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

April 4/2019

71. Jahrgang

Aus dem Inhalt

Ralf Miggelbrink

Judas Iskarioth

Theologische Gedanken zur Bedeutung der Verrätergestalt

Regina Börschel

Erwachsene, die nach der Taufe fragen

Der Katechumenat als Lackmustest für eine evangelisierende Kirche

Hedwig Lamberty

„Solo, aber nicht ohne ...“

Erfahrungen aus der Single-Pastoral

PASTORALBLATT

Inhaltsverzeichnis

Uta Raabe	
Halt mich nicht fest ...	98
<hr/>	
Ralf Miggelbrink	
Judas Iskarioth	
Theologische Gedanken zur Bedeutung der Verrätergestalt	99
<hr/>	
Regina Börschel	
Erwachsene, die nach der Taufe fragen	
Der Katechumenat als Lackmustest für eine evangelisierende Kirche	107
<hr/>	
Hedwig Lamberty	
„Solo, aber nicht ohne ...“	
Erfahrungen aus der Single-Pastoral	113
<hr/>	
Hinweis der Redaktion	117
<hr/>	
Franziskus Knoll	
Spiritual Care und Seelsorge – Schnittmengen und Abgrenzungen	117
<hr/>	
Herbert Schneider	
Brot des Lebens – Wein des Bundes	124
<hr/>	
Rezensionen	
Jan Frerichs: barfuß und wild	
Martin Wirth: Gesegnet, um Segen zu sein	126
<hr/>	



Liebe Leserinnen und Leser,

die problematischste Figur der Passionserzählungen in allen vier Evangelien ist und bleibt Judas, „der Auslieferer“. Zum expliziten „Verräter“ wird er nur in Lk 6,16. Treffend differenziert die revidierte Einheitsübersetzung in der Wiedergabe dessen, was Judas getan hat. Aber so oder so – als „Interner“ bleibt er ein Stachel im Fleisch der Kirche: Es gibt keine „Achse des Bösen“, die exakt zwischen „innen“ und „außen“ verlief. Diese Ausgangslage führt **Prof. Dr. Ralf Miggelbrink** zu äußerst spannenden, an die Wurzel unseres Glaubens und Ethos führenden theologischen Gedanken. Der Autor ist Ordinarius für systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen.

Berührt Judas eher die Motivik der Kartage, so ist mit dem Osterfest ganz besonders die Taufe verbunden. Die Osternacht ist der altherwürdige und vornehmste Termin der Taufe, die – wo nicht tatsächlich getauft wird – zumindest als Taufgedächtnis aufscheint. Insofern die Osternacht auch eine besonders beliebte Feier für die Taufe von Erwachsenen ist, ordnet sich der Beitrag von **Dr. Regina Börschel**, Referentin im Bereich Pastoral des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, besonders gut in diese Ausgabe des Pastoralblatts ein. Sie gibt einen aktuellen Überblick über den Erwachsenenkatechumenat in der deutschen Kirche mit Zahlen, Beobachtungen zu Motivation, sozio-kulturellen Gegebenheiten, aber auch zu Konsequenzen für das Gemeindeleben.

Erst allmählich wird eine Gruppe als relevant für die Pastoral entdeckt, die es an sich natürlich schon sehr viel länger gibt: Singles. **Dr. Hedwig Lamberty**, Referentin für Singlepastoral innerhalb der Abteilung Erwachsenenseelsorge im Generalvikariat des Erzbistums Köln, berichtet von ihren Erfahrungen bei der Entdeckung pastoralen Neulands seit Oktober 2016.

Ein Schlagwort, das in letzter Zeit immer wieder im Bereich von Krankenhaus und Pflege auftaucht, heißt „Spiritual Care“. Bei dem Begriff handelt es sich nicht einfach um einen willkürlichen (Pseudo-)Anglizismus wie etwa „Handy“, sondern er verweist auf tatsächliche englisch-amerikanische Wurzeln. **Prof. Dr. Franziskus Knoll OP** vom Lehrstuhl für Diakonische Theologie und Spiritualität an der PTH Vallendar geht Ursprung und Bedeutung des Begriffs ebenso nach wie seiner Verhältnisbestimmung zur „Seelsorge“.

Eine kleine Betrachtung zur Eucharistie anhand des Begriffs Leben und Bund mit Implikationen für den Lebensalltag aus der Feder von **P. Dr. Herbert Schneider OFM** aus Vossenack beschließt die Osterausgabe mit dem an Emmaus erinnernden Impuls, aus dem Brotbrechen ins Alltagsleben zurückzukehren.

In eben diesem Sinne wünsche ich Ihnen allen ein gesegnetes, frohmachendes und für den Alltag neu zurüstendes Fest der Auferweckung unseres Herrn Jesus Christus und grüße Sie freudig

Ihr 

Gunther Fleischer

Impuls

Uta Raabe

Halt mich nicht fest

...

„Jetzt lasse ich dich nicht mehr gehen“ sagt Jeppe zu seiner Freundin Cecilie in dem Film „Halt mich fest“, der die erste große Liebe der beiden Jugendlichen erzählt. Eine romantische, bewegende und tragische Geschichte, da Cecilie unheilbar an Krebs erkrankt ist. Der Wunsch, im Strudel der Gefühle und angesichts des nahenden Todes zu halten und gehalten zu werden, kann größer nicht sein.

In unzähligen Liedern wird dieser tiefste Wunsch besungen. „Halt mich fest, frage nie, wie und wo, wo und wann, wir uns noch einmal wiedersehen“ sang Hildegard Knief. „Halt mich nur ein bisschen“ hört man von Herbert Grönemeyer, „fühle mich bei dir geborgen, setz' mein Herz auf dich. Will jeden Moment genießen. Dauer ewiglich.“ Die Liste ließe sich fortführen, ob in Pop, Rock, Schlager oder geistlichem Lied, weltweit oder regional, international oder deutsch. Beatles oder Nicole, BAP oder Höchner.

Gehalten werden ist eine Ursehnsucht des Menschen. Es ist das Gefühl von Geborgenheit und Sicherheit, es ist Ausdruck eines großen Vertrauens, das der Andere mich hält, auch wenn ich ins Bodenlose zu fallen meine. Dieses Urvertrauen berührt das Herz. Wie großartig, wenn ich weiß, dass es jemanden gibt, dem ich vertrauen kann. Verständlich, dass für diesen Moment die Welt am liebsten still stehen soll – „Dauer ewiglich“.

Rückblende – vor gut 2000 Jahren: Wie muss es Maria von Magdala am Ostermor-

gen wohl ergangen sein, als sie zum Grab kam und es leer vorfand? Alles schien ihr genommen, selbst der Leichnam Jesu war nicht da. Wem ist da nicht zum Weinen zu Mute? Und Maria weint, voll Trauer, Leere und unerfüllter Hoffnung. „Warum weinst du?“ wird sie gefragt. Was für eine Frage! „Sie haben meinen Herrn weggenommen“, antwortet Maria, „und ich weiß nicht, wohin sie ihn gelegt haben.“ – auch das noch.

Und dann kommt diese Frage zum zweiten Mal: „Warum weinst du? Wen suchst du?“ Und weil alles so anders und so traurig ist, erkennt sie ihren Herrn nicht und sieht in ihm einen ihr unbekanntes Gärtner. Ein Funke Hoffnung in ihr lässt sie sagen „Herr, wenn du ihn weggebracht hast, sag mir, wohin du ihn gelegt hast! Dann will ich ihn holen!“ Doch statt einer Antwort nennt der Unbekannte sie bei ihrem Namen und wahre Hoffnung erfüllt ihr Herz: Er ist da. Ganz nah. Zum Greifen nah.

Und wieder passiert das Unerwartete: „Halt mich nicht fest“. Der französische Philosoph Jean-Luc Nancy hat dieses „noli mi tangere“ („rühr mich nicht an“) sprachgewaltig interpretiert: „Du hältst nichts, du kannst nichts halten noch festhalten, und dies ist, was du lieben und wissen musst. Eben dies ist ein Wissen aus Liebe. Liebe, was dir entkommt, liebe den, der fortgeht. Liebe, dass er fortgeht.“

Anders als bei Thomas lässt Jesus sich nicht berühren, nicht anfassen, nicht begreifen – „Rühr mich nicht an!“ Er trifft Maria stattdessen mitten ins Herz. „Geh zu meinen Brüdern“, sagt Jesus zu ihr. Es ist eine andere Art der Berührung, die Maria die Kraft gibt, zu den Jüngern zu gehen und zu verkünden: „Ich habe den Herrn gesehen.“ Und sie berichtet alles, was er ihr gesagt hat: Hoffnung über den Tod hinaus – Dauer ewiglich.

Judas Iskarioth

Theologische Gedanken zur Bedeutung der Verrätergestalt

1. Sachlogisch ist Judas für die Passionsgeschichte überflüssig

Der knappe Kern der Judas-Tradition, der sich im Wesentlichen in den Versen Mk 14,10f.43.45 findet, ist für den sachlogischen Ablauf der Passionsgeschichte ebenso unnötig wie er für das innere Verständnis der handelnden Personen verstörend wirkt. Jesus an diskretem Ort aufzuspüren dürfte der römischen Besatzungsmacht auch ohne die Mitwirkung eines Jüngers aus dem Zwölferkreis möglich gewesen sein. Der Jüngerverrat aber wirft die verstörende Frage auf: Wie konnte aus dem inneren Bereich des menschengewordenen Gottes einer zum Werkzeug seiner Auslieferung werden?

Matthäus spielt zur Beantwortung dieser Frage mit dem Prädestinationsgedanken: Obwohl zum Zeitpunkt des Abendmahls der matthäische Judas bereits den Verrat mit den Hohen Priestern abgesprochen hat (Mt 26,14f.), beteiligt sich Judas an dem aufgeregten Fragen der Jünger, nachdem über sie das Orakel gesprochen wurde: „Der die Hand mit mir in die Schüssel getaucht hat, wird mich verraten“ (Mt 26,23). Dabei wird er von Jesus als Verräter enttarnt, ohne dass die Abendmahlsgruppe daraus eine sachlogisch verständliche Konsequenz zöge. Die Szene wird beschlossen mit der ebenso fatalistischen wie vieldeutigen Formel „Der Menschensohn *geht hinweg* ...“ (26,25), deren indikatives „*hýpagei*“ die Einheitsübersetzung recht frei interpretiert mit den eher an einen Western erinnernden Worten „Der Menschensohn *muss seinen Weg gehen* ...“. Matthäus beantwortet in seiner Passionserzählung bereits die Frage, ob durch einen prädestinierten Tod die

an dessen Durchführung Beteiligten nicht exkulpiert wären: „Zwar muss der Menschensohn hinweggehen, aber wehe dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird ...“ (Mt 26,24).

Der Autor des Johannesevangeliums ergänzt diese denkerisch überaus unbefriedigende Lösung, indem er neben Judas und Gott als dem Lenker der Geschichte den Teufel als dritte Instanz einführt: Der Satan inspiriert zum Verrat (Joh 13,2) und geht in Judas ein (*eisēlthen*) (Joh 13,27). Diese Machtübernahme des Satans aber erfolgt nach einer Ankündigung Jesu, so dass der Gottessohn auch hier als der eigentliche Regisseur seines eigenen Verratenwerdens erscheint.

Hier ist der Haftpunkt für alle Traditionen, die Judas als prädestiniertes Werkzeug der von Gott selbst ins Werk gesetzten Opferung Jesu von Nazareth zur Erlösung der Menschheit sehen.

2. Die theologische Bedeutung der Judasgestalt

Das Johannesevangelium führt vor, wie sich die Passionsgeschichte unter Rückgriff auf einen Erzbösewicht erzählen lässt. Für Johannes sind „*die Juden*“ die eigentlichen Drahtzieher der Passion. Diese folgenschwere Schuldzuweisung ist keine historische Information: Die römische Besatzungsmacht alleine hatte die rechtlichen und militärischen Möglichkeiten zur Verhaftung und Hinrichtung Jesu¹. Die Jerusalemer Tempelautoritäten hatten ein Interesse am Tod Jesu und entsprechende Einflussmöglichkeiten². Jedoch auch, wenn man einer gewissen „Volksmenge“ ebenfalls eine Rolle bei der Verurteilung Jesu zusprechen will³, so kann die Schuld „*der Juden*“ historisch in keiner Weise plausibel gemacht werden. Das „*parting of the ways*“ zwischen den Anhängern des Nazareners und *den Juden*, die ihn ablehnen, dauert bis in das vierte nachchristliche Jahrhundert⁴. „*Die Juden*“ im Johannesevangelium sind deshalb weder eine andere *gens* noch

eine andere *religio*. Der Jude Johannes verwendet den Begriff im Interesse seiner eigenen innerjüdischen Polemik gegen die jüdischen Opponenten des Nazareners.

Die Einführung der Judasgestalt konterkariert die hinter beiden Schuldzuschreibungen stehende Logik: Wie sehr es auch Pontius Pilatus und seine Militärmacht gewesen sein mögen und wie sehr die ersten Christen den Verächtern ihres neuen „Weges“ (Apg 9,2; 19,2; u. ö.) als „den Juden“ (Apg 9,23; u. ö.) die Schuld zuschreiben mochten, mit der Judasgestalt ist der Stachel im Fleisch der Christengemeinde selbst ausgemacht: Judas gehörte unzweifelhaft dem symbolischen Zwölferkreis des erneuerten Israel an, er nimmt am Abendmahl teil, er begrüßt seinen Rabbi mit dem für die Jesusgruppe kennzeichnenden Kuss (1Kor 16,20). Damit wird er zum Vermittler einer wichtigen Einsicht: Wenn mit der Jesus-Gruppe und ihrem Wirken das Reich Gottes anbricht und Gottes Wirken geschichtlich offenbar wird, so bedeutet dies nicht, dass das Böse keinen Zugang zur Jesus-Gruppe hätte und dass die Frontlinie zwischen dem inneren Kreis der „Gemeinde der Heiligen“ (1Kor 14,33) einerseits und den Sadduzäern, Pharisäern, Zeloten und Römern außerhalb dieser Gemeinde gezogen werden könnte.

Die provozierende Einsicht, dass der Verrat inmitten der eucharistischen Gemeinschaft nistet, beunruhigt Christen zutiefst. Schon der Name *Judas* legt es nahe, den Verräter als Repräsentanten *der Juden* zu deuten. Dabei gehört Judas eindeutig zur Jesus-Gruppe. Ab den blutigen Kreuzzügen gegen Katharer und Albigenser nimmt das Ringen der christlichen Gemeinden um ihre eigene innere Reinheit von Verrätern und heimlichen Abtrünnigen jene eliminatorische Schussfahrt auf, die paradoxerweise erst durch die Formalisierung und juristische Rationalisierung der Verfolgung in der Regie der römischen Inquisition gebremst wird⁵. Die Judasgestalt erscheint vor diesem christlich-postchristlichen Rezeptionskontext wie eine Illustration zu Mt 13,24-30: Jesus war macht- und tatenlos seinem Verräter gegenüber, obwohl er wusste, dass

Judas ihn verraten würde. Die menschliche Geschichte ist nicht der Ort, an dem das Gute definitiv vom Bösen getrennt und das Böse ausgemacht und im „letzten Gefecht“ vernichtet werden könnte. Es gehört seit Jesus zum Wesen von Gemeinde und Kirche als *corpus permixtum*⁶ zu existieren und der Gegenwart des Verrates in den eigenen Reihen macht- und tatenlos ausgeliefert zu sein. Jeder Versuch, diese Bestimmung der Gemeinde Jesu Christi abzuwenden, führt zum Selbstverrat der Gemeinde. Wie ist diese Behauptung zu verstehen?

Das Reich Gottes wird *von innen* her durch seine Jünger und seine Kirche gefährdet. Das Reich Gottes basiert auf der inneren Wandlung der Jünger. Das Reich Gottes ist errichtet auf der labilen Basis der freien Hinwendung von Menschen, deren Einsicht und Treue nur in Freiheit wachsen.

3. Die Wehrlosigkeit der Christengemeinde

In dem Maße, in dem das Christentum sich selbst als vernünftig begreift, in dem Maße fällt es ihm schwer, den Verrätern und Abtrünnigen in den eigenen Reihen mit Respekt zu begegnen. Seit den ersten christlichen Apologeten argumentieren Theologen für die Einsicht, dass zwischen dem Glauben an Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen und der menschlichen Vernunft kein Widerspruch besteht. Allerdings ziehen bereits die Kirchenväter die Konsequenz aus der Einsicht in die rationale Rechtfertigbarkeit des christlichen Glaubens, dass die Ablehnung des Christentums ihrerseits rational nicht rechtfertigbar wäre. Dem Nichtchristen wird bis ins neunzehnte Jahrhundert theologisch die rationale Würde abgesprochen.

