

---

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

---

**Juni 6/2019**

---

71. Jahrgang

**Aus dem Inhalt**

---

Georg Lauscher

## **Spiritueller und sexueller Reife im Zölibat**

Eine persönliche Rückbesinnung angesichts des Missbrauchsskandals

Dieter Praas

## **Erzählen, wofür wir stehen**

Impulse zur Identität fusionierter Pfarreien

Patrik C. Höring

## **Spirituell oder religionssensibel?**

Neue Aspekte in Bildung, Sozialer Arbeit und Jugendhilfe

**PASTORALBLATT**

## Inhaltsverzeichnis

Uta Raabe	
<b>„Zur Freiheit seid ihr berufen ...“ (Gal 5,13)</b>	162
<hr/>	
Georg Lauscher	
<b>Spirituelles und sexuelles Reifen im Zölibat</b>	
Eine persönliche Rückbesinnung angesichts des Missbrauchsskandals	163
<hr/>	
Philipp Müller	
<b>Zur Zukunft der priesterlichen Lebensform</b>	171
<hr/>	
Dieter Praas	
<b>Erzählen, wofür wir stehen</b>	
Impulse zur Identität fusionierter Pfarreien	176
<hr/>	
Hedwig Lamberty	
<b>Mensch – Demenz – Kirche</b>	183
<hr/>	
Patrik C. Höring	
<b>Spirituell oder religionssensibel?</b>	
Neue Aspekte in Bildung, Sozialer Arbeit und Jugendhilfe	185
<hr/>	
Rezensionen	
<b>Liborius Olaf Lumma: Für-Bitten</b>	
<b>Burkhard Hose: seid laut!</b>	
<b>Gerhard Lohfink: Der christliche Glaube erklärt in fünfzig Briefen</b>	189
<hr/>	



## Liebe Leserinnen und Leser,

direkte Verbindungen zwischen Zölibat und Missbrauch herzustellen, ist ebenso einfach wie kurzschlüssig. Die Zahl verheirateter Täter und – wenn auch in der Minderheit – Täterinnen zeigt, dass hier andere Mechanismen wirken. Dennoch stellt der sexuelle Missbrauch von Kindern oder Jugendlichen durch zum Zölibat verpflichtete Priester – allerdings auch jede von Priestern verborgen, des öfteren sogar mit Wissen vieler gelebte sexuelle Partnerschaft mit einer/einem Erwachsenen – die Frage nach dem Verhältnis von sexuellem Verzichtsgelöbnis einerseits und faktisch vorhandenem Sexualtrieb andererseits. Eine noch so sehr bejahte Entscheidung

für den Zölibat macht nicht automatisch aus dem von Natur aus auch sexuell geprägten Menschen einen asexuellen, dem Begehren und Trieb fremd wären. In diese Spannung hinein formuliert **Spiritual Georg Lauscher** aus dem Bistum Aachen seine persönliche Rückbesinnung zu spirituellem und sexuellem Reifen im Zölibat.

Auch **Prof. Dr. Philipp Müller**, Priester des Erzbistums Freiburg und Pastoraltheologe an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, ging auf seinem Vortrag vor der Deutschen Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung in Lingen im März dieses Jahres auf die priesterliche Lebensform angesichts des Missbrauchs ein, setzte aber andere Akzente, da sein Ausgangspunkt die MHG-Studie und damit in gewisser Weise zumindest auch eine phänomenologische Betrachtung war.

Der Aachener Pastoralreferent und Leiter des Kath. Hochschulzentrums auf dem Campus Melaten in Aachen, **Dr. Dieter Praas**, hat sich in seiner Dissertation der Identitätsforschung im philosophisch-soziologisch-psychologischen Sinn und ihrer pastoralen Anwendung gewidmet. Ausgehend von der Ricœur'schen Unterscheidung zwischen Selbigkeit („Was bin ich?“) und Selbstheit („Wer bin ich?“) geht er in seinem Artikel der Frage der Identität zweier fusionierter Gemeinden im Bistum Aachen nach. Der Weg zu den Erkenntnissen waren Interviews, die Menschen dazu brachten, zu erzählen.

