5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist“. So formuliert die Konstitution Sacrosanctum Concilium. Und das ist mehr als die Frage nach liturgischer Beteiligung. Vielmehr gilt ja: *lex orandi – lex credendi et agendi*. Was hier

von der Liturgie gesagt ist, beschreibt ja im Wesentlichen das Sich-Vollziehen und Sich-Ereignen der Kirche. Im II. Vatikanischen Konzil wird ja von der Kirche nicht als Zustand und Institution gesprochen, sondern vom Volk Gottes, das als sich als Geheimnis Gottes in seinen Vollzügen als „Zeichen und Werkzeug“ zeigt. Eine solche Theologie des Volkes Gottes verweist also darauf, dass der Wandel, in dem wir stehen, nicht so sehr von der Frage bestimmt ist, welche Tätigkeiten und Kompetenzen jetzt vom Amt/Hauptberuf abgegeben werden, und wo „Ehrenamtliche jetzt dran kommen“, sondern wie endlich „relegiert“, „in Kraft gesetzt“ werden kann, was zum Volk Gottes wesentlich gehört und aus der Taufe wächst. Es ist wohl deutlich, dass gerade die Liturgiekonstitution eine Gestalt der Kirche hervorbringt, die dann systematisch in Lumen Gentium erschlossen wurde. Das ist nicht nur theoretisch und theologisch interessant. Die Art und Weise liturgischen Feierns prägt entscheidend das kirchliche Selbstverständnis. Beides, der Bewusstseinswandel im Kirchenbild wie auch die angemessene Feier der Liturgie nach SC 14, sind weithin noch nicht Praxis – so werden sie nicht erlebt. Und so verwundert es nicht, dass für viele Menschen Kirche wie Liturgie „langweilig“ sind.

Doch diese Perspektive könnte noch ausgeweitet werden. Wenn zurzeit in deutschen Diözesen intensiv über Charismenorientierung nachgedacht wird, dann wird als Agenda zu benennen sein, dass es fahrlässig wäre, eine solche Orientierung an den Gaben der Getauften nicht zusammenzubringen mit einem Paradigmenwechsel im Kirchesein – sonst riskierte die Charismenorientierung nur, zu einer neuen Ehrenamtlichengewinnung zu degenerieren.

Hier muss ernst genommen werden, was Lumen Gentium 14 mit der einfachen Bezeichnung „spiritus Christi habentes“ den Getauften zuschreibt. Die Fülle des Geistes haben – das meint natürlich nicht einen Besitzstand, sondern will einfach beschrei-

ben, aus welcher unüberbietbaren Fülle das Leben der Getauften die Kirche prägt. Und das hat Konsequenzen, die dann das Konzil auch ausspricht. Wenn in LG 12 vom *sensus fidei* gesprochen wird, von der Unfehlbarkeit des Gottesvolkes in Glaubensdingen, der sich im *consensus fidelium* zum Ausdruck bringt, dann stellt sich natürlich die Frage, wie sich das Konzil und damit die Theologie der Kirche in der Praxis das Sich-Vollziehen dieser Wahrheitsfindung vorstellen mag.

Und dabei kann man ökumenisch lernen: Die starke Betonung der Synodalität als einem Ort der Leitung der Kirche und einem Ort der geistlichen Unterscheidung macht noch einmal deutlich, wie viel man der Taufe zutrauen könnte⁶. Das würde ja bedeuten, dass die Rede von der Leitung einbettet in den gemeinsamen Geist-Raum des Volkes Gottes.

Aber genau das ist eben katholisch. Am Beispiel des ersten Auftritts von Papst Franziskus kann das wunderbar illustriert werden. Hören wir zu, was nach dem sprichwörtlich gewordenen „buona sera“ noch gesagt wurde: *„Und jetzt beginnen wir diesen Weg – Bischof und Volk –, den Weg der Kirche von Rom, die den Vorsitz in der Liebe führt gegenüber allen Kirchen; einen Weg der Brüderlichkeit, der Liebe, des gegenseitigen Vertrauens. Beten wir immer füreinander. Beten wir für die ganze Welt, damit ein großes Miteinander herrsche. Und nun möchte ich den Segen erteilen, aber zuvor bitte ich euch um einen Gefallen. Ehe der Bischof das Volk segnet, bitte ich euch, den Herrn anzurufen, daß er mich segne: das Gebet des Volkes, das um den Segen für seinen Bischof bittet. In Stille wollen wir euer Gebet für mich halten....“*

Was auf den ersten Blick so sympathisch informell wirkt, was auf den zweiten Blick auch ein wenig gewollt fromm erscheint, offenbart sich als wesentliches Merkmal eben jener radikalen Theologie des Vol-

kes Gottes, die Papst Franziskus ganz offensichtlich zu eigen ist: Die Bitte um das Gebet des Volkes erwächst aus dem „gemeinsamen Weg“ des ganzen Volkes Gottes. Und der Segen für das Volk, den der Papst erteilen soll, will erbetet werden. Eine „epikletische Ekklesiologie des Volkes Gottes“ (M. Böhnke) wird uns ganz praktisch vor Augen gestellt. Erst dann, wenn das Volk für-bittet, kann dieser Segen „erteilt“ werden, wird der Bischof von Rom Werkzeug dieses Segens“. Diese Perspektive, die Michael Böhnke so brillant darzustellen vermag, erhellt die häufige Bitte des Papstes um das Gebet des Volkes für sein Tun. Im Erflehen der Geisteskraft kann dieser Geist sich mitteilen.

Damit aber sind wir mitten im Chaos gegenwärtiger Amtstheologie angekommen. Denn wenn immer wieder über „Letztverantwortung“ gesprochen wird, wenn Ellipsenmodelle bemüht werden, um die Rolle und den Dienst des sakramentalen Dienstes inmitten der Fülle des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen zu sichern, dann wird gleichzeitig auch deutlich, wie unsicher angesichts der radikalen Verwandlungen des Paradigmas auch die Rede vom sakramentalen Amt geworden ist. Nun lerne ich aber: Gerade dann, wenn die Theologie des gemeinsamen Priestertums konsequent durchdacht wird, eine Theologie des Volkes Gottes und seiner Taufwürde radikalisiert wird, dann ist die Theologie des Amtes neu gefragt. Es geht nicht darum, irgendetwas zu relativieren, sondern radikaler das Amt zu denken.

Das Amt neu denken – mit einer radikalen Theologie des Volkes Gottes

Einfacher gesagt als getan. Denn gerade dann, wenn eine Theologie des Volkes Gottes radikal am II. Vatikanum durchbuchstabiert wird, wachsen die Ängste. Es gehört nun aber zu den Unbegreiflichkeiten der pastoralen Praxis, dass immer noch Amt

und Taufwürde in Komplementarität oder sogar Konkurrenz gesehen werden. Es wird deutlich, dass immer dann Ängste entstehen. – Es wird aber auch deutlich, dass es dringend einer intensiven Neubemühung um eine katholische Theologie des sakramentalen Dienstamtes braucht. Nur so kann das Chaos der Amtstheologie und der Theologie der kirchlichen Dienste zu einem Neubedenken der eigentlichen Sakramentalität dieser Dienste jenseits der Fallen pragmatischen Managements und unbrauchbarer Leadershiptheorien führen – und ansichtig machen, was sakramentaler Leitungsdienst eigentlich heißt. Wir werden nur dann einen kirchlichen Paradigmenwechsel vollziehen können, wenn wir diese konstitutive Dimension unseres Kircheseins hinreichend entwickeln. Einige Denkversuche zum Weiterlernen.