Diese geradlinig rationalistische Argumentation verkennt, dass Menschen zum christlichen Glauben in konkreten Lebenssituationen gelangen, in denen es für sie kaum je abstrakt um die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens geht, sondern, in denen die eigene Positionierung zu

den Inhalten des christlichen Glaubens Handlungsentscheidungen umfasst. Zustimmung zum Glauben ereignet sich in Handlungsentscheidungen. Glauben ist lebensgeschichtlich verankert und deshalb nicht ausschließlich rational begründet, sondern eben auch gebunden an freie Selbstsetzungen. In solchen Akten der Selbstsetzung bestimmen Menschen sich nicht zunächst in ihrem Verhältnis zu den überlieferten dogmatischen Inhalten.

Die innere Glaubenszustimmung wächst in biographisch situierten Akten der Selbstsetzungen, in denen Christen willentliche Hinwendungen zu dem in Jesus Christus offenbaren Gott und seiner Kirche vollziehen und dabei theologisch auch zu Glaubensaussagen kommen. *Denken* und *Handeln* bestimmen die Glaubensgenese des Einzelnen in enger *Perichorese* von *Vernunft* und *Freiheit*. Damit aber ist der Glaubensakt in seiner konkreten intellektuellen und praktischen Gestalt unausweichlich individuell und kontextuell. Dieser Situation führte etwa in der Reformation zu der These, sowohl der wahre Glaube als auch die wahre Kirche Jesu Christi seien so *unsichtbar* wie die innere Haltung eines Menschen letztlich eben unsichtbar ist⁷ Daraus aber ergibt sich, dass Christen in ihrer Gemeinde immer mit dem Risiko leben, dass sie den christlichen Glauben verfehlen. Diese Selbstverfehlung des Christentums in den Akten, mit denen Christen ausgerechnet ihr Christsein zu vollziehen glauben oder behaupten, wird von der antihäretischen Polemik der Väterzeit bis zum Wirken der Glaubenskongregation als zu bekämpfende Gefährdung der Kirche und des Glaubens erkannt. Wie aber ist eine entsprechende *Unterscheidung der Geister* sinnvoll möglich, die denjenigen entlarvt, der sich im Herzen vom Glauben abwendet und intellektuell längst solchen Wegen folgt, die nicht vom Vorbild Jesu Christi inspiriert sind? Die ängstliche Behauptung der Traditionalisten, stets seien die Reformer und Erneuer, die Verleumder und Verräter, passt nicht gut zu der Beobachtung, dass die Traditionen der Traditionalisten ja ihrerseits auch einmal aus Neuerungen

hervorgegangen sind, die in ihrer Zeit als gelungene Interpretationen des Christseins angenommen wurden, woraus angesichts der Veränderlichkeit der geschichtlichen Welt keineswegs folgt, dass sie auf alle Zeit und Ewigkeit die besten voluntativen und intellektuellen Aneignungen der christlichen Botschaft darstellen.⁸

4. Judas, der verräterische Kassenwart

Im Johannesevangelium findet sich der Hinweis, dass Judas „die Kasse hatte“ (Joh 13,29). Als Kassenwart der Jesus-Gruppe trifft er Absprachen mit Jesus. Das Motiv des Mannes, der mit Geld zu tun hat, findet in der matthäischen Judastradition eine Steigerung in dem Sondergut von den dreißig Silberstücken, die Judas als Lohn für seinen Verrat von den „Hohen Priestern“ nimmt (Mt 26,15), die er nach der Verurteilung Jesu zurückgeben will (Mt 27,9) und die er, nachdem die Rücknahme verweigert wurde, in den Tempel wirft (Mt 27,5), von wo die Hohen Priester das Geld nehmen, um „von dem Geld den Töpferacker zu kaufen als Begräbnisplatz für die Fremden“ (Mt 27,7). Die ausführliche Erzählung der sachlogischen Marginalie vom Verräterlohn und seiner späteren Verwendung erheischt durchaus eine theologische Interpretation, insbesondere, da ja der Umgang mit Geld für die Jesus-Gruppe die Funktion eines *identity markers* hatte (Mk 6,8).

Der Geldverwalter wird zum Verräter. Hat diese Pointe mit der Anthropologie des Geldes zu tun? Geld wird definiert als Mittel der Erleichterung des Tausches. Diese besteht im Wesentlichen in der Erleichterung der Ermittlung von *Äquivalenten*. Die unterschiedlichsten Dinge, Schafe etwa und Ackerland, werden tauschbar, indem man sie auf den gemeinsamen Nenner des Geldes hin definiert. Dieser zivilisatorische Prozess geht einher mit einer Ausblendung grundlegender Momente des Tausches, die in menschlichen Kulturen eine wichtige Rolle spielen. Der Tausch als *Austausch*

von *Gaben* begründet eine wechselseitige Verpflichtung von Geber und Nehmer der Gabe, die so in eine durch die Gabe begründete, soziale Beziehung eintreten. Je mehr dagegen der Tausch zum *Äquivalententausch* wird, zu Kauf und Bezahlung, umso weniger müssen sich Verkäufer und Käufer über den Kauf hinaus einander verpflichtet fühlen. Im Idealfall wird das durch den Tausch begründete Ungleichgewicht durch die gerechte Bezahlung präzise ausgeglichen. Geld ermöglicht so das ökonomische In-Beziehung-Treten unter Verzicht auf ein soziales In-Beziehung-Treten.⁹

Beim unmittelbaren Austausch von *Gaben* bleibt stets ein unabgeholtenes Mehr an Gegebenem, das auf menschliche Weise verpflichtet, in weiteren Gabehandlungen das durch die Gabe irritierte Gleichgewicht zwischen Geber und Nehmer wieder herzustellen. So begründet die Gabe Beziehung, Gemeinschaft und eine Geneigtheit zu weiterem Austausch, eine „*Ökonomie der Gaben*“¹⁰, deren Pointe gerade darin besteht, dass der Tausch der Dinge mit der Bezahlung nicht zu seinem Abschluss kommt, sondern Geber und Nehmer einander durch die Gabe verpflichtet bleiben. Die Speisung der Fünftausend thematisiert diese Gabedynamik in der Überschwänglichkeit des galiläischen Anfanges (Mt 14,13-21), die konkrete Lebenswirklichkeit der wandernden Charismatikergruppe war jedoch anscheinend auf dem Weg nach Jerusalem auch durch Gabe- und Gemeinschaftsverweigerungen geprägt, wie Lukas über die Nichtaufnahme der Gruppe in einem samaritanischen Dorf zu berichten weiß (Lk 9,52-56).

Judas als Kassenwart ist disponiert, der Anwalt des Äquivalententausches in der Gruppe zu sein. Er unterliegt dem *Ökonomieprinzip*. Für einen möglichst geringen Preis muss er viel und gut einkaufen. Die so erwirtschaftbaren Rücklagen dienen der ökonomischen Absicherung der Gruppe gegen etwaige Risiken. Es liegt auf der Hand, dass die Eigenlogik des ökonomischen Handelns zur ökonomischen Grundintuition der Jesus-Gruppe im Widerspruch steht.

Die Grundintuition Jesu ist die Botschaft von der bedingungslosen Güte Gottes, die sich auch ökonomisch übersetzen lässt: Wo großzügig gegeben wird, da wird in Menschen der verbindende Geist der Großzügigkeit geweckt. Der verrückte Bauer¹¹, der sein kostbares Saatgut wahllos verstreut, hat eine überreiche Ernte. Nicht das Sparsamkeitsprinzip des faulen und nichtsnutzigen Knechtes, der ängstlich sein Talent vergräbt, bringt den Erfolg, sondern die Risikofreudigkeit dessen, der freimütig austeilte und „erntet, wo er nicht gesät hat“ (Mt 25,24).

Wo hingegen ängstlich der Pfennig gedreht wird, drohen die für die Ökonomie lebenswichtigen Gabe- und Tauschprozesse zu erlahmen. Damit aber verliert das Geld seinen Wert, der ja aus dem Bedürfnis nach Austausch und Kauf resultiert. Der Kindervers „*Taler, Taler, du musst wandern.*“ ist in einem ökonomisch präzisen Sinne zutreffend: Nur das laufende Geld kann seinen Wert behalten. Der Kassenwart aber jedes Vereins tendiert zur Einfrierung der Ausgaben, weil sein Erfolg ja an der Größe seines Kassenvermögens gemessen wird. Mit dem Hinweis, Judas sei der Kassenwart der Jesus-Gruppe gewesen, thematisiert Johannes einen Grundwiderspruch innerhalb der christlichen Gemeinde. Sie steht zum einen in der Nachfolge dessen, der die Großzügigkeit Gottes verkündet und so die Großzügigkeit der Menschen weckt. Jesus will echte Gabeprozesse wecken und muss gerade deshalb selbst arm sein und auch seinen Jüngern die Armut empfehlen. Aber schon die Jesus-Gruppe selbst kommt nicht vollkommen ohne Geld aus, ja der vollkommene Verzicht auf Geld läuft auf sozialparasitäres Verhalten hinaus. So findet sich die Jesus-Gruppe bereits in einem Grundwiderspruch, der alles folgende christliche Leben prägt: Wie kann das ganze Leben die alles tragende und erfüllende Großzügigkeit Gottes bezeugen, wenn die Zeugen nicht nur verkündend von Gastmahl zu Gastmahl ziehen, Kranke heilend und von Sünden freisprechend, sondern wenn sie wie alle anderen Menschen auch mit ihren

endlichen Ressourcen sparsam umgehen müssen?

Jesus selbst gibt einen Hinweis: Markus gestaltet die Speisung der fünftausend mit einem aufschlussreichen Zwiegespräch. Jesus lässt zunächst die eigenen Lebensmittelvorräte der Jüngergruppe zählen (Mk 6,38) und gibt dann erst die vor dem Hintergrund des Zählergebnisses (fünf Brote und zwei Fische) lächerlich inadäquate Anweisung zur Lagerung der Fünftausend in Mahlgruppen (Mk 6,39). Markus stellt auf diese Weise die Erfahrung der Spannung zwischen ökonomischer Vernunft (*zählen*) und Reich-Gottes-inspirierter Zeichenhandlung in den Vordergrund. Das Speisungswunder ist das Wunder der alle sättigenden Gabe-Dynamik, die da in Gang kommt, wo einer das ökonomische Sicherheitsdenken überwindet. Der markinische Jesus handelt nicht wie der matthäische Brotvermehrer im unbesiegbaren Bewusstsein seiner göttlichen Vollmacht. Er riskiert den Lebensmittelvorrat der Gruppe für eine Zeichenhandlung, die die Großzügigkeit seiner Gäste mobilisiert und so zur Offenbarungserfahrung wird: Gelebte Großzügigkeit setzt menschliche Gabe-Dynamik frei, von der alle leben können. Aber dieser Zusammenhang ist so unsichtbar wie unberechenbar. Der vorsichtige Kaufmann wird von einem so riskanten Gabehandeln unbedingt abratet und verwehrt sich damit den Zugang zur Gotteserfahrung der Jesus-Gruppe (Mt 19,22).

Judas kann gelesen werden als die Gestalt, in der der unvermeidliche Grundkonflikt der christlichen Gemeinde zum Austrag kommt. Sie bezeugt Gottes grenzenlose Lebensfülle als Grund einer gabefreudigen, Fülle für alle frei setzenden Dynamik. Dabei aber bleibt sie in einer Welt, die als *Natur* vom Gesetz des Mangels geprägt ist. Die Überwindung des Mangels in der Erfahrung gelingenden Gebens und Nehmens unter dem Faszinosum einer sich so erschließenden Lebensfülle Gottes bleibt immer gekettet an das harte Gesetz des Mangels, dem alle Naturwesen als solche unterstehen.

5. Judas, der verzweifelte Selbstmörder

Das matthäische Sondergut berichtet vom Tod des Judas (Mt 27,3-10). Die Verurteilung Jesu zum Tode ist nach Matthäus der Auslöser für Judas, den Judaslohn zurückgeben zu wollen (V. 3f.). Nach dem Text bereut Judas, „unschuldiges Blut“ verraten zu haben (V. 4). Der Versuch, den Lohn des Verräters zu erstatten, kann weder die Verurteilung ungeschehen machen, noch die bevorstehende Hinrichtung aufhalten. Vielmehr geht es Judas um eine symbolische Distanzierung. Mit der Erstattung des Blutgeldes will Judas die symbolische Brücke zwischen sich selbst und dem Tod Jesu zerstören. Das Motiv der symbolischen Distanzierung von der Bluttat erinnert an die Händewaschung des Pilatus (Mt 27,24). Schärfer als bei Pilatus qualifiziert Matthäus am Beispiel des Judas die Sinnlosigkeit der nachträglichen Distanzierungsversuche des Täters. In einer nachgerade lakonischen Reihung von vier Verben innerhalb eines kurzen Satzes mit nur elf Worten wird eine drängende Abfolge von scheinbar ganz selbstverständlich aufeinander folgenden Handlungen mehr benannt als beschrieben: Judas wirft (*ripsas*) die Silberstücke in das Innerste des Tempels (*eis tôn naôn*), geht hinweg (*anēchōresen*) und weggehend (*apelthôn*) erhängt er sich (*apēgxato*) (Mt 27,5). J. Gnlika vermutet hinter dem Einwurf des Geldes in die *cella* des Tempels den Versuch eines rituellen Kaufrücktritts.¹² Aber die rechtlichen Möglichkeiten von einem Verrat analog zu einem Ackerkauf durch Rückgabe des Kaufpreises zurückzutreten sind doch höchst unwahrscheinlich. Der Ackerkäufer konnte durch die Darbringung des Kaufpreises im Vorhof des Tempels den Versuch eines kultisch assistierten Kaufrücktritts unternehmen. Aber der Verräter? Der Einwurf des Geldes scheint eher psychischer und symbolischer Natur zu sein. Psychisch ist er wohl Ausdruck des verzweiferten Bemühens, das Geschehene ungeschehen zu machen. Symbolisch beinhaltet er eine tragische Bestätigung des Verrates: Der Verräter entweicht das Innerste

des Tempels mit seinem Einwurf der Silberstücke, die ja vermutlich das Bildnis des Kaisers zeigten. Nicht etwa in den Vorhof (*proaúlion*), sondern in das Innerste (*naòn*) des Tempels als des Ortes der Deszendenz und Wirksamkeit Gottes wirft der Verräter seinen Lohn. So kann er keinen Rücktritt von dem Geschäft des Verrates erreichen, sondern so lässt er dem Verrat an Jesus den Verrat am Tempel folgen. Der Distanzierungsversuch läuft auf eine Bestätigung von Verrat und eigener Verworfenheit hinaus. Es bleibt kein Ort, an den Judas vor sich und seiner Schuld fliehen könnte. Der Selbstmord lässt konsequenterweise nur drei Worte auf sich warten (*kai apelthôn apēgxato*).

Mit dem Einwurf der Silberstücke in das Allerheiligste des Tempels werden die beiden konkurrierenden Sinnsysteme des Judas in ihrem unlöslichen Konflikt dargestellt: Das Geld wird auf dem Höhepunkt dieses Konfliktes noch einmal in seiner scheinbaren göttlichen Würde exponiert. In Wahrheit aber entweiht es den Tempel und hinterlässt bei dem, der sich darauf verlässt, tiefste Einsamkeit und Verzweiflung. Judas, der Kassenwart der Jesus-Gruppe, scheitert an genau der doppelten Loyalität, vor der Jesus stets gewarnt hat (Mt 6,24). Die Haltlosigkeit seines Existenzkonzeptes lässt ihn abgleiten in die Existenzlosigkeit des Todes.

6. Die Tragik der Judasgestalt

Als *Typos* menschlichen Verhaltens gegenüber der Zumutung der Menschwerdung Gottes ist Judas die theologische Gestalt, die Aufschluss gibt über Reaktionsmöglichkeiten auf die Menschwerdung Gottes.

Die erste Reaktionsmöglichkeit ist diejenige des berufenen Jüngers, der sich der Wirklichkeit Jesu öffnet, der dem Messias-Bekenntnis des Petrus zugestimmt haben mag (Mt 16,16) und auch mit Petrus sagen kann: „Siehe, wir haben alles verlassen uns sind dir nachgefolgt ...“ (Mt 19,27).

Diese erste Reaktionsmöglichkeit steht in der dramatischen Komposition der Synoptiker, je mehr der Weg Jesu sich gen Je-

rusalem wendet, unter Bestreitungs- und Bewährungsdruck. Die durch die Kornfelder streifende Jesus-Gruppe, deren Jünger unbekümmert Ähren abbrechen, um sich mit den Körnern zu stärken (Mt 12,1), trifft auf unerwartete theologische Anfragen: Sie *ernten* am Sabbat? Sie essen mit *ungewaschenen Händen*? Sie missachten die *Überlieferung der Alten*? (Mt 15,2). In der Anfeindung entwickeln die Jünger Erklärungsbedarf: „Erkläre uns das Gleichnis vom Unkraut auf dem Acker!“ (Mt 13,36). Ja, sie beginnen Diskussionen über das Verhalten Jesu: „Wozu diese Verschwendung?“ (Mt 26,8). Schließlich verlassen sie Jesus und fliehen (Mt 26,56). Johannes inszeniert die sogenannte eucharistische Brotrede zum *status confessionis* (Joh 6,51-65). Viele verlassen Jesus nach dieser Rede und Jesus fragt die Zwölf: „Wollt auch ihr weggehen?“ (Joh 6,67). Im Kontext katechetischer Auslegungen und Predigten ist die Nachfolge-*Begeisterung* der Jünger ein wohlfeiler Topos. Er verkennt die überdeutlichen Zeichen von *Zweifeln, Diskussionen und Konflikten* in der Jüngergruppe. Dabei sind diese *Zweifel, Diskussionen und Konflikte* angesichts des mit Leidensankündigungen gesäumten Weges nach Jerusalem in den schließlich tödlichen Konflikt mit der römischen Besatzungsmacht und den religiösen Eliten überaus nachvollziehbar.