Die Demographie lässt erwarten, dass Demenz ein noch sehr viel stärker zunehmendes Phänomen wird, als es schon ist. Dies bedeutet eine besondere Herausforderung, weil Demenz nicht zu therapieren ist. Vielmehr ist mit ihr bzw. mit den von ihr betroffenen Menschen umzugehen. Das führt **Dr. Hedwig Lamberty**, Referentin für Single-Pastoral im Generalvikariat des Erzbistums Köln, zu der Frage: „Was vermitteln mir demente Menschen, was ist ihre ‚Berufung‘ im Kontext der Berufungen der Kirche?“

**Prof. Dr. Patrik C. Höring**, Ordinarius für Pastoraltheologie an der Hochschule St. Augustin sowie Mitarbeiter im Institut für Kinder- und Jugendpastoral im Erzbistum Köln „Religio Altenberg“, stellt drei Arbeiten zu den Themenbereichen Spiritualitätsbildung und Religions-sensibilität vor. Damit ist dann diese Pastoralblatt-Ausgabe auf der anderen Seite der Demographiekurve angekommen: bei der Jugend und bei den Herausforderungen an eine ihr gemäße Pastoral.

Ein im wörtlichen Sinne Geist-reiches Pfingstfest wünscht Ihnen von Herzen

Ihr 

Gunther Fleischer

---

# Impuls

---

Uta Raabe

## „Zur Freiheit seid ihr berufen ...“ (Gal 5,13)

---

Jede Beziehung lebt von dem Vertrauen, vom Gespräch, von der Zuwendung zum Anderen.

Wie traurig, mutlos und enttäuscht die Jünger nach dem Tod Jesu gewesen sein mussten. Doch dann geschieht Ungeahntes, Unvorhersehbares. Jesus, der Auferstandene, kommt zu ihnen, verheißt ihnen den Frieden und ermutigt sie, auf das zu vertrauen, was er ihnen gesagte hatte. Und: Er sendet die Gabe, die Gott verheißt hatte, zu ihnen herab (vgl. Lk 24,49). Und nun wird alles anders.

Nach dem Pfingstereignis trat Petrus auf – zusammen mit den Elf – und begann zu reden. Was für eine flammende Rede muss Petrus gehalten haben, denn „als sie das hörten, traf es sie mitten in Herz“ (Apg 2,37)! Was für eine Kraft erfüllte Petrus, so öffentlich für Jesus einzutreten. Dieser Petrus der erst vor kurzem gleich dreimal hintereinander sich von Jesus distanzierte. Nein, Frau, ich kenne diesen Jesus nicht. Nein, Mensch, ich gehöre nicht zu diesem Menschen. Nein, Mensch, ich weiß nicht, wovon du sprichst.

Mit welcher Gewissheit konnte Petrus auf das vertrauen, was Jesus ihm und den anderen Jüngern verheißt hat: Der Beistand aber, der Heilige Geist, wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe (vgl. Joh 14,26).

Die Sendung des Heiligen Geistes, der Zuspruch der *ruach*, der Kraft, der *dynamis*,

lässt Ungeahntes entstehen. Petrus muss hier erlebt haben, dass Gott uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben hat, sondern den Geist der Kraft und der Liebe.

In dieser Weise kann Paulus alle ermutigen, sich vom Geist Gottes leiten zu lassen. Denn wer sich vom Geist Gottes leiten lässt, ist nicht mehr Sklave, sondern Sohn und Tochter Gottes (Röm 8,14). Der Geist macht Menschen zu Söhnen und Töchtern – niemand anders. Der Geist ist es, der zur Freiheit beruft. Zu einer Freiheit, die alle gesellschaftlichen Normen sprengt. Es gibt weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie, weder Mann noch Frau – alle sind eins in Christus. Was für eine Revolution – auch heute noch! Man müsste es einfach mal mit heutigen Begriffen durchbuchstabieren.

Die Berufung zur Freiheit fordert heraus, sowohl für die Gemeinschaft als auch für jeden einzelnen. Es gilt nicht mehr das Gesetz um des Gesetzes willen, sondern es gilt die Verantwortung vor Gott und füreinander. Dass dies nicht einfach ist, stellt Paulus schon früh in den Gemeinde in Galatien fest: Warum wollt ihr von neuem Sklaven werden (Gal 4,9)?