Dem Wesen, nicht bloss dem Grade nach

In Lumen Gentium 10 formuliert das Konzil einen ersten Schlüssel. Nachdem zuerst das gemeinsame Priestertum aller Getauften in den Mittelpunkt gerückt wird, schließt das Konzil an: *„Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil.“*

Wenn nun aber hier ein wesenhafter Unterschied beschrieben wird, dann wird eben jede Komplementarität, jede Konkurrenz ausgeschlossen. Genau das wird aber in den Worten von der Letztverantwortung gespiegelt: Alle haben Verantwortung, aber Priester haben Letztverantwortung. Befinden Sie sich mit dem Volk Gottes auf derselben Ebene, aber teilen sich Verantwortungen auf? So ist es vom Konzil ausdrücklich nicht gesagt. Ein „wesenhafter“

Unterschied will nichts anderes sagen, als dass solche Lösungen ausgeschlossen sind – und offensichtlich sakramentale Leitung auf einer anderen Ebene stattfindet, die eben nicht die Leitungskompetenz der Getauften einschränkt. Aber wie ist es dann gemeint?

Im Dienst an der Ermächtigung

Die programmatische Einleitung des 3. Kapitels der Konstitution Lumen Gentium, dem Kapitel über die hierarchischen Gestalt des sakramentalen Amtes, kann hier weiter erhellen, was gemeint ist: *„Um Gottes Volk zu weiden und immerfort zu mehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienste ihrer Brüder, damit alle, die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen“ (LG 18,1).*

Das Konzil beschreibt also den wesenhaften Unterschied mit der Kategorie des Dienstes am Volk Gottes. Nun ist der Dienst eine Grundkategorie des Christseins – aber hier ist ein konkreter Heildienst am Volk Gottes gemeint: Der sakramentale Dienst der Leitung, der Verkündigung und der Feier der Geheimnisse ermöglicht das Kirche-werden vom Ursprung her als Sich-Ereignen der Gnade.

Der sakramentale Dienst der Leitung

Besondere Aufmerksamkeit kommt dabei dem sakramentalen Dienst der Leitung zu. Denn – wie gesagt – hier zeigt sich wie in einem Brennglas, dass natürlich eine aus der Kraft der Taufe und sich ausfaltenden Charismen erwachsende „Leitung“ kein dem

Amt vorbehaltener Dienst ist. Was aber ist dann der sakramentale Dienst der Leitung? Sehr deutlich wird dies in der epikletischen Liturgie der Priesterweihe. Die erste Frage, die dem eben unter Zustimmung des Volkes erwählten Kandidaten gestellt wird, lautet nämlich: *„Bist du bereit, das Priesteramt als zuverlässiger Mitarbeiter des Bischofs auszuüben und so unter der Führung des Heiligen Geistes die Gemeinde des Herrn umsichtig zu leiten“*. Die Herausforderung ist eine doppelte: Zum einen wird klar, dass Leitung in sakramentaler Gestalt keine Machtausübung Einzelner sein darf, will sie nicht das gesamte Geschehen der Sakramentalität desavouieren. Es geht nämlich darum, dass der Heilige Geist führt und leitet. Das Leiten des Priesters muss darum zum anderen ein ermöglichendes Tun sein. Es geht darum, gemeinsam zu erkennen, wie der Geist die Kirche führen will – zurückgebunden an die Gemeinschaft mit dem Bischof und den Presbytern, hineingebunden in das Gottesvolk, die „Gemeinde des Herrn“, die aus ihrer Taufgnade heraus sehr wohl erkennen kann, wie dieser Geist führt – wenn es ihm ermöglicht wird.

Präzise und bildreich drückt dies Papst Franziskus in seiner Rede an Neubischöfe aus. Hirten hätten einen dreifach-einen Dienst: *„...Mit dem Volk Gottes gehen: vor ihm, um den Weg zu zeigen, mitten unter ihm, um seine Einheit zu stärken und hinter ihm, um sicher zu stellen, dass keiner auf der Strecke bleibt, aber vor allem, um seinem Gespür für neue Wege zu folgen“*. Der Dienst der Orientierung und der Vision – und das heißt nichts anderes, als die Verheißungen des Evangelium vom Ursprung her erkennbar zu machen, den Dienst der Sammlung aller und besonders der Armen, vor allem aber der Dienst an der erneuernden Kraft der „*Spiritus Christi habentes*“ (LG 14), der neue Wege aufzutut, kennzeichnen eine Ekklesiologie des sakramentalen Dienstamtes, die Leitung eben nicht auf Kosten der Kompetenz des Gottesvolkes denkt, sondern Leitung zu profilieren vermag als Ermöglichung eben jenes Wirkens des Geistes.

Dies ist kein einfacher Dienst. Er formt sich hinein in die Gestalt des Gekreuzigten, und sieht Leitungsdienst also immer in der Gestalt des Sterbens, der Zerbrochenheit. Wie ein südafrikanischer Bischof treffend formuliert: *„Der gute Hirt ist das Lamm Gottes“* (Michael Wüstenberg). Ist dem so, so dürfte das nicht verwundern – reiht sich doch gerade auch dieser Dienst an der Einheit ein in die zerrissenen Wirklichkeiten dieser Welt. Amtstheologie vom Gekreuzigten her zu deklinieren, verdiente aber weiterer Vertiefung.

Fragilité heureuse

In dieser österlichen Logik steht auch ein neues Verhältnis zur Welt. Ich erinnere mich an eine Begegnung mit einem Kirchenvorsteher im französischen Poitiers. In einer Zeit, die von Zerbrechlichkeit gekennzeichnet ist, zeigt sich auch die Kirche und ihre Gestalt als sehr zerbrechlich, oft liquid und flüchtig – als Abbild gesellschaftlicher Aggregatzustände. Welchen Zugang finden wir zu dieser Welt? Eine neue Sichtweise ist gefragt. Der Kirchenvorsteher sprach von einer *fragilité heureuse* – und das meint nichts anderes, als dass ich diese zerbrechliche Wirklichkeit annehme und liebe. Und dies ist in der Tat ein wichtiger spiritueller gründernder Merkpunkt auf unserer Lern-Agenda⁷. Es geht um eine Sichtweise, die Maß nimmt am Gekreuzigten und mit ihm stirbt und aufersteht. Ein Blick auf diese Wirklichkeit zu lernen, der nicht zeitgeistig von Erfolg und Leistung, sondern von kreuzestheologischer Fruchtbarkeit gekennzeichnet ist – das wäre zu lernen in den Wandlungsprozessen der Kirche: und dies besonders, weil uns das eucharistische Geheimnis auf die Tiefendimension der Wandlung verweist: auf Tod und Leben.