Die Entdeckungen der Leben-Jesu-Forschung haben die zentrale Bedeutung der eschatologischen Naherwartung für Jesus von Nazareth zu Bewusstsein gebracht.¹³ Jesus wollte das Reich Gottes für die Welt, nicht den eigenen Tod. Die jahrhundertlang bei der Deutung des Kreuzestodes zentrale Idee der notwendigen *Sühne* (*Röm 3,26: hilastērion*) oder *Genugtuung* (*satisfactio*) trat in den Hintergrund. Die mit ihr verbundene Vorstellung des von Gott gewollten Todes seines Gesandten wurde energisch zurückgewiesen. Am Ende sei die Verkündigung Jesu an einer menschlichen Freiheit gescheitert, die sich ihr auch hätte öffnen können, die sie jedoch abgelehnt hat. Ebenso wenig wie es eine Determination zur Sünde gibt, konnte es eine Determination Jesu von

Nazareth zum Scheitern an der menschlichen Freiheit seiner Adressaten geben.

Demgegenüber betonen die Synoptiker in ihrer Komposition der Evangelien die *Zwangsläufigkeit*, mit der der Weg Jesu auf wachsenden Zweifel, Diskussionen, Ablehnung, Widerstand und Verschwörungsbereitschaft trifft. Am Ende kooperieren nicht nur religiöse Eliten und Besatzungsmacht, um Jesus zu töten. Sie werden anlässlich der Verurteilung Jesu auch von der Bevölkerung Jerusalems unterstützt (Mk 15,13). Zu diesem Zeitpunkt haben alle seine Jünger Jesus bereits verlassen (Mk 14,50). Ihre Flucht gestaltet Markus als so beschämend ehrlos, dass weder Matthäus noch Lukas seinen Bericht vom nackt davonrennenden Jüngling (Mk 14,50f.) übernehmen. Judas ist also beileibe nicht der einzige Verräter. Der Verrat folgt anscheinend einer anthropologischen Zwangsläufigkeit.

Der von Augustinus in die christliche Anthropologie eingeführte Begriff der Erbsünde stößt hart auf die Autonomieansprüche der Neuzeit. Dabei wird verkannt, dass Autonomie eine *Idee* ist, unter der Menschen ihr Leben deuten, wo sie erkennen und bejahen, dass es ihnen gemäß ist, das Leben *frei* zu gestalten, indem sie sich ausrichten an dem, was sie als *gut* und *wahr* erkennen. Mitnichten aber ist Autonomie ein *factum*, eine empirische Tatsache. Gerade da, wo Menschen ihr Leben unter der Idee von Freiheit und Autonomie denken und zu leben versuchen, bemerken sie, wie viel nicht nur hinsichtlich der Äußerlichkeiten des Lebens, sondern wie viel gerade hinsichtlich ihres freien Entscheidens und Handelns in den dunklen Abgründen ihrer selbst wurzelt, statt in der lichten Klarheit von Erkenntnis und bewusster Entscheidung.

Wer so etwas wie eine Zwangsläufigkeit des Verrates Jesu sieht, muss keine göttliche Prädestination eines Individuums zum Bösen annehmen, nach der Judas von Gott zum Verräter an Jesus bestellt wurde, um so das Passionsgeschehen um der Erlösung der Menschheit willen in Gang zu setzen. Vielmehr manifestiert sich in Judas die zur Tat hindrängende kritische Auseinandersetzung

der Jünger mit dem *Hiatus* zwischen der *Reich-Gottes-Botschaft* auf der einen und den zunehmenden Anzeichen des absehbaren Scheiterns Jesu auf der anderen Seite. Das Erschrecken des Judas über die Verurteilung Jesu (Mt 27,3) könnte Spekulationen Raum geben, der Verräter habe gar nicht den Tod Jesu intendiert, sondern durch seinen Verrat die machtvolle Selbstmanifestation Jesu als der *Messias* zu provozieren versucht. Dann aber wäre Judas eine Gestalt des Scheiterns an der in Tod und Auferweckung offenbar werdenden Wahrheit des Messias, dass nämlich Gottes verwandelnde Macht und Herrlichkeit das Sterben des Menschen und Gottes Handeln an ihm voraussetzt. Judas wäre dann einer der vielfältigen Fälle des menschlichen Scheiterns an der Wahrheit Jesu. Dieses Scheitern gründet in einer auch genetisch kodierten Fremdheit des konkreten Menschen gegenüber Gott und der Wahrheit seines Gesalbten, die sich gerade nicht durch *Selbstbehauptung und Gewalt* durchsetzt, sondern in einem gläubigen Vertrauen, das Scheitern und Tod in der Hoffnung auf den Gott des Lebens erleidet.

Die Unangemessenheit der Frage nach den eigenen Erfolgsaussichten im Gottesreich bekommen die Jünger von Jesus mitgeteilt. Begriffen zu haben scheinen sie seine Auskünfte aber eben nicht. Bei allem offensichtlichen Erfolg der Jesus-Bewegung, deren Meister gar Wind und Wellen gebieten kann (Mk 4,41), bleiben die Erfolge Jesu an dessen Grundintuition gebunden, letztlich den eigenen Nutzen *nicht* zu suchen und den eigenen Tod *nicht um jeden Preis zu meiden*. Die *österliche* Predigt vom endgültigen Erfolg des Gottesreiches bleibt gebunden an die Geschichte vom katastrophalen Ende seines Boten und wirft für die Jünger Jesu damals wie heute die Frage auf: Was ist für uns drin im Gottesreich? Die christliche Kirche hat in ihrer theologischen Entwicklung die zentrale Bedeutung der Botschaft von der österlichen Auferstehung so stark in das Zentrum ihrer Verkündigung und Liturgie gestellt, dass es zeitweise notwendig erschien an das Leben

vor dem Tod zu erinnern. Ganz unproblematisch wurden orakelnde Formeln wie die vom *Jenseits* zu zentralen Elementen der christlichen Verkündigung. Sie ent-dramatisieren, ja banalisieren, die christliche Grunderfahrung, dass die Verkündigung und Verbreitung des Gottes-Reiches seit Jesu Tod gebunden ist an die Erfahrung des Todes seiner Boten (*apóstoloi*) und Zeugen (*mártýres*). Dieser Tod sind nicht nur der riskierte und schließlich erlittene Tod am Ende des Lebens, sondern die Erfahrungen des Scheiterns im Leben und das Durchleiden der Furcht vor diesem Scheitern. Diese Furcht vor dem Scheitern und dem Tod gehört zum genetisch kodierten Überlebensprogramm jedes biologischen Lebewesens. Ihre Überwindung ist nicht natürlich. Die Evangelien entfalten die Vielfalt der möglichen Alternativerfahrenungen zur Angst vor dem Tod in den Auferstehungsgeschichten. Sie handeln von individuellen Erfahrungen, mit denen die Zeugen der Auferstehung zu individuellen Gewissheiten gelangten, die sie *bezeugen* können, die aber für das Erkennen und Handeln von Menschen nur da verwandelnde Kraft annehmen, wo sie *individuell rezipiert* und *verstanden* werden.

Die individuelle Rezeption des alle verbindenden Auferstehungszeugnisses legt das Neue Testament mithilfe des Begriffes Geist aus. „Geist“ bezeichnet das intersubjektive Prinzip individueller Erkenntnis. Im Geist (*en pneúmati*) erkennt der Einzelne die Wirklichkeit der Auferstehung für das eigene Leben. Diese Individualitätsgebundenheit neutestamentlicher Intersubjektivität des Auferstehungszeugnisses wird durch eine weltbildhaft orakelnde Rede vom *Jenseits* nicht erreicht. Anders als der Glaube an ein *Jenseits*, in dem die Rechnungen des Gottesreiches endgültig aufgehen, stehen die Auferstehungszeugnisse für lebensnahe Erfahrungen der transformierenden Kraft des Gottesreiches in einer Gegenwart, die gleichwohl von Tod und Scheitern umfasst bleibt. Aber mit diesen vielfältigen lebensnahen Erfahrungen der Auferstehung wächst die christliche Glaubenszuversicht, dass die Gesetze der nach

Überleben strebenden Lebewesen, dass dieses *Leben dem Fleische nach* (*katà sárka*) nicht die letzte bestimmende Wirklichkeit menschlicher Existenz ist, sondern dass von Gott her das *Leben im Geist* begonnen hat, dessen Kraft auch im individuellen Tod obsiegt und jetzt bereits erfahrbar zur eschatologisch bestimmenden Wirklichkeit des Lebens wird.

Anmerkungen:

- 1 Gerd Theissen/Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen 2011, S. 339-402.
- 2 A.a.O., S. 403-408.
- 3 A.a.O., S. 407f.
- 4 Markus Tiwald, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch. Stuttgart 2016, S. 33-48.
- 5 Jörg Lauster, Grausame Vernunft: Die Inquisition, in: ders., Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums. München 2014, S. 200-205.
- 6 Augustinus, De civitate Dei, 20, 9; Albert Bawe Wugaa, The Church as Corpus Permixtum. Augustinian Ecclesiology in Response to the Donatist Concept of the Church. St. Paul (US) 2012.
- 7 Zur Problematik der unsichtbaren Kirche. Jürgen Werbeck, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg 1994, S. 34-38.
- 8 Zur Problematik: Karl Rahner, Was ist Häresie, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5 (Einsiedeln 1964) S. 527-576; ders., Häresien in der Kirche heute, in: a.a.O., Bd. 9 (Einsiedeln 1970), S.453-478.
- 9 Joachim Negel, Überfülle und Erlösung. Trinitäts-theologische, soteriologische und eschatologische Implikationen des Gabediskurses, in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion. Freiburg/München 2016, S. 257-286.
- 10 Kurt Wolf, Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie. Stuttgart 2006, S. 78-109.
- 11 Ulrich Busse, Der verrückte Bauer: Mk 4,3-8. Gotteserfahrung in der Jesustradition, in: Kairos 29 (1987) 166-175.
- 12 Joachim Gnlika, Das Matthäusevangelium, in: HTH-KNT I, 2 (Freiburg 1988), S. 445f.
- 13 Elmar Koziel, Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen. Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie. Frankfurt 2007, S. 82-100.

Erwachsene, die nach der Taufe fragen

Der Katechumenat als Lackmustest für eine evangelisierende Kirche

„Die „Zeichen der Zeit“ weisen für uns Christen in Deutschland offensichtlich in eine bestimmte Richtung: Wir sind wieder neu herausgefordert, missionarisch Kirche zu sein.

In der christentümlichen Gesellschaft der Vergangenheit wurde das Christsein von Generation zu Generation „vererbt“. ... Die Vorzeichen, unter denen Menschen heute dem Glauben begegnen, verändern sich: vom Erbe zum Angebot.

Der veränderten Situation entspricht eine missionarisch-evangelisierende Gestalt des Christwerdens. Es braucht eine – erwachsenen Menschen gemäße – Initiation in den christlichen Glauben. Dies gilt zunächst im Blick auf die Gruppe der Ungetauften in unserer Gesellschaft, wobei die wachsende Zahl der Erwachsenentaufen ein erfreuliches Zeichen ist. ...

In dieser Situation bekommt der im Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerte Glaubensweg des Katechumenats immer mehr Bedeutung. Er ist der exemplarische Weg, auf dem Erwachsene zum Glauben und in die Kirche finden.“

So schrieb der damalige Vorsitzende der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Joachim Wanke, im Jahre 2001 in seinem Vorwort zur Arbeitshilfe „Erwachsenentaufe als pastorale Chance“.¹ Der historische Kontext war die Zeit nach der deutschen Wiedervereinigung: Vor allem im Osten Deutschlands bildeten (und bilden noch heute) Christen

eine Minderheit, während eine Mehrheit der Bevölkerung dem Glauben an Gott für ihren Lebensentwurf keine Bedeutung abgewinnen können. Doch auch der Westen Deutschlands wurde und wird immer säkularer und multireligiöser. Vormalig geschlossene katholische Milieus haben sich in großen Teilen des Landes größtenteils aufgelöst.² Volkskirchliches Christentum und Christsein sind nicht mehr selbstverständlich. Immer mehr Menschen erscheint eine nichtreligiöse bzw. nichtchristliche Deutung ihres Lebens plausibler als eine Deutung aus dem christlichen Glauben heraus. So gehören beispielsweise in Köln, das sich gerne als „et hillige Kölle“ bezeichnet, mittlerweile weniger als 50 % der Bevölkerung einer der beiden großen christlichen Kirchen an.

Vor diesem Hintergrund veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz in den 2000er Jahren, beginnend mit dem Grundlagentext „„Zeit zur Aussaat! Missionarisch Kirche sein“ (2000),³ eine Reihe von Texten, die unter dem Paradigma der Wiederentdeckung einer missionarischen Pastoral stehen.⁴ Unter anderem sollten die unterschiedlichen Initiativen im Bereich des Katechumenats mit dem Orientierungsrahmen „Erwachsenentaufe als pastorale Chance“ eine gemeinsame Ausrichtung erhalten.

Wichtiger als Zahlen

Rund 18 Jahre sind seitdem vergangen. „Erwachsenentaufe als pastorale Chance“ feiert, wenn man so will, seine Volljährigkeit. Anlass genug, einmal Bilanz zu ziehen und nach Entwicklungen im Bereich des Katechumenats zu fragen.

In dem Jahr, als die Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz erschien (2001), spendete die katholische Kirche 3.458 Erwachsenentaufen – wobei sich die Gruppe der *Erwachsenentaufen* stets auf Personen im religionsmündigen Alter (ab 14 Jahren) bezieht. Gemessen an der Gesamtzahl der gespendeten Taufen betragen die Erwach-

senentaufen 1,48 %. Schon damals wurde realistisch konstatiert, dass die Zahl der Erwachsenentaufen bei weitem nicht an die Zahl der Kirchenaustritte heranreiche. Wichtiger als die Zahlen seien aber die dahinter stehenden Erfahrungen: „Es gibt ungetaufte Erwachsene, die sich bewusst dazu entscheiden, Christ zu werden. So sind neben allen Zeichen des Schwindens volkskirchlichen Christseins gleichzeitig Zeichen eines neuen Wachstums zu sehen. An den Glaubenswegen ungetaufter Erwachsener lässt sich ablesen, wie Christ- und Kirche-werden in einer veränderten, missionarischen Situation gelingen können.“⁵

Mit Blick auf die *Herkunft und das persönliche Umfeld* der erwachsenen Taufbewerber zeichneten sich vier wesentliche Gruppen ab: 1. Ungetaufte aus einem nachchristlichen Milieu, deren Eltern sich beispielsweise entschieden hatten, ihr Kind nicht taufen zu lassen („Das Kind soll sich später einmal selbst entscheiden“); 2. Menschen aus dem nichtchristlichen Milieu der ostdeutschen Bundesländer; 3. Aussiedler und Russlanddeutsche sowie 4. Ausländer, Asylbewerber und Einwanderer. Als *Anlässe* für den Taufwunsch wurden u.a. kirchliche (z.B. kirchliche Eheschließung, die Taufe oder Erstkommunion eines Kindes ...), biographische (z.B. Übersiedlung bzw. Einwanderung) und soziale Anlässe (z.B. durch den Kontakt mit Christen im näheren Umfeld), aber auch Lebenskrisen ausgemacht. Die *Motive* für den Taufwunsch reichten von religiösen Suchbewegungen bis zum Wunsch der Zugehörigkeit.⁶