Freiheit ist nicht Beliebigkeit, Freiheit ist Entscheidung in Verantwortung, in Verantwortung vor Gott, vor den Anderen und mir selbst. Daher fasst Paulus das Gesetz in einem Wort zusammen: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (Gal 5,14). Wer an diesem Wort Jesu festhält, wird den Willen Gottes erfüllen.

Paulus ist so sehr davon erfüllt, dass der Geist alles in allem bewirkt, dass er voll Vertrauen „seiner“ Gemeinden in der Freiheit der Kinder Gottes leben lassen kann. Denn er ist davon überzeugt, dass jedem die Offenbarung des Geistes geschenkt wird, damit sie anderen nützt (1 Kor 12,7). Und für ihn ist evident: Wer bekennt, dass Jesus der Herr ist, der redet aus dem Heiligen Geist (vgl. 1 Kor, 12,3).

Vertrauen auf den Geist und Vertrauen in den Anderen sind der Schlüssel einer lebendigen Gemeinschaft.

Georg Lauscher

# Spirituelles und sexuelles Reifen im Zölibat

Eine persönliche Rückbesinnung angesichts des  
Missbrauchsskandals

„Die christliche Kultur hat sich in erschreckendem Ausmaß als hohl erwiesen: sie ist äußerliche Politur, der innere Mensch aber ist unberührt und darum unverändert geblieben. Der Zustand der Seele entspricht nicht dem äußerlich Geglauten. Ja, es steht äußerlich alles da in Bild und Wort, in Kirche und Bibel. *Aber es steht nicht innen.*“<sup>1</sup>

Diese prophetisch konfrontierenden Worte stammen von C.G. Jung. Er blickt zurück auf die Geschichte des Christentums. Ganz nahe in unserer Geschichte ist uns die Aufdeckung sexualisierten Machtmissbrauchs von Priestern an Minderjährigen.

Zur Prävention gehört, dass wir dessen wirklich innerwerden: wie hohl viele von uns in ihrem Glaubensleben geworden sind. Allen voran sind Priester dringend gefordert, das Geglautete auch zu verinnerlichen. Nur so kann die Spaltung überwunden werden, in die wir leicht geraten: äußerlich und formal korrekt zu glauben, zugleich aber innerlich unreif zu bleiben und so eigenen Bedürfnissen ausgeliefert.

Teresa von Avila rüttelt wach: „Ihr müsst verstehen, dass es zwischen Drinnen-sein und Drinnen-sein einen großen Unterschied gibt. Es gibt nämlich viele Seelen, die sich im Wehrgang der Burg aufhalten, also dort, wo die Wächter sind, und denen nichts daran liegt hineinzugehen, ja die noch nicht einmal wissen, was es an diesem kostbaren Ort alles gibt, noch wer drinnen ist. Es sieht so aus, als seien sie unfähig, in ihr Inneres einzutreten.“<sup>2</sup>

Ins Innere eintreten beginnt mit der gern gemiedenen, einsamen und stillen Arbeit der Selbstkonfrontation und Selbstannahme. Ohne diese bleibt der Weg ins tiefere Innen, wo Gott im Verborgenen wohnt, blockiert. Darum lädt Gott dich ein: „Sei du dein – und ich werde dein sein!“<sup>3</sup> Dir selbst und Gott verschlossen, bleibt dir auch die tiefere Wahrnehmung deines Gegenübers in der Beziehung verschlossen.

Angesichts sexualisierten Machtmissbrauchs will ich versuchen, uns dieser Konfrontation sehr persönlich vom geistlichen Leben her zu stellen. Ich wähle die Du- und Ich-Form sowie die männliche Bezeichnung. Priestern und Priesterkandidaten, die besonders angesprochen sind, soll es erleichtern, sich dem Thema zu stellen. Ich gehe vom kirchlichen Ist-Stand aus: Männer, die bei der Priesterweihe versprechen, den Zölibat zu leben.