Kirchenentwicklung als Gnade

So wäre also auch Kirchenentwicklung zu verstehen: nicht zuerst als zupacken-

des Transformieren nach Bild und Gleichnis eines wie auch immer nicht ganz falschen Pastoralplans Hier würde dann ein ekklesialer und pastoraler Pelagianismus Raum greifen, der sich mit seiner konstitutiv überlastenden Überaktivität ad absurdum führt. Es geht um viel mehr: Es geht um die Wahrnehmung, dass Gott sein Volk führt, wandelt und erneuert: „Seht, ich schaffe Neues, schon sprosst es auf. Merkt ihr es nicht?“ Es braucht eine Umkehr zu dieser Wahrnehmung, und den Mut zu geistlichen Unterscheidungsprozessen in Gemeinschaft – um dabei zu entdecken, dass jenseits und diesseits gewohnter Muster Gott sein Volk schon lange erneuert. Genau das nämlich ist zu entdecken, wenn man beginnt, mit neuen Augen zu schauen. Und genau das wäre zu lernen.

Anmerkungen:

- ¹ Der Kongress in Bochum „Taufbewußtsein und Leadership“ fand vom 15.–17. Juni 2015 statt und versammelte mit mehr als 300 Teilnehmenden wirklich eine hochkompetente Lerngemeinschaft für partizipativen Kirchenentwicklung im deutschsprachigen Raum. Die hier angestellten Überlegungen sind eine Überarbeitung des Abschlussvortrages.
- ² Darauf machte in seinem Eingangsvortrag Richard Hartmann aufmerksam.
- ³ Der Bochumer Kongress nahm die weltkirchlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte auf. Dafür standen Theologen und Theologinnen wie Robert Schreiter (USA), Arnd Bünker (Schweiz), Martin Weingärtner (Brasilien), Teresa Berger und Zeni Fox (USA), André Talbot (Frankreich), Arthur Leger und Estella Padilla (Philippinen), Michael Wüstenberg (Südafrika) und andere.
- ⁴ Das reflektierte in seinem Vortrag Klaus Töpfer brillant.
- ⁵ Einer der Höhepunkte der Bochumer Lernerfahrung war der Beitrag von Michael Böhnke.
- ⁶ Die spannenden Kommentare und Beobachtungen der evangelischen Beobachter wie Dirk Stelter, Ulrich Möller und Martin Weingärtner verstärkten den Eindruck, dass ein radikales Denken vom Volk Gottes wichtig ist, und verstärkten so den krisenhaften Eindruck der katholischen Amtstheologie.
- ⁷ Auf dem Kongress vermerkte André Talbot aus dem Bistum Poitiers diese Dimension.

Franziskus Knoll

Chancen der Spiritualitätsdebatten für die Seelsorge

1. Spiritualität auf dem Vormarsch

Die Suche nach der persönlichen Spiritualität zeigt sich als Dauerbrenner! Haufenweise finden sich Ratgeber in Buchhandlungen und Drogeriemärkten. Spiritualität gilt als Wundermittel gegen Alltagsstress und zur Bewältigung beruflicher Herausforderungen. Diverse Seminarangebote verheißen innere Stärke, Erfüllung und wirtschaftlichen Erfolg. Bestätigt und ergänzt wird dieser Trend um Studienergebnisse aus der Gesundheitspsychologie und Medizin, die zeigen, dass Spiritualität im Zuge der Krankheitsbewältigung und für das Wohlbefinden eine wesentliche Rolle spielt. Sie bewirkt größere Vitalität und ein höheres Maß an mentaler Balance und verdeutlicht damit zugleich, dass sie etwas ist, dass das Wesen des Menschen ergreift und durchdringt.¹ In der Palliativmedizin gilt sie schon länger als vierte Versorgungssäule (neben medizinischen, psychologischen und sozialen Faktoren) und wird als Auftrag für alle Gesundheitsfachberufe verstanden (Spiritual Care). Denn: Prinzipiell sei ja jeder Mensch fähig, einen anderen spirituell zu begleiten.² Im Lager der Seelstheorie begegnet man solchen Vorstößen in den (bisherigen) Hoheitsbereich kirchlich-verantworteter Seelsorge und auch dem Spiritualitätsbegriff eher mit Sorge als mit Euphorie.³ Zugleich möchte man den Platzverweis auf den Bereich des rein ‚Religiösen‘ nicht hinnehmen. Das wirft grundsätzliche Fragen nach der Unterscheidung von Spiritualität und Religion auf.

2. Spiritualität oder Religion?

Beide Konzepte werden häufig entweder einander untergeordnet oder zusammen in einen Topf geworfen. Roser zufolge scheint Spiritualität primär das zu sein, was der Betroffene dafür hält.⁴ Demzufolge würde die Rede von der Spiritualität alles einschließen, was im Entferntesten mit der persönlichen Lebensphilosophie, mit Identitäts- und Sinnfragen oder der Bewältigung von Krisen zu tun hat. „Sie lässt offen, ob die gefundenen Lösungen und spirituellen Haltungen einer Religion zugeordnet werden können oder als individuelle Haltungen auch ganz ohne den Kontext Religion auskommen.“⁵ Daraus wird dann abgeleitet, dass ein Spiritualitätskonzept im Gegenüber zur Religion offener sei, d.h. sowohl transzendent als auch immanent auszulegen ist und damit nicht nur in den Hoheitsbereich derjenigen Seelsorgenden falle, die in Verbindung mit einer kirchlichen Gemeinschaft und deren Traditionen stehen. International erschwert wird dieser Dissens dadurch, dass bspw. in den USA Spiritualität auch das bezeichnet, was in deutschsprachigen Studien mit dem Begriff der Religion und/oder Religiosität wiedergegeben wird, d.h. aus christlicher Sicht eine Verbundenheit mit einem personalen Gott oder im außerchristlichen Bereich mit einer höheren transzendenten Wirklichkeit. Darüber hinaus subsumieren US-amerikanische Untersuchungen aus dem Bereich von Medizin und Pflegewissenschaft unter dem Spiritualitätsbegriff auch solche Aspekte, die – losgelöst von einem Gottes- oder Transzendenzbezug – in irgendeiner Weise individuellen Kraftzuwachs oder Sinnorientierung in Aussicht stellen.

2.1 Spiritualität

Vor dem Hintergrund der verwirrenden Vielfalt, scheint ein Blick auf die etymologischen Wurzeln des Spiritualitätsbegriffs angezeigt. Sie finden sich bereits im westsemitischen Raum als Entsprechungen zur

hebräischen *ru^ach* (Wind, Geist).⁶ Die *ru^ach* in ihrer Bedeutung als „Wind“ bezeichnet etwas, das in Bewegung ist und über eine Kraft verfügt, anderes in Bewegung zu setzen. Hier wird die *ru^ach* als eine geheimnisvolle Kraft unbekanntem Ursprungs erfahrbar, als deren Quelle die biblischen Schriften später Gott als den ursächlich Handelnden identifizieren.⁷ „Mit der *ru^ach* bezeichnet das AT also häufig das Objekt, das Mittel oder die Begleiterscheinung des göttlichen Handelns. Gott hat (im Gegensatz zum Menschen) Gewalt über den ‚Wind‘. Der Mensch kann den ‚Wind‘ zwar beobachten und erfahren, er bleibt für ihn aber eine nicht greifbare, flüchtige und damit unverfügbare Größe.“⁸

Der „Wind“ im Menschen ist sein „Atem“.⁹ Darum bezeichnet *ru^ach* in ihrer zweiten Grundbedeutung als ‚Atem‘ nicht etwas dauernd Vorhandenes, sondern eine sich im Atemstoß äußernde Kraft.¹⁰ Dieser dynamische Charakter ebnet sich sukzessiv in den biblischen Schriften ein und erfährt einen semantischen Wandel von der ursprünglich dynamischen Kraft hin zu einer Bezeichnung des im Menschen verbleibenden Lebensodems, wengleich er von Gott jederzeit wieder abgezogen werden kann.