Gelten diese Einschätzungen heute noch? Welche Entwicklungen lassen sich im Bereich des Katechumenats beobachten? Zunächst einmal zu den Zahlen: Noch heute stellen die Erwachsenentaufen gemessen an der Zahl der Taufen insgesamt oder im Verhältnis zu den Kirchenaustritten quantitativ ein Randphänomen dar. So empfangen im Jahr 2017 3.367 Personen über 14 Jahren die Initiationssakramente von Taufe, Firmung und Eucharistie. Gemessen an der Gesamtzahl der im Jahr 2017 gespendeten Taufen sind das gerade 2 %, wenn-

gleich die Erwachsenentaufen nach zehn Jahren mit rückläufiger Tendenz wieder einen Höchststand erreichten.⁷ Noch immer ist die (Kleinst)Kindertaufe, gefolgt von der Erstkommunion im Grundschulalter und der Firmung im Jugendalter der klassische Weg des Christwerdens. Nach wie vor basieren die Zugehörigkeit zur Kirche und die Partizipation am Leben der Kirche weniger auf einer bewussten Entscheidung im religionsmündigen Alter, sondern werden im Rahmen einer religiösen Sozialisation in der Kindheit grundgelegt. So korrelieren die Einstellung eines Individuums gegenüber Fragen des Glaubens und seine Religiosität deutlich mit der Religiosität der Eltern. Religionspsychologische Langzeitstudien zeigen: Kinder und Jugendliche, die schon im Elternhaus mit Religiosität in einer positiven Weise in Berührung gekommen bzw. in einer religiös praktizierenden Familie aufgewachsen sind, bleiben auch in zunehmendem Alter religiös offener und eher praktizierend, wohingegen Kinder mit geringer oder keiner religiösen Sozialisation mehrheitlich auch als Erwachsene religionsdistanziert bleiben.⁸ Die Familie ist damit nach wie vor das religiöse Sozialisationsmilieu par excellence.⁹

Das heißt nicht, dass Kinder und Jugendliche ihren Glauben in das Erwachsenenalter eins zu eins hinübernehmen. Das wäre auch nicht wünschenswert. Menschen müssen die Möglichkeit haben, in ihrem Glauben erwachsen zu werden. Erwachsene brauchen einen Glauben, der dem Erwachsenenalter entspricht. Dies geschieht, wenn sich eine eigene Identität in kritischer Auseinandersetzung mit der im Kinderalter erworbenen Religiosität kontinuierlich lebens- und situationsbezogen weiterentwickelt.¹⁰

Erwachsene finden zum Glauben

Dieser nachweisbare Zusammenhang zwischen der Religiosität eines Individuums und der seiner Herkunftsfamilie bedeutet jedoch nicht, dass es nicht auch andere

Zugänge zum Glauben geben kann. Denn sonst ließen sich Phänomene wie Konversionen, Wiedereintritte oder die Wiederentdeckung des Glaubens für das persönliche Leben nicht erklären.¹¹

Eine Studie des Greifswalder Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung, für die in den Jahren 2008 und 2009 über 450 „Konvertiten“ aus dem Bereich der evangelischen Landeskirchen nach ihren Glaubensveränderungen befragt wurden, kann Hinweise zu Anlässen und Motiven erwachsener Taufbewerber geben. Einschränkungen ergeben sich insofern, als die Studie allgemein Konversionsprozesse untersuchte, d.h. die gesamte Bandbreite von Umbrüchen, Veränderungen und Neuanfängen in Glaubensbiographien Erwachsener. Sie nimmt damit Wege zur Taufe, Wiedereintritte in die Kirche oder Übertritte aus anderen christlichen Kirchen genauso in den Blick wie Prozesse einer Revitalisierung des Glaubens. Vor diesem Hintergrund entwickelte die Studie eine Typologie von Konvertiten, die sich in ihren Zugängen zum Glauben, in ihren kirchliche Vorerfahrungen, dem Maß der religiösen Prägung/kirchlichen Sozialisation durch das Elternhaus und der Kirchenverbundenheit vor der Konversion zum Teil deutlich unterscheiden.¹²

Für unsere Fragestellung sind vor allem der Entdeckungs- und der Lebenswendetyp von Interesse. Erstere haben in ihrem Elternhaus eine religiöse Sozialisation erfahren, waren aber vor ihrer Konversion kaum mit der Kirche verbunden. Bei dieser Gruppe kann es sich beispielsweise um Personen handeln, die aus gemischtkonfessionellen Familien stammen und deren Eltern ihrem Kind die konfessionelle Festlegung überlassen wollten. Die Lebenswendetypen erfuhren dagegen in ihrem Elternhaus keine religiöse (oder genauer: christliche) Sozialisation. Zu dieser Gruppe gehören Personen aus dezidiert nichtreligiösen Milieus (vor allem im Osten Deutschlands) wie aus nachchristlichen Milieus (oft im Westen Deutschlands), deren Eltern von der Vorstellung geleitet waren, dass sich das Kind

später selbst frei entscheiden soll, wie es sich gegenüber Religionen verhält. Auch Personen, die aus einem nichtchristlichen Kontext stammen, lassen sich diesem Typus zuordnen.¹³

Für diese Konversionstypen ergibt die Greifswalder Studie ein interessantes Bild:

1. Konversion scheint ein „Phänomen der Mitte“ zu sein, insofern die Konvertiten (und nach meinem Eindruck auch Taufbewerber) vielfach in der Mitte des Lebens stehen und mehrheitlich den bürgerlichen Milieus (also der gesellschaftlichen Mitte) zuzurechnen sind.¹⁴
2. Personen, die als Erwachsene nach der Taufe fragen, haben mehrheitlich in der Kindheit kein religiöses Umfeld erlebt. Das heißt im Umkehrschluss: Auch bei Menschen ohne religiöse Sozialisation sind Wege zum Glauben möglich.¹⁵ Die Bahn, die ein Mensch in Erwachsenenalter einschlägt, ist nicht mit Kindes- und Jugendalter vorherbestimmt. Auch im Erwachsenenalter gibt es Wendepunkte oder Übergänge, die Fragen nach einem tieferen Sinn, nach einem „Woher“ und „Wohin“ und damit auch Fragen des Glaubens aufkommen lassen können.
3. In der Konversionsforschung wird oft die Frage nach dem Zusammenhang von Konversionen und krisenhaften Erfahrungen diskutiert.¹⁶ Führen also Lebenskrisen zu einer Konversion – zu einer Hinwendung zum Glauben? Das Ergebnis der Greifswalder Studie lautet: Es kann sein, muss aber nicht. Wege können ganz unterschiedlich ausfallen.¹⁷ Nicht jeder muss eine Krise erlebt oder wie Paulus von einem Lichtstrahl getroffen sein. Anwege zu Glauben können sich auch allmählich, langsam, etappenweise, mit Umwegen entwickeln.
4. Die Bedeutung von Personen ist auf den Wegen zum Glauben nicht zu unterschätzen. Suchende brauchen Beziehungen zu überzeugten und überzeugenden Personen – d. h. Menschen, durch die der eigene Glaube eine Plausibilität erhält.

Der Weg jedes Taufbewerbers ist einzigartig

Im deutschsprachigen katholischen Bereich gibt es bislang keine vergleichbaren Studien über Herkunft und Motivation erwachsener Taufbewerber.¹⁸ Eine Reihe von Beobachtungen der Greifswalder Studie lassen sich aber aus katholischer Perspektive bestätigen. So sind es in der Tat vielfach schicksalhafte Erfahrungen, die bei Taufbewerbern zum Auslöser wurden, sich mit Grundfragen des Lebens – und vor dem Hintergrund mit dem christlichen Glauben – auseinanderzusetzen (vgl. Anlass der Lebenskrise). Gemessen an der Gruppe der Wiederkehrer scheint dagegen das Durchschnittsalter der Taufbewerber tendenziell sogar noch etwas jünger zu sein („Phänomen der Mitte“).

Vielfältig sind die Antworten, die man von Taufbewerbern über ihre Anlässe und Motive für ihren Wunsch hört, getauft zu werden. Bei vielen spielt die Partnerschaft mit einem Christen eine Rolle. So führt z.B. die bevorstehende Eheschließung, die Taufe bzw. Erstkommunion des Kindes oder die Übernahme des Patenamtes dazu, sich intensiver mit Fragen des Glaubens auseinanderzusetzen. Bei anderen steht der Taufwunsch am Ende einer längeren Suchbewegung – vielleicht auch des Experimentierens mit verschiedenen spirituellen Angeboten: Welcher Glaube erweist sich für mich, mein Leben als schlüssig, plausibel, tragfähig? Gerade bei dieser Personengruppe kommt der Zeit vor dem Eintritt in den Katechumenat („Präkatechumenat“) eine große Bedeutung zu.

Aber wie gesagt: Im katholischen Bereich gibt es bislang keine systematischen bundesweiten Erhebungen zum Katechumenat. Alle Einschätzungen beruhen auf dem Eindruck erfahrener Taufbeleiter. Im Ohr bleibt mir dabei die Aussage einer Kollegin aus einer Diözese: Das Verbindende zwischen den Taufbewerbern sei eher, dass es nichts Verbindendes gibt. Die Motive und Wege sind so individuell und einzigartig, dass sie sich einer Typisierung eigentlich entziehen.

Faktor Migration

Einen Anstieg verzeichnen wir in den letzten Jahren bei der Zahl von Geflüchteten und Menschen mit Migrationshintergrund unter den Taufbewerbern. Als wir im Jahr 2007 versuchten, die Zahl der Taufbewerber mit einem muslimischen Hintergrund zu ermitteln, lag ihr Anteil bei ca. 5 – 6 % der erwachsenen Taufbewerber (also ca. 150 Personen in einem Jahr).¹⁹ Dagegen liegen unsere Schätzungen für das Jahr 2017 bei ca. 500 Taufanfragen von Geflüchteten, von denen etwas über die Hälfte vollzogen wurden. Gemessen an der Gesamtzahl der in diesen (Erz-)Diözesen gespendeten *Erwachsenentaufen* betrug ihr Anteil damit ca. 9 % (allerdings gemessen an der Gesamtzahl aller Taufen ca. 0,2 %). Damit stellten Geflüchtete eine wahrnehmbare Gruppe unter den *erwachsenen* Taufbewerbern dar. Vielfach berichten sie von Begegnungen mit Christen und der Unterstützung durch Christen auf oder nach der Flucht, die sie veranlassten, sich mit dem christlichen Glauben intensiver auseinanderzusetzen. Oft steht diese Erfahrung mit Christen im deutlichen Kontrast zu der Art und Weise, wie sie andere Religionen in ihrer Heimat erlebt haben – gerade wenn religiös motivierte Unterdrückung und Verfolgung eine Fluchtursache war. Im Unterschied dazu wird der christliche Glaube als freier und die Idee der Nächstenliebe als faszinierend erfahren.

Diese Gruppe der Taufbewerber stellte die Seelsorgerinnen und Seelsorger vor eine besondere Aufgabe. Oft müssen sprachliche Hürden überwunden werden. Geflüchtete bringen zudem ihre Heimatkultur sowie Erfahrungen in den jeweiligen Heimatländern bzw. auf der Flucht auf ihrem Weg zur Taufe mit ein. Vor diesem Hintergrund gilt es im Rahmen der Vorbereitung zu klären: Was motiviert den Taufbewerber, sich mit dem christlichen Glauben auseinanderzusetzen? Wie ist sein aufenthaltsrechtlicher Status? Muss damit gerechnet werden, dass der Taufbewerber während der Taufvorbereitung oder nach der Taufe Deutschland

wieder verlässt? Welche Konsequenzen kann die Taufe (bzw. Konversion zum Christentum) für den Taufbewerber in seinem Heimatland haben? All dies sind Fragen, die bei der Begleitung von geflüchteten Taufbewerbern zu berücksichtigen sind.

Heute begegnet uns aber im Kontext des Katechumenats noch eine andere Herausforderung, von der uns einige Taufbegleiter eindringlich berichten. Und sie betreffen Taufbewerber, Neugetaufte und Begleiter gleichermaßen: Es ist die Konfrontation mit kirchlichen Skandalen und Versagen. Warum willst du Mitglied in einer Gemeinschaft werden, in der es zu viele Fälle des Missbrauchs gibt und die sich des Missbrauchs schuldig gemacht hat? In diesem Zusammenhang geschieht Mehrfaches: Taufbewerber hinterfragen für sich selbst, ob ihr Weg des Christwerdens, der auch ein Weg in die Kirche und mit der Kirche ist, der richtige ist. Kritische Anfragen durch andere tragen zusätzlich zur Verunsicherung bei. Aber mehr noch: Sie werden in eine Lage gebracht, sich gegenüber anderen für ihre Entscheidung rechtfertigen zu müssen und für ihre Entscheidung einzutreten. Sie sehen sich gezwungen, sich für ihren Entschluss und die Institution rechtfertigen zu müssen, was auch für langjährige Christen und geübten Kirchenapologeten schmerzhaft ist. In diesem Sinne schlägt sich die Krise der Missbrauchsfälle auch deutlich in der Taufbegleitung nieder.

Was folgt für die Gemeinde?

Eine der oft im Zusammenhang mit dem Katechumenat gestellten Fragen ist die nach dem Zusammenhang von Katechumenat und Gemeindeaufbau bzw. Gemeindeleben. Worin liegt genau die pastorale Chance des Katechumenats? Hat der Katechumenat eine Kraft, auch unsere Gemeinden zu inspirieren und zu verändern? Oder wird der Katechumenat nach wie vor eher als zusätzliche Last, gar als Störfall im Rahmen des vielfältigen pastoralen Alltags empfunden? Die Fragen lassen sich

nicht einfach mit einem Ja oder Nein beantworten. Der Katechumenat ist in der Fläche betrachtet nach wie vor zu keiner Massenbewegung geworden. Noch immer stellen aus der Perspektive der einzelnen Gemeinde Taufanfragen von Erwachsenen eher die Ausnahme als die Regel dar. Entsprechend dankbar sind Gemeinden, wenn sie die Interessenten auf Institutionen wie die Katholischen Glaubensinformationen oder citypastoralen Stellen ihrer Diözese verweisen können, die auf die Begleitung erwachsener Taufbewerber spezialisiert sind und wo Gruppen von Taufbewerbern bestehen, die gemeinsam auf den Empfang der Initiationssakramente vorbereitet werden können. Hier erleben die Taufbewerber dann Menschen, die mit ähnlichen Fragen, vielleicht auch Unsicherheiten unterwegs sind. Aber auch in Gemeinden, in denen sich einmal eine Katechumenatsgruppe gebildet haben, kommt nicht selten eine Dynamik in Gang, durch die auf die ersten Erwachsenentaufen weitere folgen, andere neugierig werden und sich Gemeindemitglieder in der Taufbegleitung engagieren, weil sie den gemeinsamen Weg auch für ihren eigenen Glauben als bereichernd erfahren haben.

Es gilt jedoch auch mit unseren Erwartungen an die Taufbewerber und Neugetauften realistisch zu sein. Manche bleiben nach ihrer Taufe in der Tat mit der Gemeinde verbunden und finden dort ihren religiösen „Sitz im Leben“. Für viele ist es wichtig, einen Raum zu haben, in den man sich über den Glauben vergewissern kann. Denn der Glaube gewinnt seine Plausibilität in der Gemeinschaft, im Austausch mit anderen. Doch nicht für jeden ist ein fester oder regelmäßiger Gemeinschaftsbezug persönlich wichtig. Zwar wird der Weg zur Taufe in der Katechumenatsgruppe als intensiv erfahren, aber auch das Christsein wird in einer „Gesellschaft der Singularitäten“ (Andreas Reckwitz) zunehmend individueller interpretiert. So kann der christliche Glaube für Einzelne durchaus schlüssig jenseits der klassischen Gemeinde in einer sozialen oder umweltpolitischen Initiati-

ve oder im projektbezogenen Engagement seinen Ausdruck finden.

Raus aus der Komfortzone

Hat der Katechumenat also nach wie vor eine marginale Bedeutung? Nein! Denn er ist gleichsam ein Lackmustest dafür, wie zukunftsfähig wir als Kirche sind. Sind wir davon überzeugt, dass wir neue Christen gewinnen können, wie schon Bischof Joachim Wanke in seinem Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern fragte?²⁰ Sind wir zuversichtlich, eine Botschaft zu haben, die ansteckend ist und auch andere mitzureißen vermag? Sind wir überzeugt, dass Christ zu sein auch sexy, cool, begeisternd oder zeitgemäß sein kann? Oder sind uns unser Glaube und unsere Kirchengemeinschaft peinlich? Sind wir eher auf Selbsterhalt und mit uns selbst beschäftigt und haben uns in der Nische von Gleichgesinnten bequem gemacht? Sind wir bereit, uns durch die Taufanfragen Erwachsener aus der Komfortzone des eigentlichen Milieus und der eigentlichen Selbstverständlichkeiten herauslocken zu lassen? Im Katechumenat als ein Raum zwischen Außen und Innen, zwischen dem Noch-nicht der vollen Initiation und dem Schon einer besonderen Verbundenheit (vgl. can. 206 CIC) lernen wir als Kirche, aus uns heraus und an die Grenze zu gehen und in unserem eigenen Glauben sprach- und auskunftsfähig zu sein. Wir erleben die Grenzen unserer Kommunikationsfähigkeit und die Dynamik der Liturgie. Wir lernen Demut und Bescheidenheit gegenüber anderen angesichts ihrer Offenheit und Verletzlichkeit. Wir leben aus dem Reichtum unserer eigenen Traditionen Kraft zu schöpfen – aber zugleich offen zu sein für die Traditionen und Erfahrungen, die Katechumenen einbringen. Im Katechumenat können wir in einem geschützten Raum einüben, die Kirche und ihr Tun mit den Augen anderer wahrzunehmen, wodurch die Kirche auch lernt, jene Getauften besser zu verstehen, die auf Distanz zum Glauben und zur Kir-

che gegangen oder in Distanz zum Glauben aufgewachsen sind. Deshalb ist der Katechumenat ein Abenteuer, auf das es sich einzulassen lohnt.