## „Der Teufel ist ein Idealist“

Die Redensart vom idealistischen Teufel erfasst zutreffend die Wirkung von Idealen, die ich mir nicht als gelebte Werte existenziell angeeignet habe. Ihre Wirkung ist, so hoch und heilig meine Ideale auch sein mögen, dia-bolisch, entzweierend, spaltend (griech. dia-ballein). Der Theologe und Psychologe Dieter Funke analysiert: „Ähnlich wie in der Physik die Kernspaltung setzt auch die seelische Spaltung zerstörerische Energien frei... Im Missbrauch wird der entzweite und verdinglichte Körper auf andere projiziert: Der Andere verliert seine Würde und Eigenständigkeit und wird so behandelt wie der eigene, seiner Lebendigkeit beraubte Körper. Gleichzeitig hofft der Täter, im missbrauchten Körper des Anderen etwas von der eigenen Lebendigkeit (wieder) zu finden. Wegen dieser Spaltung wird der Andere auch nicht als getrennter Mensch mit eigenen Grenzen und Rechten erlebt, sondern wie ein Teil des eigenen Selbst, und zwar wie der eigene, unbelebte und deshalb gehasste Selbsteil. Im Anderen wird die erhoffte Verlebendigung und Befriedigung

des unterdrückten Trieblebens gesucht. ... Das Problematische des Kleriker-Ideals ist also nicht die Lebensform des Zölibates als solche, sondern die Rigidität, mit der die Realität des Triebes und das Ich-Ideal voneinander getrennt werden.“<sup>4</sup>

In verblüffender Weise macht der Psychologe nachvollziehbar, wie nicht zuletzt das Ideal der „Heiligen Familie“ als das Ur-Beziehungsmodell des Christentums die katholischen Familien und in ihnen die zukünftigen Priester prägte: Der Vater ist nicht der Vater und kein sexueller Partner der Mutter. Die Mutter ist keine sexuelle Partnerin ihres Mannes, sondern Jungfrau. In der christlichen Ikonographie verschwindet schließlich meist die erwachsene männliche Person. Was bleibt, ist eine mütterlich-kindliche Symbiose. Nicht selten in erotisch anmutender Innigkeit wird nur die erwachsene, zölibatär lebende Mutter mit ihrem Kind dargestellt. Priester wurden als die platonisch reinen, asexuellen Lieblingskinder der Mutter Kirche angesehen, ja vom Volk verehrt!

## Besondere Kinder der Mutter Kirche

Der Theologe und Philosoph Hubertus Lutterbach<sup>5</sup> erinnert an das Ideal der kultischen Reinheit, das den „Priestern und den Kindern in der Kirche seit mehr als anderthalb Jahrtausenden als verbindendes Merkmal in einzigartiger Exklusivität zugeschrieben wird – womöglich mit bislang unbedachten Folgen auch für die Missbrauchsthematik.“ Welche Auswirkungen hatte es wohl über die Jahrhunderte, „dass sich die Priester ausgerechnet die Kinder (genauer: die Knaben) zu ihrem geistlichen Vorbild erwählten“? Als „rein“ galt und gilt vielen noch heute, wer sich und andere nicht als sexuell erfährt, „wer den Kontakt mit Sexualität und Sexualstoffen“ meidet. Im Gegensatz zu den Vorschriften kultischer Reinheit im Buch Levitikus lebt und lehrt Jesus eine ethisch-gesinnungsorientierte Reinheit. „Selig die rein sind im

Herzen ...“ (Mt 5,8). Jesus predigt nie kultische Reinheit – gegen diese verstößt er sogar wiederholt! Jesu lebt und lehrt ein aufrichtiges, wahrhaftiges Leben. In seiner Nachfolge verstehen die frühen Mönche die Reinheit des Herzens als Weg des Wachsens und Reifens. Die Reinheit des Herzens bedeutet ihnen innere Freiheit, nämlich: sich nicht bestimmen und beherrschen zu lassen von Hochmut und Geltungssucht, von der Gier nach Essen und Trinken, von sexueller Zügellosigkeit, von Habsucht und Zorn, Trübsinn und Lustlosigkeit.<sup>6</sup>