Als Gaben göttlichen Ursprungs werden zudem außergewöhnliche menschliche Fähigkeiten oft auf die übernatürliche, göttliche *ru^ach* zurückgeführt.¹¹ Im AT besitzen Josef und Daniel solche besonderen Gaben (Stichwort: Traumdeutung), die sie als Träger des göttlichen Geistes ausweisen.¹² Außerdem spricht man im Kontext der Königssalbung von einer Zurüstung des Menschen mit der göttlichen *ru^ach* und schließlich wird auch der endzeitlich verheißene Messias als göttlicher Geistträger qualifiziert.¹³ „Nach neutestamentlichem Verständnis erhalten die Gläubigen Anteil am Geist Gottes, der sie innerlich verwandelt, mit Charismen zurüstet und ihnen stützend zur Seite steht.“¹⁴ Selbst wenn der Spiritualitätsbegriff dann in seiner weiteren Entwicklungsgeschichte unterschiedliche materiale Füllungen erfährt, so ist mit Blick auf das jüdisch-christliche Erbe doch

zu betonen, dass (1) der Glaubende durch das Geschenk der göttlichen Geistgabe eine innere Verwandlung und Zurüstung mit Kraft erfährt und (2) dieses Geschehen einen äußeren Ausdruck in einem Leben gemäß diesem Geist findet. Grundsätzlich sind also Begegnung mit Gott, Empfang göttlicher Kraft, personale Verwandlung sowie lebensweltliche Resonanz eng aufeinander bezogen.

2.2 Religion/Religiosität

Neben dem Spiritualitätsbegriff firmieren zur Bezeichnung der transzendent-geistigen Sphäre der Religionsbegriff sowie die Rede von der Religiosität als potentiell menschliches Vermögen. Etymologisch ist der Religionsbegriff auf die lateinischen Verben *religare* (zurück-, anbinden) und *religere* (sorgfältig beobachten) rückführbar. Ein bereits in der Antike gebräuchliches Religionsverständnis im Sinne von *religio* und *religere* legt den Akzent auf den (eher äußeren) Vollzug kultischer Vorschriften sowie die sorgfältige Beobachtung dessen, was Gott oder die Götter wollen.¹⁵ Der Begriff *religio* meint hier die Erfüllung dessen, was „angeordnet“ ist. Auch im konventionellen Sprachgebrauch bezeichnet der Religionsbegriff eher bestimmte Orientierungssysteme oder Gemeinschaften, die über rituelle und dogmatische Traditionen verfügen. Im Unterschied zu diesem, eher funktionalen Religionsbegriff verweist eine substantielle Auslegung im Sinne des *religare* (zurück-, anbinden) auf das menschliche Verlangen nach Heil, d.h. auf eine Rückbindung an die göttliche Wirklichkeit und einer ihr geschuldeten Verehrung (= Religiosität). „Eine solche Bestimmung prägt das Erleben und Denken des Einzelnen, der aus dieser Beziehung und inneren Erfahrung heraus Kraft erfährt und das Leben entsprechend gestaltet.“¹⁶ Im Gegensatz zum funktionalen Religionsverständnis akzentuiert der Begriff der „Religiosität“ also ein eher individuell-innerliches Vermögen.

2.3 Ordnung im Chaos halten!

Betrachtet man Spiritualität und Religion unter dem Kriterium des Gottesbezugs, so verweisen beide Konzepte in die vertikale Richtung. Hier gelingt eine Unterscheidung nur dann, „wenn Religion im Sinne von Institutionen bzw. Glaubenssystemen definiert (.) und davon dann eine spirituelle Orientierung außerhalb dieser Institutionen und Systeme unterschieden wird.“ Da der Spiritualitätsbegriff aber in einer älteren Traditionslinie steht und der Religiositätsbegriff eine semantische Nähe zum Religionsbegriff atmet, der zudem auch negativ besetzt sein kann, ist m.E. dem Spiritualitätsbegriff zur Bezeichnung der transzendent-göttlichen Dimension des Menschen der Vorzug einzuräumen. Nicht zuletzt empfiehlt sich der Terminus Spiritualität auch angesichts eines Übergewichts internationaler, anglo-amerikanischer Studien, die mit dem Spiritualitätsbegriff hantieren. Schließlich definiert auch die Weltgesundheitsorganisation (WHO) persönliches Wohlbefinden als Endprodukt körperlichen, sozialen, psychologischen und spirituellen Wohlbefindens.

2.4 Immanentes und göttlich-transzendentes Spiritualitätsverständnis

Wie bereits deutlich wurde, reden nicht alle automatisch über das Gleiche, wenn über Spiritualität gesprochen wird. Hilfreich kann hier die Unterscheidung von zwei grundlegenden Kategorien von Spiritualität sein: (1) eine rein immanente und (2) eine göttlich-transzendente Auslegung.¹⁸ Eine solche klare Unterscheidung im konzeptionellen Kernbestand ist auch für Seelsorgende im Blick auf die Beurteilung von Veröffentlichungen zur Spiritualität sowie zur Herausstellung des spezifisch christlichen Spiritualitätsverständnisses und des eigenen professionellen Beitrags gegenüber einer rein psychologischen Begleitung hilfreich.

Ein rein *immanentes Spiritualitätsverständnis* setzt Spiritualität in eins mit existentiellen Phänomenen wie Kraftzuwachs, innerem Friede, Harmonie, Sicherheit, Lebenssinn, Hoffnung, Liebe, Schuld, Verbundenheit, Getragen-Sein, Mitgefühl oder Selbsttranszendenz. Die Quelle oder Ursache dieser Wirkungen liegen im Menschen selbst oder in dessen Mit- und Umwelt. „So facettenreich sich hier Spiritualität als Dachbegriff zeigt, so vielfältig sind dann auch die möglichen Zugangsweisen, Medien oder Wege zur spirituellen Erfahrung (z.B. soziale Kontakte, Literatur, Meditation, Natur, Musik, Kunst, Tanz, Film, Sport oder die Ernährung).“¹⁹ Ein *göttlich-transzendentes Spiritualitätsverständnis* geht im Blick auf die existentiell-immanenten Wirkungen über das rein Innerweltliche hinaus und verortet deren Ursprung in der persönlichen Beziehung zu Gott. Zudem wird ein solcher Absatz mit spezifischen Glaubensauffassungen und Traditionen verbunden. Während also ein rein *immanentes Spiritualitätsverständnis* ohne Gottesbezug hantiert, ist für das *transzendente Spiritualitätsverständnis* Gott als Bezugspunkt und Quelle menschlicher Lebenskraft unverzichtbar. Dabei sollte es jedoch nicht bleiben! Denn zugleich zählen die körperliche, psychische und kontextuelle Dimension sowie das Eingebundensein in die Mit- und Umwelt zu den konstitutiven Elementen eines multidimensionalen jüdisch-christlichen Menschenbildes.²⁰ Um den Menschen in seiner Ganzheit wahr- und ernstzunehmen, ist christliche Seelsorge darum immer multidimensional zu denken und nicht allein auf den Bereich des Transzendent-Religiösen reduzierbar.²¹