Anmerkungen:

- 1 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Erwachsenentaufe als pastorale Chance (AH 160), März 2001, 3.
- 2 Wohl zu Recht weist der Religionssoziologe Hans Joas allerdings darauf hin, dass konfessionelle Milieus nicht einfach nur erodieren, sondern sich zugleich neue überkonfessionell-christliche lebensweltliche Milieus herausgebildet haben (H. Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg 2012, hier: 105). Diese These lässt sich durch Beobachtungen stützen: So nimmt der Anteil der rein katholischen Elternpaare kontinuierlich ab. Ebenfalls sinkt der Anteil der katholisch-evangelischen Elternpaare. Dagegen steigt der Anteil der katholisch/sonstigen Elternpaare. Aber rund 90 % der Eltern lassen dann, sofern ein Elternteil christlich ist (d. h. unabhängig davon, ob es sich um konfessionshomogene oder konfessionsverbindende Paare handelt), ihre Kinder taufen.
- 3 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (die deutschen Bischöfe 68). Bonn 2000.
- 4 Dem Wort „Zeit zur Aussaat“ folgten weitere Texte, die die missionarische Sendung sowohl für unterschiedliche Felder kirchlichen Handelns konkretisierten [z.B. „Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte“ [2003]], als auch im weltweiten Horizont reflektierten (vgl. „Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche“ [2004]).
- 5 Erwachsenentaufe als pastorale Chance, 8.
- 6 Erwachsenentaufe als pastorale Chance, 12-14.
- 7 Ihre absoluten Höchststände erreichten die Erwachsenentaufen, Wiedereintritte und Konversionen in den Jahren 2005 bzw. 2006 – die Austritte damit einhergehend ihren Tiefstand. Dieser Umstand könnte mit der Darstellung und Wahrnehmung der Kirche in der Öffentlichkeit zusammenhängen (vgl. das für die katholische Kirche besondere Jahr 2005 mit der breiten Anteilnahme am Sterben Papst Johannes Paul II., der Wahl Papst Benedikts XVI. [„Wir sind Papst“] und dem Weltjugendtag in Köln). Auf der anderen Seite stiegen die

- Austritte in den Jahren 2010 (s. Missbrauchsfälle) und 2013/2014 (s. Causa Limburg) deutlich an.
- 8 Siehe J. de Hart, Impact of Religious Socialization in the Family, in: JET 3 (1990, 59-78; C. P. Sajak, Religiöse Bildung und Erziehung in der Transformationskrise – Versuch einer Bilanz, in: C. P. Sajak; M. Langer (Hrsg.), Kirche ohne Jugend. Ist die Glaubensweitergabe am Ende. Freiburg 2018, 17-44; hier: 26.
 - 9 J. de Hart, Religious Socialization, 75.
 - 10 Vgl. C. P. Sajak, Religiöse Bildung, 26.
 - 11 J. Zimmermann; M. Herbst; A.-K. Schröder; H. Hempelmann; M. Clausen, Zehn Thesen zur Konversion, in: J. Zimmermann; A.-K. Schröder (Hrsg.), Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung in die Ergebnisse der Greifswalder Studie. Neukirchen-Vluyn 2011, 65-176; hier: 94f.
 - 12 Vgl. J. Zimmermann u.a., 77-84; M. Herbst, 64f.
 - 13 Vgl. Erwachsenentaufe als pastorale Chance, 12f.
 - 14 J. Zimmermann u.a., 66ff.
 - 15 J. Zimmermann u.a., 93ff; M. Herbst, Christwerden und Gemeindeentwicklung. Einsichten aus der Greifswalder Studie zu ‚Wie finden Erwachsene zum Glauben‘, in: P. C. Höring; B. Lutz (Hrsg.) Christwerden in einer multireligiösen Gesellschaft. Initiation – Katechumenat – Gemeinde. Ostfildern 2015, 51-74, hier: 65.
 - 16 So z.B. im Modell von L. Rambo, das als eines der gängigen Modelle für die Beschreibung von Konversionsprozessen gilt: L. Rambo, Understanding Religious Conversion. New Haven/London 1993.
 - 17 J. Zimmermann u.a., 101f.
 - 18 Anders in Frankreich: Die Französische Bischofskonferenz veröffentlicht jährlich eine Statistik zu den Erwachsenentaufen mit Daten zu Entwicklungen im Bereich des Katechumenats, Altersstruktur oder Herkunft der Neugetauften (s. <https://catechese.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/15/2018/04/communique-baptemes-2018.pdf> – aufgerufen am 19.02.2019).
 - 19 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Christus aus Liebe verkündigen. Zur Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischem Hintergrund (AH 236). Bonn 2009, hier: 19.
 - 20 J. Wanke, Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern, in: „Zeit zur Aussaat“, 35.

Hedwig Lamberty

„Solo, aber nicht ohne ...“

Erfahrungen aus der Single-Pastoral

„Der Blick der katholischen Kirche – ob auf Bistums- oder Gemeindeebene – richtet sich, wenn man den Lebensstand von Menschen anschaut, sehr stark auf Familien: Vater, Mutter, Kinder. Für sie gibt es vielfältige Angebote und Impulse, vom Familiengottesdienst über das Familienfrühstück, die Familienwallfahrt, den Familienausflug bis hin zur mehrtägigen Familienfreizeit. Was früher „Kindergarten“ hieß, ist heute das „Familien-Zentrum“.

Das ist ein richtiger und sehr wichtiger Blickwinkel in der Institution.

In diesem Rahmen kommt jedoch eine stetig wachsende Gruppe in der Gesellschaft zu kurz und fühlt sich oft hintangestellt: es ist die Gruppe der Alleinlebenden, der Singles.

Um als Kirche diese Menschen stärker als bisher in den Blick zu nehmen, hat die Abteilung „Erwachsenenseelsorge“ im Erzbistum Köln zum 1.10.2016 den Arbeitsbereich Singlepastoral verbunden mit einer Referentenstelle eingerichtet. „Singlepastoral“ gibt es zwar auch in anderen Bistümern, meist jedoch nur mit einem geringen Beschäftigungsumfang im Rahmen der Jugendseelsorge.

Erste Veranstaltungen

Zu den ersten Angeboten für die neue Zielgruppe gehörte unter dem Titel „Solo, aber nicht ohne ...“ im Mai 2017 ein Wander- und Austauschwochenende für Singles im Kloster Steinfeld/Eifel – ein Versuch seitens des neuen Referates, speziell auf Alleinle-

bende zuzugehen. Auf die 15 zur Verfügung stehenden Plätze meldeten 45 Personen ihr Interesse, 40 Frauen und 5 Männer. Das hat die Verantwortlichen überrascht, aber auch gefreut und zum Nachdenken gebracht. Grund dafür sind Statistiken, die besagen, dass etwa 75% der Single-Männer und 50% der Single-Frauen keinen Bezug zur Kirche oder einer Gemeinde haben und ihn auch nicht wollen.

Angebote für Singles in der Katholischen Kirche sind also (doch) gefragt, wobei die Teilnehmenden (12 Frauen und 3 Männer) hier eher katholisch sozialisiert waren, das heißt, es waren Personen, die zum Teil ehrenamtlich in Gremien oder Verbänden mitarbeiten bzw. (wenn auch unregelmäßig) an den Sonntagsgottesdiensten teilnehmen. Darunter waren auch Witwen, Geschiedene und alleinerziehende Mütter und Väter.

Bei diesen zuletzt genannten Personen hätte man vor 30 Jahren sicher nicht das Attribut „Single“ benutzt, bis in die 90er Jahre des letzten Jahrhunderts verstand man soziologisch unter „Singles“ eher die 35-55jährigen Unverheirateten und Gutverdienenden, weniger aber die o.g. Personen (vgl. *Hradil, Die „Singlegesellschaft“*, 1f.). Das hat sich verändert – in der Wahrnehmung der Bevölkerung und auch in der wissenschaftlichen Bearbeitung der Soziologie. Unter „Single“ versteht man heute grundsätzlich Menschen, die ohne feste Partnerschaft leben (und dazu gehören i. d. R. auch Verwitwete, Alleinerziehende und Geschiedene).

Zurück zum Wochenende

Das Wochenende setzte sich aus mehreren Bausteinen zusammen:

Der Freitagabend galt dem Kennenlernen und dem Austausch untereinander über die Erfahrungen mit der Lebensform „Single“: z.B.: „Was gefällt mir an meinem Alleinleben und was nicht? Welche Herausforderungen zeigen sich im Alltag und wie gehe ich damit um?“

Die Antworten auf diese Fragen waren vergleichbar: Singles lieben an ihrer Lebensform die Freiheit und Unabhängigkeit, vermissen aber oft eine Bezugsperson, die (wie in einer Partnerschaft) Tag und Nacht da ist, mit der man quasi jederzeit sprechen und auch spontan Dinge unternehmen kann. Als Single muss man sich immer aufmachen, den Kontakt zu einer anderen Person aktiv herstellen und Termine vereinbaren. Das wird z. T. als mühsam erlebt. Zu den Herausforderungen im Alltag gehören u. a. Fragen wie: „Wer kümmert sich um mich, wenn ich krank im Bett liege, wer unterstützt mich im Fall eines Krankenhausaufenthaltes und wie wird es sein, wenn ich älter werde und Hilfe brauche?“ Hierzu tauschte man die eigenen Erfahrungen aus.

Am Samstag gab es einen ganztägigen Wandertag (ca. 15 Kilometer) mit kulturellen und spirituellen Impulsen, die sich z. T. auch spezifisch mit dem Alleinsein beschäftigten. An einer Wasserquelle stellte sich z. B. die Frage: „Wer oder was ist für mich 'Quelle' in meinem Leben?“ Darüber konnten sich die Teilnehmenden während des Gehens unterhalten, teilweise erfolgte die Wanderung auch im Schweigen (was im Anschluss als sehr positiv bewertet wurde).

Am Sonntag stand das Labyrinth im Kloster Steinfeld im Mittelpunkt, das jede/r im eigenen Tempo durchschreiten konnte. Impulse hierzu waren u.a., auf das eigene Gehen zu achten, Wendungen und Veränderungen wahrzunehmen, beim Ankommen in der Mitte sich dieses Zentrums zu gegenwärtigen („Wer ist die ‚Mitte‘ in meinem Leben?“) und beim Rückweg zu spüren, ob und was jetzt ggfs. anders ist und wie ich das Labyrinth wieder verlasse. Gefolgt von der Eucharistiefeier, einem gemeinsamen Mittagessen und einer Abschlussrunde war das einhellige Votum, dass es mehr solcher Wochenenden braucht.

Im Mai 2018 wurde somit ein weiteres angeboten, das ebenfalls auf gute Resonanz traf.

Katholikentag in Münster

Dass Angebote für Singles seitens der Kirche gefragt sind, zeigte auch das Interesse an zwei Veranstaltungen beim Katholikentag in Münster (Mai 2018). Zu einem Workshop mit dem Ziel von Austausch und Begegnung drängten sich so viele Personen, dass der Platz nicht ausreichte. 70 waren gekommen, 45 konnten letztlich teilnehmen. Äusserungen wie „Endlich sieht die Kirche auch uns“ und „Bisher gab es nie etwas nur für Singles“ waren häufig zu hören.

Zu einem zweiten Workshop, der sich an Multiplikatoren/innen richtete, kamen ebenfalls mehr als 20 Interessierte, die Anregungen suchten und in den Austausch darüber gingen, was die katholische Kirche Singles anbieten könnte.

Singles in den Gemeinden

Dass Singles – wie oben erwähnt – zum größeren Teil kirchlicherseits nicht gebunden sind und auch nicht sein wollen, hat viele Gründe.

Da die Kirche ihren pastoralen Schwerpunkt eher auf Familien, Paare, Kinder, Jugendliche und alte Menschen legt, fehlen in diesem Zusammenhang für Alleinlebende die „Anknüpfungspunkte“ wie z. B. Hochzeit, Taufe und Erstkommunion. Für ihre spezifische Lebensform gibt es keine „Rituale“.

Zum anderen werden sie in den Gemeinden oft nur als „Arbeitskräfte“ für Veranstaltungen gesehen oder angesprochen: Da sie alleinstehend seien, hätten sie ja genügend Zeit zum Mittun. Selbst wenn diese Bemerkung nicht abwertend gemeint ist, fühlen sich Singles dadurch zweitklassig. Dieses Empfinden wird noch verstärkt durch „gut gemeinte“ Bemerkungen von Gemeinemitgliedern wie etwa: „Wie, du bist noch Single – da kommt bestimmt noch jemand!“ oder „Was ist los mit Dir, dass es nicht klappt?“ Das fördert bei ihnen zudem ein Gefühl von „Defizit“ – ihnen

„fehlt ja was“. Und das, wo sich Alleinlebende oft nichts sehnlicher wünschen als Partnerschaft und Familie. Somit ist Rückzug die Folge.

Mangelnde Wertschätzung von Singles in ihrer Lebensform zeigt sich auch darin, dass sie in Fürbitten, weiteren liturgischen Texten und kirchlichen Verlautbarungen keine eigene Erwähnung finden.

Falls Singles nun doch kirchlicherseits gebunden sind und ihren Glauben leben wollen, ist die Gemeinde, in der sie wohnen, nicht der bevorzugte Ort. (Ausnahmen sind ältere, verwitwete Menschen, vor allem Frauen, die lieber im eigenen Umfeld bleiben.) Sie gehen eher in Gruppen, in denen sie erst einmal niemand kennt. Die Erfahrung zeigt, dass man mit „Unbekanntem“ oft besser über Leben und Glauben ins Gespräch kommt als mit bekannten Menschen aus dem Wohnumfeld. Das sollte man bei der Singlepastoral beachten.

Ohne Partner/in und Bibel

Dass Singles in der Kirche (bisher) weniger wertgeschätzt werden als Familien, steht im Kontrast zu dem, was uns Paulus im NT mitgibt. Eine Studie aus dem Jahr 2015 zum Thema „Single sein in der Gemeinde“ von Beatrice Balmer (*Balmer, Beatrice, Single sein in der Gemeinde, I, W – Theologie für die Praxis, Zürich 2015. Veröffentlicht unter https://www.igw.edu/download.php?file=/.../Single_sein_in_der_Gemeinde...pdf*) führt aus, dass durch Jesus und Paulus die Ehelosigkeit nicht weniger wertvoll betrachtet wird als die Ehe. „Ehelosigkeit“, so schreibt sie, „kann ... ein kraftvolles Zeugnis für das Evangelium sein, wenn sie positiv angesehen wird, als Ausdruck dafür, dass Christus genügt“. Jedoch, so die Autorin weiter, „stelle ich fest, dass nicht alle Gemeinden die biblische Sicht von Ehelosigkeit kommunizieren und längst nicht alle Singles ihre Lebensweise als von Jesus zeugend, erstrebenswert oder auch nur gleichwertig wie die Ehe empfinden“. Und

„Problemfelder mit Singles und Gemeinde treten da auf, wo nicht diese ganzheitliche biblische Sicht vertreten wird“. Ob und inwieweit Singles jedoch „ihre Lebensweise als von Jesus zeugend (und) erstrebenswert“ empfinden, bleibt offen.

„Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt“

Singles sind ein ständig wachsender Teil unserer gesellschaftlichen Realität, besonders in den großen Städten. Einer Statistik vom Februar 2019 zufolge liegt Düsseldorf an der Spitze, gefolgt von Köln. In Köln zählt die Stadt ca. 40 Prozent Einpersonenhaushalte, wobei die hier lebenden Personen nicht unbedingt alle Singles sind. Von daher muss man die Zahlen mit einer gewissen kritischen Distanz betrachten: Inzwischen gibt es eine Reihe von Paaren, die in Einzelhaushalten leben, somit also keine Singles sind. Zählen kann man aber nur die Haushalte.

Singles wieder oder neu für Glaubensfragen und Kirche zu motivieren, ist nicht leicht. Dazu braucht man einen „langen Atem“, sagt Astrid Eichler (Berlin), evangelische Theologin und Geschäftsführerin der Initiative „solo und co“, seit mehr als zehn Jahren in der Singlearbeit tätig. Sie betont, dass der biblische Satz „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt“ (Gen 2,18) nicht heiße, dass Gemeinschaft ausschliesslich Partnerschaft oder Ehe bedeute, die Aussage sei weiter zu fassen. Im Rahmen von zwei Studientagen im März und November 2018 – auch unter dem Titel „Solo, aber nicht ohne ...“ brachte sie den jeweils ca. 30 anwesenden Singles die frohe Botschaft der Schöpfung nahe, wonach JEDER Mensch, unabhängig von seiner Lebensform, ein von Gott in seiner Einzigkeit geliebtes Geschöpf ist. Gott frage nicht nach Partnerschaft, Ehe, Familie oder Kindern, sondern sei ein Gott, der ALLE Wege mitgeht. Somit bilden auch Wohngemeinschaften oder enge Freundschaften Gemeinschaft. Dies als Kirche zu kommuni-

zieren und der Lebensform „Single“ damit deutlich und sichtbar eine eigene Wertschätzung entgegenzubringen, könnte hilfreich sein, diese Personengruppe in den pastoralen Räumen zu integrieren.