Anschaulich lässt sich das bisher Gesagte am Sport illustrieren: Wer selbst Ausdauersport betreibt oder ein Fitness-Studio besucht, der kennt die Mühen und Anstrengungen eines Trainingsplans. Bis beim Joggen die Hürde des „toten Punkts“ überwunden ist, entwickelt sich das ganze Vorhaben zu einer kräftezehrenden und schweißtreibenden Angelegenheit. Beim Body-Building werden hochintensive Reize

zum Muskelaufbau gesetzt. Wer hier an die Belastungsgrenzen stößt und sie kraftvoll überwindet, kann einen zusätzlichen Stimulus zum Masseaufbau setzen. In beiden Fällen stellen sich positive körperliche und psychische Effekte ein, die aber allein auf dem eigenen Tun und dem Faktor Selbstüberwindung (i.S. einer Selbsttranszendenz) beruhen. In Sachen des christlichen Glaubens geht es dagegen nicht um eine eigene Leistung, sondern die Erfahrung innerer Kraft und Stärke entspringt aus der Begegnung mit Gott. Eine solche Form der Transzendenzerfahrung ist also eine Verdankte und kann nicht selbst produziert oder evoziert werden, indem man in seiner spirituell-religiösen Praxis besondere Trainingsleistungen an den Tag legt.

3. Starke Argumente für den Spiritualitätsbegriff – Chancen für die Seelsorge

Trotz der semantischen und konzeptionellen Klärungen erfährt die Rede von der Spiritualität im außerreligiösen und religiösen Kontext eine Aufmerksamkeit, die unterschiedlich bewertet wird. Im Zuge der Diskussionen um „Spiritual Care“ und/oder Seelsorge wird der Spiritualitätsbegriff seitens der Theologie eher mit Skepsis betrachtet.²² Denn: Insofern ein Spiritualitätsverständnis offen lässt, „ob die gefundenen Lösungen und spirituellen Haltungen einer Religion zugeordnet werden können oder als individuelle Haltungen auch ganz ohne den Kontext Religion auskommen“²³, wird eine (funktionale²⁴) Sorge um solche spirituellen Belange (Spiritual Care) von anderen Berufsgruppen oder Theologieabsolventen ohne kirchlichen Auftrag reklamiert. Die traditionelle, nicht-funktionale Seelsorge wird dann zum rein kirchlichen Angebot deklariert.

Trotz solcher und anderer Kontroversen sollte der Spiritualitätsbegriff m. E. jedoch nicht von vornherein seitens der Seelsorge zurückgewiesen werden, da der Spiritualitätsdebatte durchaus etliche Chancen

inhärent sind, welche die *cura animarum* nicht nur aufwerten, sondern ihr sogar neue Impulse zur eigenen Profilierung geben können:

- *Professionelle Selbstvergewisserung.* Da es sich bei der Spiritualität um ein mittlerweile gut empirisch abgesichertes, anthropologisches Phänomen handelt, wird auch die Berufsgruppe der Seelsorgenden insofern in ihrem beruflichen Tun gestärkt, da sie sich ja dafür einsetzen, dass der Einzelne seine Kraft zum Menschsein durch die Unterstützung in Sachen Spiritualität wiedergewinnt. Dabei geht Seelsorge über die Konzentration auf rein immanente Belange hinaus, indem sie die Beziehung zur Transzendenz (i. S. einer Religion oder auch individuellen ‚Patchwork-Religion‘) immer mitdenkt, artikuliert und bei Bedarf in den Rollen des religiösen Lehrers und/oder des Liturgen zur Verfügung steht.²⁵

- *Agent positiver Religionsfreiheit.*²⁶ Seelsorge kann ihrem Gesprächspartner ihre christliche Weltanschauung als Deutehorizont anbieten. Er dient zur Orientierung oder wird zum Anlass einer Auseinandersetzung mit oder zur Entdeckung der eigenen, nicht-kirchlich gebundenen Spiritualität. Diese Spiritualität wird als Kraft erfahren, die den Menschen bei der Krankheitsbewältigung, dem Wohlbefinden oder in der Situation des Sterbens dienen. In einem solchen Prozess erweist sich kirchlich verantwortete Seelsorge also als ein Agent positiver Religionsfreiheit.

- *Berufspolitik.* Die Auseinandersetzungen um das Spiritual-Care-Phänomen und die damit verbundene Anfrage an professionelle Zuständigkeiten können Seelsorgende als Herausforderung begreifen, um ihren unverzichtbaren Beitrag und ihre spezifische Expertise gegenüber einer primär als komplementär-additiv zu verstehenden, spirituell-existentialen Basiskompetenz anderer Gesundheitsfachberufe herauszustellen.

- *Angebotsplanung.* Seelsorgende können ihr Repertoire daraufhin befragen, ob sie Menschen ausreichend spirituelle Erfahrungs- und Begegnungsräume eröffnen. Die Spiritualitätsdebatten können sie dazu ermutigen, kreativ neue Wege zu beschreiten, um Menschen mit deren göttlich-transzendenten Dimension in Kontakt zu bringen und bei ihrer Sinnsuche zu unterstützen (z. B. in Form niederschwelliger Angebote wie Besinnungsangebote für Mitarbeitende der Caritaseinrichtungen, Gottesdienste in den geprägten Zeiten oder Impulse in Mitarbeiterzeitschriften).

- *Wiederentdeckung eigener Traditionen.* Konfrontiert mit neo-spirituellen und fernöstlichen Strömungen können Seelsorgende das eigene mystische Erbe neu entdecken (z.B. Weisungen der Kirchenväter, Meister Eckart, Johannes Tauler). Sie können Quellen und Praxis christlicher Kontemplation herausarbeiten, in ihren Seelsorgekontexten integrieren und als spirituell-christliche Alltagshilfen für andere erschließen helfen.

- *Seelsorgeausbildung.* Seelsorger(innen) verfügen oft über eine Weiterqualifikation in den Bereichen Supervision oder Psychotherapie. Die Spiritualitätsdebatten können dazu anregen, in der Seelsorgeausbildung das eigene christlich-spirituelle Erbe stärker einzubinden, d.h. eine existentielle Begleitung nicht nur auf psychologischem Fundament zu gründen, sondern sich (wieder) stärker mystagogische und hermeneutische Kompetenzen anzueignen, um Lebens- und Gottesgeschichte (besser) miteinander in Beziehung zu setzen und aus diesem Ansatz heraus neue Perspektiven für die Betroffenen zu erschließen.²⁷

- *Qualitätsplus.* Die kirchlich-verantwortete Seelsorge in den Gesundheits- und Pflegeeinrichtungen kann als Qualitätsmerkmal spirituell-religiöser Begleitung ausgelegt werden. Wie in den USA so sind auch in Deutschland ein fundiertes theologisches Studium sowie eine spezielle Wei-

terqualifikation erforderlich, um Menschen professionell (!) begleiten zu dürfen. Zudem durchlaufen die Seelsorgenden einen langjährigen Bewerberprozess, der für die menschliche Reife und Integrität Sorge trägt und die durch eine bischöfliche Sendung bestätigt wird.

- *Transdisziplinarität.* Um sich über ihre Grundkategorie „Mensch“ und über den Qualitätsanspruch einer „guten Sorge“ zu verständigen, bedürfen die Gesundheitsfachberufe einer wissenschaftlichen Ausformung, die Erkenntnisse aus verschiedenen Wissensgebieten zusammenträgt. Innerhalb eines solchen Diskurses erfahren nicht nur die Humanwissenschaften, die Philosophie oder die Anthropologie eine steigende Nachfrage nach deren spezifischen Wissensbeständen, sondern auch die Seelsorge und Seelsorgetheorie.

- *Internationale Anschlussfähigkeit.* Bei der Spiritualität handelt es sich um ein empirisch verifiziertes Phänomen. Studien über die Zusammenhänge zwischen Spiritualität, erfahrener Lebensqualität und/

oder aktiver Krankheitsbewältigung nehmen auch in Deutschland immer stärker zu. Diese Sichtweise auf den Menschen eröffnet für die Seelsorge mit ihrem integralen Menschenbild gute Anschlussmöglichkeiten im Blick auf den Austausch mit (internationalen) Vertretern aus den Bereichen der Gesundheitspsychologie, Medizin und Pastoraltheologie/ Pastoralpsychologie.

- *Selbstsorge.* Nicht zuletzt ergeben sich aus der Präsenz des Themas Spiritualität im öffentlichen Raum Rückfragen an die Spiritualitätspraxis und Lebensgestaltung der „Seelsorgeprofis“. Eine umfassende Seelsorgestudie aus dem Jahr 2014 zeigt: Bei Seelsorgern und Seelsorgerinnen übernehmen spirituell-religiöse Inhalte im Leben eine zentrale Rolle; sie werden intensiv erlebt und prägen deren Lebenspraxis. Zugleich wird festgestellt, dass 39% der befragten Priester nicht täglich Eucharistie feiern oder 23 % das tägliche Stundengebet selten oder nie praktizieren.²⁸ Umgekehrt belegt die Untersuchung jedoch auch, dass es gerade nicht die Häufigkeit der Ausübung spiritueller Formen ist, die für die Transzen-

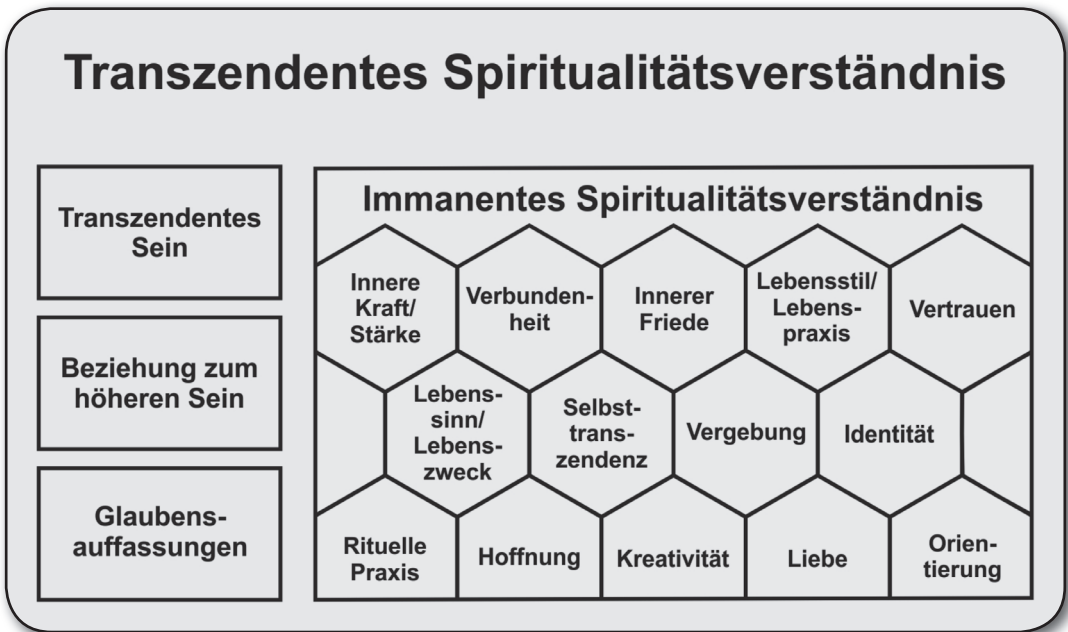


Abb.: Transzendentes und immanentes Spiritualitätsverständnis

denzerfahrung eine Rolle spielt, wohl aber die Erfahrungsdimension, d. h. das innere Gefühl der Verbundenheit mit und des Getragenseins von der transzendenten Dimension als solcher.²⁹ „Der zentrale motivationale Faktor für das Engagement im Dienst ist die eigene Spiritualität.“³⁰ Vor diesem Hintergrund sollten Seelsorgende als professionell-spirituelle Akteure die Pflege der eigenen Spiritualität und damit ihre Rolle als ‚Hörende‘ im Blick behalten, d.h. sich äußere und innere Räume reservieren, um die Erfahrung der transzendenten Gegenwart Gottes im Alltag mit einer entsprechenden Praxis der Verankerung zu verknüpfen.

Zusammengenommen sind dies starke Argumente dafür, den Spiritualitätsbegriff seitens der Seelsorge nicht abzuwerten oder ins Abseits zu stellen, sondern die Spiritualitätsdebatten als Chance einer sich erneuernden, zeitgemäßen Sorge um die spirituell-religiösen Belange der Menschen zu begreifen. Denn: „Auch SeelsorgerInnen sind dem harten Gesetz der Evolutionsbiologie unterworfen. Auch für sie gilt, dass Arten, die sich nicht an ihre neue Umwelt anpassen, letztlich aussterben werden!“³¹ Schließlich werden von den Spiritualitätsdebatten nicht zuletzt auch Fragen des pastoralen Sendungsverständnisses berührt. Denn: Insofern die Kirche(n) bspw. mit Blick auf die Gesundheits- und Pflegeeinrichtungen ein seelsorgliches Handlungsmonopol gegenüber anderen Professionen reklamieren und in der Praxis ein wachsender spiritueller Begleitungsbedarf besteht, ist (1) die alleinige Zuständigkeit auch für Nicht-Kirchenmitglieder sowie nicht-religiöse Bedürfnisse begründungsbedürftig (Biographiearbeit, spirituelles Coaching, mitmenschliche Begleitung), (2) die Krankenhausseelsorge im Modell der Mitversorgung pastoraler Großräume nicht (wieder) misszuverstehen als reine Versorgung mit Sakramenten, (3) der Beitrag der Seelsorge in der multiprofessionellen Zusammenarbeit kirchenrechtlich abzusichern (Vertraulichkeit, Transparenz,