Möglichkeiten in der Pastoral

Der Weg kann zunächst über separate Angebote für Singles gehen, die ihrerseits den Austausch unter ihresgleichen auch suchen. Wochenenden wie das zu Beginn beschriebene sind eine Möglichkeit, daneben aber auch andere Angebote im Freizeitbereich – gerne mit aktivem Tun. Als Abteilung „Erwachsenenseelsorge“ organisieren wir zusammen mit der Evangelischen Gemeinde Köln für den 21. März 2019 einen ökumenischen Gottesdienst für Singles in St. Aposteln, Köln. Ähnlich wie bei den Gottesdiensten am Valentinstag, bei denen Paaren die Aufmerksamkeit gilt, sollen es am Tag des Frühlingsanfangs die Singles sein, die wir einladen möchten, ihr Leben unter dem Aspekt: „Mit Gott auf meinem Weg weiterwachsen“ in den Blick zu nehmen. Bei einem anschließenden Treffen gibt es die Möglichkeit, sich näher kennen zu lernen, sich auszutauschen, evtl. auch Kontakte zu knüpfen und Gemeinsames zu planen. Im September 2019 folgt ein Wochenende für Single-Frauen zum Stichwort „Berufung“ – mit der Frage dahinter: „Wie sieht meine Berufung als Single aus?“

Weitere Ansätze suchen wir durch mögliche Kooperationen mit geistlichen Gemeinschaften in den Städten, mit Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstellen und den Bildungswerken im Bistum.

Zweigeteilt vorzugehen erscheint hilfreich: zum einen konkrete Angebote für Singles zu machen, an denen sie (unverbindlich) teilnehmen können, aber auch ihnen die Möglichkeit und Räume zu eröffnen, in Selbstorganisation Dinge zu planen und durchzuführen. Dies betrachten wir jedoch nur als einen ersten Schritt.

Den Menschen sehen

„Heute Kirche sein. Kirche von heute sein. Kirche für heute sein“. Kardinal Rainer Maria Woelki hat unter dieser Überschrift den „Pastoralen Zukunftsweg“ für das Erzbistum Köln initiiert. Was heißt das für uns auf Singles hin? Es heißt, dass wir sie nicht nur verstärkt in den Blick nehmen möchten, sie kennenlernen, ihre Lebensform wahrnehmen und wertschätzen und sie in den Gemeinden willkommen heißen möchten. Es geht dabei auch um eine Änderung der Haltung. Es geht darum, den Menschen, so wie er ist, in den Vordergrund zu rücken, seine Gaben und Fähigkeiten zu entdecken und zu fördern und nicht mehr den „Stand“ der Person zu fokussieren. Wir wollen eine Gemeindeentwicklung dahingehend verstärkt initiieren, dass alle Personengruppen gleich gewürdigt werden und dazugehören, hier einen Platz haben und willkommen sind. Dass sie ihren Glauben und ihre Hoffnungen miteinander leben und teilen und Gemeinschaft erfahren.

Weitere Informationen unter:

[www.erzbistum-koeln.de/
seelsorge_und_glaube/erwachsene/web/
singles](http://www.erzbistum-koeln.de/seelsorge_und_glaube/erwachsene/web/singles)

Hinweis der Redaktion

Leider wurde in der Märzangabe des Pastoralblatts auf beiden Seiten des Deckblattes der Name eines Autors falsch geschrieben. Der Artikel „Das katholische Hochschulzentrum ‚QuellPunkt‘ im Forschungslager Produktionstechnik“ stammt aus der Feder von Pastoralreferent Dr. Dieter Praas aus Aachen.

Wir bitten das Versehen zu entschuldigen.

Franziskus Knoll

Spiritual Care und Seelsorge – Schnittmengen und Abgrenzungen

Das Thema *Spiritual Care* hat Konjunktur! Es gilt als Innovation! Es steht für etwas Zukunftsweisendes, das starke Auswirkungen auf die professionelle Seelsorge haben wird. Zudem wird darüber spekuliert, ob *Spiritual Care* nur eine inhaltliche Veränderung und strukturelle Neuverortung der Seelsorge in den Gesundheits- und Pflegeeinrichtungen bewirken wird, oder ob *Spiritual Care* sogar eine prinzipielle Infragestellung oder gar Ablösung kirchlich-verantworteter Seelsorge nach sich zieht.¹ Aus der US-amerikanischen Medizin kommend, sind die Begriffe *Spiritualität* und *Spiritual Care* inzwischen auch in Deutschland in den Fokus gesundheitspsychologischer Forschung und ärztlich-pflegerischer Praxis gelangt – und das zunächst weitgehend jenseits kirchlicher Initiativen oder unter deren Beteiligung. D.h. in den Diskussionen um *Spiritual Care* und/oder Seelsorge trifft sich die elementare Erkenntnis einer notwendigen Sorge um die spirituellen Bedürfnisse des Menschen aus zwei verschiedenen Perspektiven: (1) aus der gesundheitspsychologischen Forschung und (2) dem seelsorglichen Selbstverständnis. Der folgende Beitrag befasst sich mit einer Klärung dessen, was ‚Spiritual Care‘ bedeutet und worin deren Ursprünge resp. Motive gründen. Daran anknüpfend gilt es Schnittmengen und Abgrenzungen zwischen *Spiritual Care* und Seelsorge zu herauszuarbeiten, um schließlich Konsequenzen für das spi-

rituell-seelsorgliche Handeln der verschiedenen Akteure abzuleiten.

1. Spiritual Care: Was ist das?

Spiritual Care setzt sich aus den englischen Worten für ‚spirituell‘ (= spiritual) und ‚sorgen um; begleiten, lindern‘ (= care) zusammen. „Spiritual Care ist ein Terminus, den es nur im Singular gibt. Das mag erklären, wieso von Spiritual Care in selbstverständlicher Weise so gesprochen wird, als handle es sich dabei um ein bestimmtes theoretisches Konzept oder ein spezifisches Praxismodell.“² Eine irreführende Annahme, denn de facto fungiert die Bezeichnung *Spiritual Care* als Sammel- oder Dachbegriff unterschiedlicher Konzepte und eine daraus resultierenden Sorge um die spirituellen Belange von Menschen. Wer zum Beispiel *Spiritual Care* der Medizin zuordnet oder *Spiritual Care* mit Krankenhauseelsorge ineinssetzt oder *Spiritual Care* zur Medizin und Krankenhauseelsorge in ein Kontrastverhältnis bringt, dem steht jeweils ein konkreter Ansatz vor Augen. Auch wenn also der sprachliche Ausdruck nicht pluralisierbar ist, so „gibt es Spiritual Care nur in einer Vielzahl von Formen.“³ Und trotzdem: Oft meint *Spiritual Care* eine spirituelle Unterstützung von Menschen in deren Auseinandersetzung mit existenziellen Erfahrungen.

Auch wenn für viele Betroffene Spiritualität in enger Verbindung zu religiösen Auffassungen oder zu einer Religionszugehörigkeit steht, sollte man sich bewusst halten, dass Spiritualität als ein übergreifendes Konzept zu verstehen ist, das unter seinem Dach religiöse und nicht-religionsbezogene Transzendenzvorstellungen sowie immanente oder lebensphilosophische Phänomene vereint. Ein solcher konzeptioneller Ansatz ist wichtig, da statistische Erhebungen zeigen, dass sich zwar immer noch offiziell 28% der Katholischen und 26% einer protestantischen Kirche zugehörig fühlen und das Lager der Religions- oder Konfessionsfreien auf nunmehr 37% an-

wächst⁴, sich in der letztgenannten Gruppe jedoch weiterhin knapp 45% als spirituell einstufen.⁵ Das formale Kriterium einer Religions- oder Konfessionszugehörigkeit greift also im Hinblick auf spirituell-religiöse Belange nicht, da es keinerlei gesicherte Rückschlüsse auf die tatsächlichen Überzeugungen der Betroffenen zulassen. Folglich ist das Religions- oder Konfessionsschema nicht nur durch das Spiritualitätsparadigma zu ersetzen, sondern die Sorge um spirituelle Bedürfnisse hat sich zu weiten. Denn: Während für die einen Spiritualität als Chiffre für eine allgemeine Sinnsuche oder Menschwerdung steht, verknüpfen andere damit eine Lebenshaltung, die das Vorgegebene transzendiert und eine persönliche Beziehung zu einem höheren transzendenten Sein eingeht (christlich gedacht: Gott). Beide Zugangsweisen – das immanente und das transzendente Spiritualitätsverständnis – kennen ein Repertoire an Methoden und Ausdrucksformen (wie z. B. Ethik, Lebenspraxis oder Rituale). Während sich die einen über Medien wie Sport, Musik, Yoga oder Naturerfahrungen einen „spirituellen Kraftzuwachs“ erhoffen, gilt für andere die Beziehung zu einer jenseitigen, transzendenten Macht als essentielle Quelle persönlicher Lebenskraft.

2. Warum ein englischer Begriff?

Der Begriff *Spiritual Care* stammt aus dem anglo-amerikanischen Raum. In den USA, in England und auf weltweiter Ebene etablierte sich der Begriff für das gleiche Anliegen. Allerdings zeigen sich unterschiedliche, kontextuell-bedingte Entwicklungstränge. Entsprechend solcher länder- und kulturspezifischen Besonderheiten entwickelte sich das Forschungs- und Praxisfeld *Spiritual Care*. Diese Genese gilt es sich zu vergegenwärtigen und zu bedenken, wenn deren (unkritische) Übertragung in andere Kontexte und Kulturkreise – zum Beispiel Deutschland – gefordert wird.

2.1 Das Aufkommen von *Spiritual Care* in den USA

In den 1960er Jahren erwächst die Idee einer Sorge um die spirituelle (statt religiöse) Dimension des Menschen einer öffentlichen Diskussion über das Thema Lebensqualität.⁶ Neben Indikatoren aus Wirtschaft, Gesundheit, öffentlicher Ordnung und Gesellschaft (wie z.B. der Armutsrate) zeigt man sich im Department of Health, Education and Welfare davon überzeugt, dass ein Ermittlungsbedarf nach weiteren sozialen Indikatoren besteht.⁷ Ebenfalls setzen sich sowohl die im Frühjahr 1971 tagende *White House Conference on Youth* als auch die im Herbst des gleichen Jahres tagende *White House Conference on Aging* mit dem Thema Lebensqualität auseinander und zählen dazu auch die Pflege eines Transzendenzbezugs resp. ein ‚spiritual well-being‘ (= spirituelles Wohl).⁸ „In referring to man's spiritual well-being, we consider those aspects of life (...) pertaining to man's inner resources, especially his ultimate concern the basic value around which all other values are focused, the central philosophy of life – whether religious, anti-religious, or non religious – which guides a person's conduct, the supernatural and non-material dimensions of human nature.“⁹ Angeregt durch diese gesellschaftspolitischen Diskurse beginnt sich die Soziologie um 1980 eingehender mit der Erforschung des Lebensqualitätskonzeptes zu befassen und entsprechende Erhebungsinstrumente zu konzipieren. Neben materiell bestimmbar Indikatoren werden dabei auch immateriell-spirituelle Komponenten resp. deren immanente Resonanzen ermittelt.¹⁰

Im Pflegesektor wird die Sorge um die spirituelle Dimension der Kranken ab den 1960er Jahren pflgetheoretisch reflektiert und hält als Bildungsinhalt Ende der 1970er Jahre Einzug in Pflegelehrbücher und Ausbildungscurricula resp. Bachelorstudienprogramme. Die Adressierung spiritueller Bedürfnisse wird nicht mehr als alleinige Aufgabe hauptamtlich Seelsor-

gender begriffen, sondern auch als Beitrag der Pflegeprofession. Eine erste, wichtige qualitative Forschungsarbeit zur Spiritualitätskonzeption stammt 1985 von JoAnne Hungelmann et al.

2.2 Die Etablierung von *Spiritual Care* in England

Im Gegensatz zu den USA, wo das Aufkommen von Spiritualität zwar in einem Zusammenhang mit dem Thema Lebensqualität steht, bezieht sich das Aufkommen von *Spiritual Care* in England auf das Lebensende – steht dort also in einem engen Zusammenhang mit dem Hospiz- und Palliativgedanken. Dieser Entstehungshorizont verbindet sich mit Cicely Saunders (1918-2005), die sich als überzeugte anglikanische Christin dazu berufen sah, „sterbenden Menschen im Kontext einer oftmals als inhuman erlebten Medizin einen institutionell geschützten Ort für ihren letzten Lebensweg zu eröffnen.“¹¹ Dazu gründete sie im Jahr 1967 das erste Hospiz in London.¹² Für Saunders galt eine spirituelle Begleitung nicht als optionale Zugabe zur medizinisch-pflegerischen Versorgung, sondern als entscheidendes Qualitätsmerkmal einer sich am ganzen Menschen orientierenden Begleitung von Sterbenden. Dazu bedarf es einer Offenheit resp. eines Verstandes, der auch mit Mitgefühl und geistig-spirituelle Weite den Menschen betrachtet.¹³ Es gilt die Betroffenen als spirituelle Wesen zu begreifen, die in ihrem Leben existentielle Fragen und die Frage nach Gott stellen.¹⁴ Darauf wurde Saunders im Jahr 1963 durch eine Initialbegegnung mit einer Patientin aufmerksam gemacht. Am Ende seines Lebens empfindet der Mensch einen tiefgehenden Schmerz, der alle Dimensionen seiner Existenz berührt.¹⁵ Zur Bezeichnung dieses Phänomens wählt sie den Begriff des „total pain“¹⁶ – des vollständigen Schmerzes, der auf Interdependenzen zwischen physischen, psychischen, sozialen und spirituellen Anteilen am Schmerzerleben aufmerksam macht. „Physical, emotional and

social pain and the spiritual need for security, meaning and self-worth, all in one answer."¹⁷ Auch wenn eine medikamentöse Behandlung von Erkrankungen unter sachlichen Kriterien erfolgt, muss eine Sorge um die betroffene Person stets individuell-persönlich sein.¹⁸ Diesem Ansatz zufolge muss auch die spirituelle Dimension in den Blick genommen werden, da zwischen den verschiedenen Dimensionen Interdependenzen bestehen und sie deshalb nicht isoliert voneinander betrachtet werden können. Vor diesem Hintergrund wurde der *Spiritual-Care*-Begriff entwickelt.¹⁹ Ein ähnliches Verständnis findet sich auch in der S3-Leitlinie resp. im Leitlinienprogramm Onkologie²⁰ oder der S3-Leitlinie zum Schmerzassessment bei älteren Menschen in der vollstationären Altenhilfe.²¹

2.3 Die weltweite Anerkennung von *Spiritual Care*

Von den USA und von England aus wurde das spirituelle Anliegen in vielen Ländern rezipiert. Wesentlich folgenreicher als die dortigen, nationalen Entwicklungen waren jedoch die gesundheitspolitischen Resolutionen der Weltgesundheitsorganisation (WHO). Definierte die WHO im Jahr 1946 Gesundheit noch klassisch als „ein Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht allein das Fehlen von Krankheit und Gebrechen“, wird diese Auffassung später erweitert. Dabei bedeutet die Rede von der „spirituellen Dimension“ eine gesundheitspolitische Kompromissformel. „Es waren Vertreter aus mehrheitlich muslimischen Ländern (...), die 1983 anlässlich der 36. Weltgesundheitsversammlung eine erste Diskussionsvorlage einbrachten. Sie beschrieb die ‚spirituelle Dimension‘ als etwas, das bereits im Gesundheitskonzept der WHO enthalten und deshalb auch weiter zu fördern sei. Die Vertreter aus den kommunistisch regierten Ländern (...) reagierten zunächst ablehnend. Die Forderung, die ‚spirituelle Dimension‘ ausdrücklich in die

globale Gesundheitspolitik einzubeziehen, wurde schließlich dadurch konsensfähig, dass in der verabschiedeten Resolution ein ausdrücklicher Bezug zu religiösen Institutionen vermieden wurde.“²² Im Jahr 2002 nimmt die WHO die Berücksichtigung der spirituellen Dimension offiziell in das *Palliative-Care*-Konzept auf. Seit dieser Zeit ist *Spiritual Care* im Sinne „eines professionellen Eingehens auf die individuellen spirituellen Bedürfnisse sowohl todkranker Menschen als auch derer Angehöriger ein unverzichtbarer Bestandteil von *Palliative Care*.“²³ Dieser Einbezug gründet nicht auf einer philosophischen, religiösen oder anderen weltanschaulichen Vorstellung, sondern „auf dem Nachweis, dass Spiritualität etwas mit Lebensqualität am Lebensende zu tun hat. Wenn das nicht der Fall wäre, dann würde sie aus dem Aufgabenbereich von *Palliative Care* gestrichen.“²⁴

3. *Spiritual Care*: Schnittmengen und Abgrenzungen

Es wurde deutlich: *Spiritual Care* geht eine persönliche Erfahrung transzendenter und/oder immanenter Kraftquellen voraus. Diese persönliche Erfahrung kann – muss aber nicht – innerhalb einer Religion oder einer Lebensphilosophie (wie dem Buddhismus) gemacht werden! Jedoch kann Spiritualität von Menschen auch jenseits solcher tradierten Rahmungen erlebt werden. Das Spiritualitätskonzept richtet sich darum gegen jede Form partikularer Wahrheitsansprüche des Religionssystems und es hat in den Lebenswissenschaften wie Medizin, Pflege oder Psychologie seit Ende der 1970er Jahre sukzessive an Bedeutung gewonnen.

Dabei gibt es die *Spiritual Care* genauer betrachtet ebenso wenig wie es *die* Medizin, *die* Unternehmensführung, *die* Theologie oder *die* Seelsorge gibt! Genauso wie es verschiedene Dimensionen von Führung und medizinischen Behandlungsverfahren gibt, existiert *Spiritual Care* nur in einer Vielzahl von Modellen und Formen.²⁵ *Spi-*

ritual Care will einen Raum des Gehaltenseins eröffnen, in dem Fragen nach dem Sinn zugelassen und mit Menschen des Vertrauens besprochen werden können. Daher sollte man *Spiritual Care* weder komplett einer Berufsgruppe des Gesundheitswesens zuordnen, Seelsorge gegenüber *Spiritual Care* positionieren noch *Spiritual Care* als die neue, innovative Form von Seelsorge in Stellung bringen. Vielmehr gilt es im Wissen um die Schnittmengen und Abgrenzungen ein realistisches Konzept in der Sorge um die spirituelle und religiöse Bedürfnislage der Menschen zu entwickeln. Die folgende tabellarische Übersicht ist eine erste Überlegung in diese Richtung – ohne dabei einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Schnittmengen

Spiritual Care und Seelsorge
<ul style="list-style-type: none"> • Wahrnehmung der gegebenen Lebens- und Erlebenssituation • Beachtung von Dimensionen, die über das rein Körperliche resp. Messbare hinausgehen • Respekt vor den Haltungen des Einzelnen zu Leben, Sinn und Sterben • Immanente Bedürfnisse • Transzendente Bedürfnisse • Existentielle Kommunikation • Anerkennung der Eigenverantwortung der Betroffenen. • Schaffung von Bedingungen, die spirituelle Erfahrungen fördern • Ehrenamtliche und professionelle Akteure

Abgrenzungen

Spiritual Care	Seelsorge
<ul style="list-style-type: none"> • Gründet in Diskursen um Lebensqualität und gesundheitspsychologischen Überlegungen • Beauftragung durch die jeweilige Einrichtung • Religiös/konfessionell nicht gebunden • Unternehmensfinanziert 	<ul style="list-style-type: none"> • Gründet in Diskursen um die christliche Sendung in den Kirchen und der Welt • Bischöfliche Beauftragung resp. kirchliche Sendung • Vertreter einer Kirche • Kirchlich finanziert resp. refinanziert durch Einrichtungen • Je nach Seelsorgekonzept/Selbstverständnis Teil des therapeutischen Teams • Schweigepflicht /Seelsorge- und Beichtgeheimnis
<ul style="list-style-type: none"> • Teil des therapeutischen Teams 	<ul style="list-style-type: none"> • Im Unternehmen nicht • weisungsgebunden • Spirituelle Erfahrung ist nicht machbar. Wesentliches in der Begegnung zwischen Seelsorgenden und Betroffenen ist nicht steuerbar • Wert von Seelsorge bemisst sich nicht an Gesundheitsförderung
<ul style="list-style-type: none"> • In die Unternehmenshierarchie eingebunden 	
<ul style="list-style-type: none"> • Rezeption medizinisch-naturwissenschaftlicher Vorgehensweisen: spirituelle Anamnese, Diagnostik und Maßnahmenplanung • „Outcome“ je nach Spiritualitätsverständnis unterschiedlich bewertet. 	

Spiritual Care	Seelsorge
<ul style="list-style-type: none"> • Instrumentalisierung/Funktionalisierung im Dienst von Therapie und Behandlung nicht ausgeschlossen • Dokumentations- und Evaluationspflicht • Abrechnung spiritueller Leistungen gem. Erlöskatalog 	<ul style="list-style-type: none"> • Keine Instrumentalisierung von Spiritualität als Methode, Technik oder Heilmittel um der Behandlung willen, sondern um des Menschen willen • Keine Dokumentationspflicht • Unentgeltliche Begleitung von Menschen

Bestehende Herausforderungen

<ul style="list-style-type: none"> • Verständigung auf eine Definition von Spiritualität und Spiritual Care • Auswahl und Anstellung von Spiritual-Care-Providern durch das Unternehmen • Finanzierung • Dachverband zur Qualitätssicherung 	<ul style="list-style-type: none"> • Auswahl und Anstellung durch die Kirche(n) • Ökumenisches Team • Geschieden Wiederverheiratete • Offenes Leben in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften • Personalmangel
---	---

4. Spirituelle Bedürfnisse in interdisziplinärem Setting

Die Gegenüberstellung von *Spiritual Care* und Seelsorge zeigt: Es gibt Unterscheidbares, aber eben auch viel Gemeinsames! Daher ist es m. E. wenig zielführend, beide sorgenden Initiativen um die spirituelle Bedürfnislage der anvertrauten Menschen gegeneinander

auszuspielen, gar professionsbezogene Schützengräben auszuheben oder irgendwelche Schreckensszenarien heraufzubeschwören! Vielmehr: Es gilt im Dialog der Beteiligten beide Zugänge konstruktiv zusammenzudenken. Wie kann das gehen? Stimmt man grundsätzlich der Notwendigkeit einer Wahrnehmung und des Einbezugs der spirituellen Bedürfnislage von Menschen in Gesundheits- und Pflegeeinrichtungen zu, so können unterschiedliche Kompetenzebenen und Formen spiritueller Begleitung unterschieden werden²⁶:

(1) *Primary spiritual care*: Auf einer ersten Stufe ginge es um eine Aufmerksamkeit für und eine Wahrnehmung der spirituellen Bedürfnislage. Hier gilt es Mitgefühl und präsenten Dasein zu zeigen sowie ggf. um eine Weiterleitung spiritueller Anliegen an dafür qualifizierte, weiterbegleitende Akteure.

(2) *Supportive spiritual care*: Auf der nächsten unterstützenden Begleitungsebene wird über eine „Primary spiritual care“ hinaus eine Unterstützung von jenem Klinikpersonal und Ehrenamtlichen bereitgestellt, die entsprechend weiterqualifiziert wurden. Mögliche Unterstützungsformen zur Förderung spirituellen Wohlbefindens sind auf dieser Ebene das Gespräch über dezidiert spirituelle Themen, rituelle Angebote oder ein Gebet.

(3) *Specialized spiritual care*: Schließlich geht es auf einer dritten Ebene – der spezialisierten spirituellen Begleitung – um eine Begleitung und Bearbeitung spezifischer Themen wie zum Beispiel dem Umgang mit Schuld, Trauer, Leid, Sinnkrisen; die Identifizierung und Förderung spiritueller Ressourcen zur Krankheitsbearbeitung oder zum Umgang mit einer herausfordernden Lebenssituation.

Je nach Qualifikation und primärem beruflichen Fokus unterscheiden sich also die spirituellen Begleitungskompetenzen der verschiedenen Berufsgruppen vom Screening oder der Wahrnehmung spiritueller Bedürfnisse bis hier

zu einer spezialisierten Adressierung. Allen gemeinsam bleibt die Sorge um die spirituelle Bedürfnislage, aber mit je unterschiedlichem Grad an Unterstützungsbeitrag. Im Blick auf das Krankenhaus könnte dies bedeuten, dass weiterqualifizierte Ehrenamtliche, Pflegekräfte und Ärzte auf den beiden ersten Stufen eine spirituelle Begleitungsunterstützung leisten – die spezialisierte dritte Ebene aber als originäres Feld den professionellen spirituellen Begleitern vorbehalten bleibt.²⁷

Ausblick

Wenn unter *Spiritual Care* das verhandelt wird, was (christlichen) Einrichtungen wichtig ist, dann werden Mitmenschlichkeit und Sorge um den ganzen Menschen keine leeren Worthülsen bleiben. Denn: *Spiritual Care* kann in unterschiedlichen Bereichen der Institution zum Tragen kommen: im Führungsverhalten, in der Selbstsorge und in der Begleitung kranker Menschen und ihrer Angehörigen. Insgesamt gilt es, sich auf einen Modus zu verständigen, in dem die aus *Spiritual Care* erwachsende Verpflichtung zur Sorge um die spirituelle Bedürfnislage von Betroffenen von den unterschiedlichen Berufsgruppen gemeinsam wahrgenommen wird. Dazu sind eine unternehmensübergreifende Spiritualitätskonzeptentwicklung sowie interprofessioneller Informationsaustausch notwendig. Das Engagement kirchlich beauftragter Krankenhausesseelsorge kann dann als eine spezialisierte Form von *Spiritual Care* begriffen werden, die unterschiedliche Adressatenkreise in den Blick nimmt. Sie gilt als jene Berufsgruppe, die mit ihrem Qualifikationsprofil derzeit am besten geeignet ist, eine kreative Ausgestaltung interprofessioneller *Spiritual Care* zu konzipieren und zu koordinieren. Dazu ist die Entwicklung eines Strategiepapiers erforderlich, das ein Spiritualitätskonzept, dessen Akteure und Arbeitsschwerpunkte in den jeweiligen Kontexten sowie die dafür erforderlichen Qualifizierungsmaßnahmen ausweist.

Anmerkungen:

- 1 Vgl. zu dieser Diskussion ausführlich: NAUER, D. (2015): *Spiritual Care* statt Seelsorge. Stuttgart: Kohlhammer.
- 2 FRICK, E./PENGKELLER, S. (2017): *Spiritual Care* im Plural. In: *Spiritual Care* 2: 151.
- 3 Ebd.
- 4 Vgl. FORSCHUNGSGRUPPE WELTANSCHAUUNGEN IN DEUTSCHLAND (2017): www.fowid.de
- 5 Vgl. GABRIEL, K. (2009): Die Kirchen in Westdeutschland. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hg): *Woran glaubt die Welt?* Bielefeld: 112-117.
- 6 Vgl. KNOLL, F. (2015): *Mensch bleiben! Zum Stellenwert der Spiritualität in der Pflege.* Stuttgart: Kohlhammer: 203f.
- 7 Vgl. Ebd.
- 8 Vgl. Ebd. 204.
- 9 WHITE HOUSE CONFERENCE ON AGING (1971): *A report to the delegates from the conference sections and special concerns sessions.* Washington D.C: 35.
- 10 Vgl. KNOLL, F. (2015): *Mensch bleiben:* 204f.
- 11 NAUER, D. (2016): *Spiritual Care* und/statt Seelsorge. In: *Geist und Leben* 3: 291.
- 12 Vgl. SAUNDERS, C. (2000): *The evolution of palliative care.* In: *Patient Education and Counseling* 1: 7.
- 13 Vgl. Ebd. 8.
- 14 Vgl. HOLDERFRANZ, M. (2014): *Spiritualität für die moderne Hospizbewegung.* In: FEINENDEGEN, N. et al. (Hg): *Menschliche Würde und Spiritualität in der Begleitung am Lebensende. Impulse aus Theorie und Praxis.* Würzburg: Königshausen & Neumann: 227.
- 15 Vgl. SAUNDERS, C. (2000): *The evolution of palliative care:* 9.
- 16 Ebd. 9.
- 17 Ebd.
- 18 Vgl. Ebd. 9f.
- 19 Vgl. HOLDERFRANZ, M. (2014): *Spiritualität für die moderne Hospizbewegung:* 224.
- 20 Vgl. DEUTSCHE KREBSGESELLSCHAFT/DEUTSCHE KREBSHILFE (Hg) (2015): *Leitlinienprogramm Onkologie:* 58.
- 21 Vgl. ARBEITSKREIS SCHMERZ UND ALTER DER DEUTSCHEN SCHMERZGESELLSCHAFT E. V. et al. (Hg) (2017): *Schmerzassessment bei älteren Menschen in der vollstationären Altenhilfe:* 19.47.79.
- 22 PENGKELLER, S. (2017): *Spiritual Care* und klinische Seelsorge. In: *Spiritual Care* 2: 48f.
- 23 NAUER, D. (2016): *Spiritual Care* und/statt Seelsorge? In: *Geist und Leben* 3: 293.
- 24 Ebd. 294.
- 25 Vgl. PENGKELLER, S. (2017): *Spiritual Care* und klinische Seelsorge. In: *Spiritual Care* 2: 47.
- 26 Vgl. SINCLAIR, S./CHOCHINOV, H. (2012): *The role of chaplains within oncology interdisciplinary teams.* In: *Current opinion in supportive and palliative care* 2: 261.
- 27 Vgl. Ebd. 263.

Brot des Lebens – Wein des Bundes

Jeder Mensch ist bestrebt, das „Brot, das wir brauchen“ (Mt 6,11), in seinem Leben zu erhalten. Er braucht das tägliche Brot der Nahrung für den Leib. Das tut auch der Seele gut.

In der heiligen Eucharistie wird uns bei der Wandlung geschenkt: das *Brot: sein Leib des Lebens* und der *Wein: sein Blut des Bundes*. Jesus Christus in seinem Leib ist selbst dieses Brot und in seinem Blut dieser Wein zu einem neuen Leben und Bund mit Gott und von Gott her zum neuen Leben und Bund der Menschen untereinander (vgl. Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19).

So wird uns auf der *Patene* das Brot als Leib des Lebens und im *Kelch* der Wein als Blut des Bundes gereicht. Wir Christen dürfen wissen und dankend annehmen, dass wir in der Feier der heiligen Eucharistie in ein *neues Leben* und in einen *neuen Bund* mit Gott aufgenommen sind.

In Vorbereitung auf den Empfang des Brotes des Lebens im neuen Bund sprechen wir das *Vaterunser*. In der Mitte des Vaterunser steht die Brot-Bitte. Sie ist mehr als die Bitte um das tägliche Brot. Heißt es doch im Urtext für täglich: das überwesentliche, d.h. bleibende Brot.

Jesus Christus sagt es deutlich: „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh 6,35). In jedem täglichen *Brot* richten wir uns aus auf den überwesentlichen, bleibenden *Leib des Lebens*, der Christus ist. Jesus Christus sagt zu diesem Brot, das er selber ist: „Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben“ (Joh 6,51).

Dasselbe sagt er vom *Wein*, seinem *Blut des Bundes* (Mk 14,24). In diesem Wein des Bundes schenkt er sich selbst und den Bund in ihm, den „neuen Bund in meinem Blut“ (Lk 22,20).

So treten wir in jeder heiligen Eucharistie ein in das neue Leben und in den neuen Bund in Jesus Christus mit Gott. Dies ist die *neue christliche Lebens- und Bundes-Erfahrung*. Wo wir Menschen in das Leben in Gemeinschaft wie z.B. im Ehe-Leben und Ehe-Bund eintreten, aber auch in allen anderen Lebensweisen. wo wir das Leben in Gemeinschaft/Bund und in Gemeinschaft/Bund das Leben gestalten, hat es seine volle Wirklichkeit in Verbindung mit dem eucharistischen Leben im Bund bzw. dem eucharistischen Bund des Lebens Jesu Christi.

Wenn wir in der heiligen Eucharistiefeier den Leib des Herrn im Brot empfangen, nehmen wir in diesem neuen Leben zugleich den neuen Bund an: neues Leben im Bund mit Gott und untereinander. Ein erfüllter Vollzug ist es, wo es möglich ist, die *Hostie des Lebens* zu empfangen, indem wir sie eintauchen in das *Blut des Bundes* und dabei uns tief bewusst sind, nun mit Jesus Christus in das neue Leben im Bund mit Gott und untereinander und in den neuen Bund des Lebens mit Gott und untereinander zu gelangen.

Die heilige Eucharistiefeier ist das einzigartige Geschenk des Lebens im Bund und des Bundes im Leben mit Gott durch Jesus Christus. Leben und Bund sind das besondere Kennzeichen des Christenmenschen. Mit diesem Geschenk kann er in den Alltag gehen und in den konkreten Lebensvollzügen Leben und Bund verwirklichen.

In der täglichen Besorgung des Brotes geht es um das Leben nicht nur für den Leib, sondern für das Leben mit dem Leib aus Gott in Jesus Christus. Es geht um die Gemeinschaft als dem Bund der tiefen Verbundenheit miteinander. Wir dürfen stets *auf Leben und Bund bedacht* sein.

Der Auferstandene brachte seinen Jüngern sein neues *Leben in Freude* und seinen *Bund im Frieden* (Joh 20,2). Unsere Freude am Leben und unser Frieden im Bund mit Gott ist ein *auferstehungswirksames Geschenk* an die Menschen. Wir erhalten dieses Geschenk der Freude des Lebens und des Friedens des Bundes stets neu in der Feier der Eucharistie und dürfen es weiter-schenken an die Mitmenschen.