Dokumentation) und (4) der künftige Personaleinsatz nicht zu Gunsten eines vermeintlichen „Kerngeschäfts“ zu reduzieren (Stichwort: Sicherung der Eucharistiefähigkeit), sondern ganz im Gegenteil: deutlich – und zwar nicht preiswert-ehrenamtlich, sondern kreativ-professionell – zu verstärken! Andernfalls wird den Kirchen diese Form kategorialer Seelsorge langfristig (wie auch in den Niederlanden) entgleiten.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. KNOLL, F.: Mensch bleiben! Zum Stellenwert der Spiritualität in der Pflege. Stuttgart 2015, 203-232.
- ² Vgl. HAGEN, T. et al.: Qualifizierungskurs Palliative Care für Seelsorgende. Stuttgart 2011, 19.
- ³ Vgl. NAUER, D.: Spiritual Care statt Seelsorge? Stuttgart 2015.
- ⁴ Vgl. ROSER, T.: Spiritual Care – neuere Ansätze seelsorglichen Handelns. In: KÖRTNER, Ulrich et al. (Hg): Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett. Wien 2009, 81-90; hier: 89.
- ⁵ HAUSCHILDT, E. (2013): Spiritual Care, (2013): ‚Spiritual Care‘ – eine Herausforderung für die Seelsorge, in: Materialdienst der EZW 3. Berlin 2013, 83-90; hier: 83.
- ⁶ Vgl. ALBERTZ, R./WESTERMANN, C.: Art. Geist, in: ThWAT, Bd. 2. Stuttgart 2004, 726-753; hier: 726.
- ⁷ Vgl. Ebd. 728/732.
- ⁸ KNOLL, F.: Mensch bleiben!, 30.
- ⁹ Vgl. WOLFF, H.W.: Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski. Gütersloh 2010, 65.
- ¹⁰ Vgl. ALBERTZ, R./WESTERMANN, C.: Art. Geist, 734.
- ¹¹ Vgl. WOLFF, H.W.: Anthropologie des Alten Testaments, 68f.
- ¹² Vgl. Gen 41,38.
- ¹³ Vgl. 1 Sam 16,13; Vgl. Jes 11,1-9; Vgl. Jes 61,1f.
- ¹⁴ KNOLL, F.: Mensch bleiben!, 38.
- ¹⁵ Vgl. RATSCHOW, C.-H.: Art. Religion II. Antike und Alte Kirche, in: HWPh, 8. Basel 1992, 633-637.
- ¹⁶ KNOLL, F.: Mensch bleiben!, 37.
- ¹⁷ KLEIN, C.: Religion/Religiosität als grundlegendere Begriffe. Weinheim 2011, 35-45; hier: 37.
- ¹⁸ Diese Differenzierung beruht auf einer Analyse US-amerikanischer Publikationen aus den letzten 30 Jahren (Vgl. KNOLL, F.: Mensch bleiben!, 292-300).
- ¹⁹ Ebd. 29f.

- ²⁰ Eine umfassende und zugleich kompakte Darstellung des jüdisch-christlichen Menschbildes findet sich ebd., 132-183.
- ²¹ Vgl. NAUER, D.: Seelsorge. Stuttgart ³2014, 318ff.
- ²² Siehe dazu ausführlicher bei: HAUSCHILDT, E.: Spiritual Care; Vgl. NAUER, D.: Spiritual Care oder Seelsorge? Stuttgart 2015.
- ²³ HAUSCHILDT, E.: Spiritual Care, 83.
- ²⁴ Die Bezeichnung als funktionale Abdeckung spiritueller Bedürfnisse meint hier den vorrangigen Interessen des Gesundheitssystems zu dienen (i. S. einer Verbesserung der Krankheitsbewältigung, Stressreduktion, Erhöhung des Wohlbefindens, Verkürzung der Verweildauer) und nicht ausschließlich jenen der Individuen.
- ²⁵ Vgl. ebd. 87.
- ²⁶ Vgl. ROSER, T.: Spiritual Care, 90.
- ²⁷ Ausführlich zur mystagogischen und hermeneutischen Kompetenz Seelsorgender bei: NAUER, D.: Seelsorge, 290ff.
- ²⁸ www.seelsorgestudie.de
- ²⁹ Büssing, A. et al.: Spiritual Dryness in Catholic Priests: Internal Resources as Possible Buffers, in: Journal of Psychology of Religion and Spirituality 9, 2015, 1-10; hier: 7.
- ³⁰ JACOBS, C.: Überraschen zufrieden bei knappen Ressourcen. Ergebnisse der deutschen Seelsorgestudi, in: Herder Korrespondenz 6, 2015, 294-298; hier: 295.
- ³¹ LEGET, C.: Spiritual Care als Zukunft der Seelsorge!, in: Diakonia 4, 2015, 225-231; hier: 226.

Gabriele Denner (Hrsg.): Hoffnungsträger, nicht Lückenbüßer. Ehrenamtliche in der Kirche. Ostfildern, 1. Auflage 2015. 14,99 Euro.

„Über Ehrenamtsentwicklung kann nicht gesprochen werden, ohne gleichzeitig über eine neue Gestalt von Kirche nachzudenken“ (S. 8). Dieses Zitat steht programmatisch für das inhaltliche Anliegen des Sammelbandes „Hoffnungsträger, nicht Lückenbüßer. Ehrenamtliche in der Kirche“, der im Schwabenverlag erschienen ist.

Gabriele Denner, in der Diözese Rottenburg-Stuttgart zuständig für den Bereich Ehrenamt in der Hauptabteilung pastorale Konzeption und Herausgeberin dieses Buches, lässt im ersten Teil des Buches Autorinnen und Autoren zu Wort kommen, die zu wesentlichen Aspekten Grundsatzartikel beitragen. Im zweiten Teil wird anhand eindrücklicher Praxisbeispiele offensichtlich, wie sich dann das Kirche-Sein und die Kooperation von Hauptamt und Freiwilligen neu gestalten.

Die grundlegenden Beiträge lassen erkennen, dass es basierend auf dem im II. Vatikanum neu entdeckten gemeinsamen Priestertum zu einem veränderten Verständnis von Engagement in Kirche kommen muss, dessen bedeutsamstes Wesensmerkmal nicht so sehr die Frage nach Haupt- und Ehrenamt, nach Laie oder Priester ist, sondern schlicht die Frage, wie jede oder jeder seine und ihre Taufwürde erkennen und leben kann.

Während Bernd Jochen Hilberath ausgehend von dem Zitat von Papst Franziskus aus der Enzyklika Evangelii Gaudium Nr. 273 „Ich bin eine Mission“ für einen neuen Sprachgebrauch plädiert („Mission kann ich nicht als Ehrenamt betreiben“, S. 9) und empfiehlt, zukünftig jeweils die konkrete Tätigkeit zu beschreiben, legt im folgenden Beitrag Michaela Tholl aus dem Bistum Trier Wert darauf, die Verbindung von Charismenorientierung und Kirchenentwicklung aufzuzeigen. „Der Wille zu einer charismenorientierten Ehrenamtsförderung beinhaltet das Ja zu einer Kirchenentwicklung, deren Ergebnis nicht vorher bestimmbar ist. ‚Charisma‘ und ‚Ehrenamt‘ sind zwei Signaturen für diese Ergebnisoffenheit. Ehrenamt ist das nicht durch Tarifbestimmungen und Bezahlung zu ordnende freie Potenzial der Kirche. Charismen wiederum sind unverfügbare Gnadengabe des Heiligen Geistes, die dieser verteilt, ‚wie er will‘ (1 Kor 12,11)“ (Seite 16f.).

Gleichzeitig formuliert sie kritisch, dass „die Annahme, dass hauptamtliche Tätigkeit in der Kirche einen Charismenmehrwert schaffe, [...] durch nichts belegt (ist)“ (Seite 22).

Christian Hennecke, Seelsorgeamtsleiter im Bistum Hildesheim, verweist darauf, dass jegliche Veränderung, die darauf abzielt, eine Pastoral der Dienstleistung zu fördern, zu kurz greift, wenn nicht das zugrundeliegende Kirchenbild einer Kirche der Versorgung abgelöst wird durch ein Kirchenbild der Partizipation als „lebendiges Miteinander der Gaben, die ein Zeugnis sind für die Gegenwart Christi“ (S. 33).

Gabrielle Denner erläutert in ihrem Beitrag den Strukturwandel vom traditionellen zum neuen Ehrenamt und stellt in aller Kürze die Wesensmerkmale freiwilligen Engagements und die sich hieraus ergebenden Konsequenzen auf.

Matthias Karrer verdeutlicht anhand des Beispiels der Geschichte der Kirchengemeinderäte im Bistum Rottenburg-Stuttgart den Stand des partizipatorischen Verständnisses von Verantwortung.

Während Max Himmel die Erfahrungen der Kirche im Bistum Poitiers mit der Beauftragung von Equipen in der Leitung von Gemeinden darstellt und Theresa Reinke ihren Forschungsstand zur Beauftragung von ehrenamtlich Engagierten reflektiert, bringt Elke Langhammer insofern neue Perspektiven in die Diskussion ein, dass sie Erfahrungen aus nichtkirchlichen Kontexten heranzieht, um die stärkere Beteiligung von Nicht-Professionellen einzufordern. Dies ist z.B. der Ansatz der interaktiven Wertschöpfung und der Open Innovation, bei dem das Wissen und die Kompetenz des Kunden in die Weiterentwicklung von Produkten und Dienstleistungen einbezogen wird, sowie aus dem Wissenschaftsbereich das Konzept der Citizen Science als moderner Ausdrucksform bürgerschaftlichen Engagements.

Der erste Teil schließt mit einem Beitrag zur negativen Auswirkung von Bezahlung auf die intrinsische Motivation.

Im zweiten Teil werden, wie bereits erwähnt, Praxisbeispiele vorgestellt, wie ein an den Charismen aller orientiertes und auf dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften basierendes neues Verständnis von freiwilligem Engagement in Kirche aussehen kann.

Ausführlich und eindrucklich schildert Peter Adolf das Modell des Petrus-Weges in Bonn, bei dem die Erkenntnisse und Erfahrungen aus Poitiers nicht einfach übertragen, sondern auf den Kontext der Kirche in Bonn hin adaptiert und angepasst wurden. Der Petrus-Weg beschreibt die Berufung und Einsetzung von Equipen zur Gemeindeleitung sowie die sich dann ändernden Rollen und Aufgaben sowohl des Pastoralteams wie auch des Pfarrgemeinderates.

Dem Petrus-Weg „liegt die Überzeugung zugrunde, dass das Evangelium sich auf dem Weg durch die Geschichte immer wieder neue, der Zeit gemäße Formen christlichen Zeugnisses und kirchlicher Präsenz zu schaffen vermag“ (S. 111).

Erkennbar ist der Versuch, auch durch Sprache diese neue Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen, indem z. B. statt von Ehrenamtlichen von Akteuren des Evangeliums gesprochen wird.

Silke Obernauer, bekannt durch ihren Charismenkurs „Ich bin dabei“, ergänzt die beiden wesentlichen Erfahrungen, Charismen zu entdecken und einzusetzen, um die Notwendigkeit, dass das Leitungsteam einer Pfarrei „Vision und Ansatz der Charismenorientierung teilt und fördert“ (S. 144).

Vermeintlich kleine und einfache Beispiele eines veränderten Ehrenamtes beschreiben Kim Hartmann und Achim Wicker, wenn sie das Modell der Orte des Zuhörens vorstellen. Christinnen und Christen stellen sich mit ihrer Lebenserfahrung zur Verfügung, um anderen ihr Ohr zu schenken und so Anteil zu nehmen an den Sorgen und Alltagsproblemen der Menschen. Ergänzung findet dies im Angebot „Papiertiger“, bei dem Besucher(inne)n Unterstützung bei der Bearbeitung von Anträgen und Formularen erfahren.

Abschließend werden zwei Beispiele vorgestellt, die zum einen im Kontext von Caritas und Pastoral das Thema Inklusion starkmachen und zum anderen die Netzwerkarbeit der Initiative Solidarische Gemeinde Reute-Gaisbeuren beschreiben, in der sich Menschen für ihren Sozialraum und das Thema Altwerden in vertrauter Umgebung einsetzen.

Das Buch von Gabriele Denner ist für all diejenigen lesenswert, die sich auf den aktuellen Stand zum Thema Freiwilligenengagement, Taufwürde, gemeinsames Priestertum und einer stärkeren Partizipation in Kirche bringen möchten. Hier beschreiben Denner und die weiteren Autoren kompakt den State-of-the-Art zum Thema. Gleiches gilt für jene, die hierzu Anregungen für die praktische Umsetzung und Erfahrungen mit ersten Projekten suchen.

Denjenigen, die hier auf der Höhe der Zeit sind, bietet dieser Sammelband eine Bestätigung des Bekannten.

Ein Nachteil solcher Sammelbände liegt in der Redundanz mancher Inhalte und Kontexte. So findet sich die Erwähnung der Erfahrungen aus Poitiers bei mehreren Autoren, ebenso wie die Bezugnahme auf Konzilsworte. Hier wäre dem Buch eine stärkere redaktionelle Bearbeitung zuträglich gewesen.

Herausfordernd bleibt, dass Sprache bekanntlich Wirklichkeit schafft: Wir sollten schauen, dass unsere Rede vom Neuen Ehrenamt nicht irgendwann so endet wie die Neue Geistliche Musik. Neu ist all dies nur aus einer binnenkirchlichen Perspektive und für diejenigen, der die Entwicklung bürgerschaftlichen Engagements jenseits von Kirche ausblendet. Hier ist leider auch der gewählte Titel des Buches nicht sehr hilfreich. Eine durchgehend positive, aktivierende Beschreibung hätte diesem gutgetan.

Andreas Fritsch

Auf ein Wort

<i>Enthüllter</i>	<i>lass niemals ganz mich</i>	<i>nie war Dein</i>
<i>G o t t</i>	<i>von DIR weg</i>	<i>Innenlieben</i>
<i>geflucht</i>	<i>wir sind</i>	<i>näher</i>
<i>ins Nichts</i>	<i>so</i>	<i>drin</i>
<i>geheiligt</i>	<i>eins</i>	<i>in mir</i>
<i>so verworfen</i>	<i>im Schrei</i>	<i>im Menschen</i>
<i>aus geworfen</i>	<i>von GOTTVERLASSEN</i>	
<i>nackt</i>	<i>weit ins</i>	<i>bist Du an der Stelle</i>
<i>am Hängeholz</i>	<i>Du</i>	<i>GANZ</i>
<i>dort</i>	<i>Da</i>	
<i>extra muros</i>	<i>tiefste</i>	<i>markus roentgen</i>
<i>vor der Stadt</i>	<i>größte</i>	
<i>obdachloses</i>	<i>Liebesform</i>	
<i>DU</i>		
<i>exaudi me</i>	<i>Du kannst nicht</i>	
<i>offen</i>	<i>schreiend beten</i>	
<i>DA</i>	<i>in</i>	
<i>in</i>		
<i>Seele, Leib, Wasser,</i>	<i>ein</i>	
<i>Blut</i>		
<i>birg mich ein</i>	<i>laues, leeres, stummes</i>	
	<i>NICHTS</i>	

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