Wo wir schwach sind und es nicht so recht können, schenkt uns der Auferstandene seinen *Heiligen Geist*, der uns hilft, in Vergebung die Neuwerdung des Lebens und des Bundes des Menschen zu gestalten (Joh 20,22-23).

Wenn der Priester vor dem Empfang des Herrn Jesus Christus im Brot und im Wein sagt: „Seht den Leib und das Blut des Herrn!“, könnte er ergänzen: „Seht den Leib des Herrn zum Leben und das Blut des Herrn zum Bunde“. Dann steht der Herr nicht mehr nur vor den Gläubigen, sondern beginnt, mit ihnen zu leben und sich *mit* ihnen zu vereinigen.

Dann kann auch das Wort „Seht den Kelch, den Wein des Heiles“ verstanden werden: „Seht den Kelch, den Wein des Heiles im Bund“.

Wir sind in der Feier der Eucharistie mit Dank beglückt, als *Menschen des neuen Lebens im neuen Bund* mit Gott in Jesus Christus, dem Brot des Lebens und dem Wein des Bundes, zu leben. So ist das Leben im Bund der Begegnung mit uns eucharistiegemäß: mit Dank an Gott Menschen des neuen Lebens und neuen Bundes zu sein.

Einige *Beispiele* seien genannt, wo diese eucharistische Weise von Leben und Bund das Alltagsleben prägen kann:

Im *Unterricht* geht es nicht nur um Lehre als Förderung des Lebens, sondern auch um Beziehung in Gemeinschaft von lehrenden Personen und lernenden jungen Menschen.

Dann erst kommt der junge Mensch ganz zu Entwicklung.

Der *Pflegedienst* hat die Aufgabe, der Heilung des kranken Menschen zu dienen, aber zugleich in freundlicher Begegnung. Dann sind eucharistiegemäßes Leben und Bund konkret wirksam.

Wo jemand im *Behördendienst* tätig ist, kann der seinen Dienst wahrnehmen und die erforderlichen Sachleistungen für das Leben vollbringen, aber dieser Dienst erfüllt sich ganz in gleichzeitiger Freundlichkeit und personaler Hinwendung zum Kunden.

Im *Kirchendienst* welcher Art auch immer gehören der Auftrag und die Achtsamkeit in der Begegnung zusammen, eben Leben und Bund. Jesus Christus hat dies in besonderer Weise gelebt: Er hat Heilung des Lebens geschenkt in gleichzeitiger personaler Begegnung und so den Bund mit Gott für die Menschen.

Gerade auch jedes *Gebet* ist nicht nur ein Ausdruck der Lebenserwartung an Gott, sondern zugleich Begegnung der Liebe mit Gott und den Menschen und Verwirklichung des Bundes.

Stets ist es die Sehnsucht, dass sich *Leben und Bund in Jesus Christus* hier und heute in meinem Leben und in der Gemeinschaft der Mitmenschen vergegenwärtigt und heilt.

Literaturdienst

Jan Frerichs: barfuß und wild. Wege zur eigenen Spiritualität. Ostfildern 2018, 200 S., ISBN 978-3843610322.

Wenn ich im Literaturverzeichnis nachschaue, welche Autoren Jan Frerichs in seinem spirituellen Buch rezipiert, erkenne ich schon: Hier sendet jemand auf einer ähnlichen Wellenlänge wie ich. Franz Jalics, Dorothee Sölle, Christian Herwartz, Papst Franziskus (Laudato si'), besonders auch der Biologe und Philosoph Andreas Weber, und viele mehr alte und neue Bekannte geistlicher Literatur der Kontemplation. Frerichs schreibt mir aus dem Herzen, will ich damit sagen.

Ich schreibe dies so persönlich, weil man so (vielleicht nur so) gut Zugang zu diesem Buch bekommt: persönlich. Und so ist es ja auch wohl vom Autor gemeint. Es atmet eine Spiritualität, die weit über das hinaus geht, was im kirchlichen Kontext liturgische Vollzüge in ihrer festen, ich hätte fast geschrieben, starren Form vermögen. Es wird hier zu einer Spiritualität ermuntert, die die gesamte Schöpfung als Raum des Göttlichen „ausschöpft“. Franziskanisch geprägt, ist Frerichs Anleitung zur Kontemplation natur- und lebensnah, wie ein blühender Baum. In solch weit gelebter Spiritualität kann sich der Mensch finden – und wenn er will oder kann, kann er diese Erfahrung dann „Gott“ nennen. Frerichs unternimmt es, eine moderne, an das Lebensgefühl der Heutigen anschlussfähige Spiritualität zu vermitteln, die die tiefsten Sehnsüchte des Menschen berühren: nach Ganzheit, innerem Frieden und Integrität im Umgang mit anderen Menschen und der gesamten Schöpfung.

Zugegeben, der Autor fügt dem Bekannten initiatorscher Spiritualität nichts wirklich Neues hinzu. Aber es darf und muss eben immer wieder anders und immer neu gegen die Erstarrung christlich-religiöser Rituale des „Richtigen“ und „Authentischen“ angeschrieben werden. Denn die reiche Religiosität des Christlichen droht zu verarmen, wenn sie beschränkt bleibt auf Kirchenräume, Hierarchien und die schier nicht enden wollenden Diskussionen z.B. um die richtige Disposition oder Konfession zum Empfang der Eucharistie.

Frerichs hingegen räumt auf mit einem starren Gottesbild des überlegenen Weltenlenkers und lenkt den Blick auf den Schöpfer des „Chaos“, aus dem von sich aus (Andreas Weber) Ordnung entsteht. Manchmal aber auch wieder Unordnung. Dies ist vielleicht der innovativste Gedanke in Frerichs Buch: ein Gott der Improvisation, nicht der rationale Weltenschöpfer.

Sein Vatergott ist dem eines irdischen Vaters ähnlicher als einem stilisierten Gott-Vater: Er zeichnet ihn wie den eines großen Improvisators, der aus Gegebenen das Bestmögliche macht. So wie Väter und Mütter dieser Erde das eben auch machen. Er skizziert die Sohnschaft Gottes als eine Übergangszeit zwischen Kindheit und Erwachsenwerden, bei dem Jesus Christus durch seine stets wache Gegenwärtigkeit in der Begegnung mit anderen Menschen zeigt, dass Glauben nicht Zustimmung zu Sätzen ist (Jesus hat ja selbst gar nichts Geschriebenes hinterlassen), sondern Vergegenwärtigung von Metamorphosen, die den Menschen „groß“ im Sinne von erwachsen machen. Und schließlich steht der Geist für die Kreativität im wahrsten Wortsinn. „Heiliger Geist“ ist „Erntedank“ für alles, was der spirituell Suchende an innerem Reichtum „erworben“ hat und weitergibt. Geistlich ist dann jemand, der aus der Fülle gelernt hat zu leben und der dankbar jedem Neuen neugierig und zuversichtlich begegnet.

Die drei Wesenheiten Gottes in der christlichen Theologie macht Frerich so mit modernem Lebensgefühl anschlussfähig. Er erkundet Möglichkeiten einer Spiritualität des „Nun“ (Meister Eckhart), nach der sich viele Menschen sehnen und leider in der Kirche oft keine Angebote dazu finden.

Das Buch ist auch ein Männerbuch. Aber es ist es nicht nur. Frerich arbeitet hier an einer Spiritualität, die Frauen und Männer zugleich in eine erdnahe Kontemplation hineinzieht. Sauber bleibt man nicht dabei, wenn man die Schuhe auszieht und barfuß geht. Aber man reinigt seine Seele, wenn man eintaucht in diese wunderbare franziskanisch-erdige Spiritualität. Mehr von solcher geistlichen Literatur, und die Vision von Papst Franziskus von einer geerdeten Kirche muss kein Traum bleiben. Dann riechen alle Menschen nach Schaf, Schafgarbe und Lavendel – und nicht mehr nur nach Weih- und Kerzenrauch.

Andreas Heek

Martin Wirth: Gesegnet, um Segen zu sein. Würzburg 2018, 112 S., ISBN 978-3429037963.

Wir sind mitten im Umbruch, mitten in einer tiefgreifenden Krise, die – natürlich – unterschiedlich beurteilt wird. Was Kirche, was Pfarrei ist, welchen Dienst der Priester und weitere Mitarbeiter/innen haben – das ist dann neu zu beschreiben.

Martin Wirths erfolgreiches Buch hat in diesem Kontext ein besonderes Anliegen. In zugänglicher Sprache leistet es einen Beitrag zur notwendigen Neuorientierung. Das Ziel ist deutlich: Örtliche Gemeinden sollen weiter wachsen können, auf einem geistlichen Weg. Und vor allem sollen Gemeindeleitungsteams entstehen: Christen vor Ort gestalten

und leiten auch das örtliche Gemeindeleben, und sind dabei weiter eingebunden in die Pfarrei.

Ist das neu? Ungewöhnlich? Martin Wirth, so erzählt er im Buch, hat durch sein Studium an der missionstheologisch ausgerichteten Fakultät in St. Augustin schon früh erfahren, dass diese Perspektive der örtlichen Gemeindeleitung zum Standard der Kirchenentwicklungsprozesse in Asien, Lateinamerika und Afrika gehört. Und wenn Kirche eine weltweite Inspirationsgemeinschaft ist, dann lebt sie aus biographischen Erfahrungen – Erfahrungen der eigenen Biographie und von Geschichten anderer. Und vor allem von der großen biblischen Inspiration und Prägung. Martin Wirth führt zunächst die biblischen Grundlagen ein, um dann in einem zweiten Schritt die verschiedenen Kirchenbilder des Neuen Testaments ins Licht zu rücken. Er führt den Leser in vielen kleinen Skizzen durch die Kirchengeschichte in die Gegenwart. Die nun schon jahrzehntelange Diskussion um Pfarrei und Gemeinde spiegelt sich in kurzen Darstellungen, die aber – und das ist die Charakteristik des Buches – immer wieder aktuelle Bezüge herstellt. Man merkt: Hier schreibt einer, der ins Gespräch mit interessierten Christen kommen will und dabei dafür sorgt, dass es eine Wissensbasis gibt, auf der man diskutieren will. Aber nicht nur das: alles ist auch immer wieder eingebunden in das Gebet. Das ist eine besondere Charakteristik, die deutlich macht, dass Martin Wirth Kirchenentwicklung immer auf dem Horizont einer geistlichen Erneuerung sieht. Hier geht es nicht um Administration, hier geht es um geistliche Prozesse.

Man kann nicht sinnvoll abstrakt bleiben. Martin Wirth stammt aus dem Bistum Hildesheim, und deswegen sind die Entwicklungen dieses Bistums auch der Hintergrund und Boden der Erfahrungen und Reflexionen, die er einbringt. Auch hier steht am Anfang eine aufmerksame Rekonstruktion. Ja, das II. Vatikanische Konzil wurde in Synoden und Programmen rezipiert, Krisen führten zu Sparprogrammen und Strukturveränderungen – aber am Ende steht immer die Einsicht in die Notwendigkeit pastoraler Entwicklung. Wirth stellt knapp und in Blitzlichtern die Bemühungen des Bistums um einen Paradigmenwechsel pastoralen Denkens im Bistum Hildesheim dar. Allerdings gilt dies ja nicht nur für das Bistum Hildesheim: In vielen deutschen Bistümern entfaltet sich ein Kirchenverständnis, wie es die deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben „Gemeinsam Kirche sein“ programmatisch vorgeschlagen haben. Die Rede von einer lokalen Kirchenentwicklung findet sich unter verschiedenen Facetten und Namen – und unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen – in vielen Bistümern. Dabei ist ja weniger ein konkreter Plan gemeint, als

vielmehr ein Weg und ein Prozess, der bestimmte Grundhaltungen und Grundoptionen in den Mittelpunkt rückt. Immer geht es um die Frage, wie Kirche neu verstanden werden kann. Die Zukunftsbilder, Zukunftswege und -prozesse verschiedener Diözesen spiegeln dies in erstaunlicher Konsonanz.

Martin Wirth widmet sich diesen Entwicklungen ausführlich. Aber es geht nicht um diese Anamnese, die sicherlich wichtig wäre für die Bewusstseinsbildung der Christen, um ihre eigene Tradition und Geschichte, ihre Spiritualität und ihr Kirchenverständnis wieder neu zu verstehen. Er versucht ja vielmehr, auf dieser Grundlage einen praktischen Weg vorzuschlagen, wie vor Ort Gemeindeleitungsteams entstehen können. Die letzten Kapitel in seinem Buch sind daher als Praxisbuch beschrieben: In sechs Modulen kann hier der Weg hin zu Gemeindeleitungsteams verfolgt werden – und wer sich auf diesen Weg einlässt, der wird sehr praktisch entdecken, wie Menschen sich für die Verantwortung vor Ort begeistern lassen können.

Das ist keine bloße Theorie. Martin Wirth erzählt begeistert von seinen Erfahrungen im Norden Deutschlands. Die Materialien sind ausprobiert, haben sich bewährt und wurden getestet. Gemeindeleitungsteams sind entstanden.

Natürlich bleiben eine Menge Fragen, die bei der Lektüre des Buches entstehen. Der hier mit einem halben Jahr beschriebene Werkstattprozess ist angesichts der Herausforderungen des Wandels eher knapp. Kann es auf Dauer gelingen, auf dieser Grundlage Gemeindeleitungsteams zu bilden? Vorausgesetzt ist ja, dass Pfarrer und Teams diesen Weg initiieren und auf Dauer mitbegleiten – braucht es dafür nicht auch einen Prozess des Bewusstseinswandel? Und werden Menschen in den Gemeinden mitgehen, wenn sie nicht zuvor intensiver mit dem Thema des Paradigmenwandels vertraut gemacht wurden? Wieviel Begleitung braucht es, wieviel Erneuerung der Vision und Praxis braucht es immer wieder, damit nicht Gemeindeleitungsteams in Muster einer Versorgungskirche eintreten?

Diese Fragen schmälern nicht die Inspirationen, die in diesem Buch zu finden sind. Sie machen aber deutlich, dass es wahrscheinlich noch weiterer gesamtstrategischer Prozesse braucht, um den Gemeindeleitungsteams zum Durchbruch und zur Akzeptanz zu verhelfen. Martin Wirth hat einen wichtigen Anstoß gegeben. Wer ihn bei seinen Workshops erlebt, wird das Feuer wahrnehmen und die Leidenschaft, mit der er diesen Weg geht. Einen Weg, der inzwischen in unterschiedlicher Weise in vielen deutschen Bistümern gegangen wird. Der Beitrag von Martin Wirth ist ein wichtiger Mosaikstein für die praktische Gestaltung solcher kirchenentwicklerischer Prozesse.

Christian Hennecke

Auf ein Wort

Ostern 2019

Das Grab ist leer.
Wie kann das sein?
Der Stein, er ist zu schwer,
die Hoffnung ist zu klein.

Das Grab ist leer.
Ob die es wirklich glauben,
die Unrecht nur verklären,
und die, die Kindern ihre Unschuld rauben?

Das Grab ist leer,
nicht leer genug.
Zwar lebt der Gottessohn und HERR,
doch in der Gruft geblieben ist der Trug.

Der Stein ist noch zu rollen,
der Unrecht vor dem Licht verdeckt.
Hier braucht es Glauben und ein starkes Wollen,
und keine Zunge, die nur Wunden leckt.

Das Grab ist leer,
vermag ein Opfer dies zu trösten?
Verordnen lässt sich hier nichts mehr.
Bitter schmeckt der Satz, wir seien die Erlösten.

Und doch: Das Grab ist leer,
und der am Kreuze hing, ER starb und lebt
für die, die Schmerzen leiden, so wie er,
und die, die rücksichtslos nach Tarnung nur gestrebt.

Das Grab ist leer -
das ist kaum zu verstehen,
und doch liegt darin Kraft,
im Denken und im Handeln umzudrehn,
dass ER sich eine neue Kirche schafft.

Das Grab ist leer,
es ist wohl wahr.
Kein Stein ist IHM zu schwer.
ER wandelt Angst, die größte gar.
Die Hoffnung wachse, mehr und mehr.

Gunther Fleischer

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Uta Raabe, Niederwallstraße 8-9, 10117 Berlin | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg | Dr. Regina Börschel, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 161, 53113 Bonn | Dr. Hedwig Lamberty, Erzbistum Köln - Generalvikariat, Marzellenstraße 32, 50668 Köln | P. JProf. Dr. Franziskus Knoll OP, PTH-Vallendar, Palottistraße 3, 56179 Vallendar | P. Dr. Herbert Schneider, Franziskusweg 1, 52393 Hürtgenwald

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) 1642-7001, 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, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

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, Friedrich-Ebert-Straße 104, 50374 Erftstadt

ISSN 1865-2832

Ritterbach Verlag GmbH · Friedrich-Ebert-Straße 104 · 50374 Erfstadt
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E