Im Gegensatz zu dieser dem Evangelium gemäßen Tradition orientiert sich die „reine, besondere Gotteskindschaft“ des traditionellen Klerikers regressiv am Ideal des Kindes, des sexuell noch unreifen, unentwickelten Menschen. Seit dem Frühmittelalter verband sich das zölibatäre Ideal zunehmend mit dem Ideal des „reinen Kindes/Knaben“ (purus puer) bzw. des „ewigen Kindes/Knaben“ (puer aeternus). „Die dem puer-Archetypus inhärente Unreife macht ihn anfällig für ungesunde, ausbeuterische Beziehungen ...“<sup>7</sup>

## Die Erfahrung der eigenen Realität

In der Entwicklung einer reifen Sexualität gilt es, sich selbst gut wahrzunehmen und folgenden Gefährdungen zu begegnen:

- ein Abwerten und Verdrängen sexueller Empfindungen
- eine körperlich, aber nicht seelisch und geistig entwickelte Männlichkeit
- eine diffuse sexuelle Identität
- eine wenig erwachsene Gestaltung der eigenen Sexualität
- Verwahrlosung statt Veredlung der Sexualität (früher „Unzucht“ bzw. „Zucht“ genannt).

Viele fanden vor ihrer Weihe nur einen sehr begrenzten Zugang zur eigenen Seele, zum eigenen Körper und zur eigenen Sexualität. Unter sehr ungünstigen Bedingungen (im Zölibat, unter Erwartungsdruck, als

öffentliche Person) müssen sie sich dann in der pastoralen Praxis dem Verdrängten stellen. In kirchlichen Kreisen verbreitet und allgemein akzeptiert ist die Rede von der „integrierten Sexualität“. Dieses Wort ist zum Zauberwort geworden. Näheres Bedenken und Besprechen scheint nicht mehr nötig. Doch was meint „integrierte Sexualität“? Ist Sexualität wirklich restlos in ein zölibatäres Leben zu integrieren?

## In meinem Leben zuhause

Wichtig an diesem Ansatz ist zuerst einmal die Bejahung, dass die Sexualität zum zölibatären Leben gehört. Dass sie als eine vitale und vitalisierende Kraft zu mir gehört. Dabei ist meine Sexualität nicht auf Genitalität einzugrenzen. Mit jeder Zelle bin ich Mann. Im Gegensatz zum griechischen oder manichäischen Denken bekennt die Heilige Schrift: Gottähnlich ist der Mensch nicht als Seele, vom Leib getrennt. Gottähnlich ist der Mensch nicht als Geist, vom Leib getrennt. In seinem Leib, in seinem Frau- oder Mann-sein ist der Mensch Gottes Ebenbild! (Gen 1,27)

Der Verzicht darauf, die Gabe der Sexualität in eine Beziehung einzubringen, „bedarf des gestalteten Gegengewichts einer Lebenskultur... Jeder Mensch muss seinen sexuellen und emotionalen Antrieben eine Gestalt geben.“<sup>8</sup> Daher sind für die zölibatäre Lebenskultur wichtig:

- Freude am Wahrnehmen mit allen Sinnen (Hören, Schmecken, Sehen, Riechen, Berühren)
- Freude, in meinem Leib zuhause zu sein
- Freude an körperlicher Bewegung
- Freude an Kunst und Kultur
- Freude, in der Natur zu sein
- Freude an unterschiedlichen Beziehungen
- Freude an intensiven Freundschaften zu Frauen und Männern.

All dies ist grundlegend für ein geglücktes zölibatäres Leben, für eine gesunde

Kultur des Alleinlebens und des Für-Andere-Daseins. Ich bin verpflichtet, mich selbst wach und entschieden wahrzunehmen – gegen den Überdruck innerer und äußerer Erwartungen! Denn *die alleinige Verantwortung für die Kultur meines zölibatären Lebens trage ich selbst*. Niemand kann sie mir abnehmen. Wichtig sind hier der liebevoll-kritische Blick auf mich selbst und mein persönliches Wachsen und Reifen. Ebenso wichtig der liebevoll-kritische Blick von außen: in Freundschaften, in geistlicher und psychologischer Begleitung.

Noch heute leiden Christen, insbesondere Zölibatäre, nicht selten an einem leibfeindlichen und dadurch paradoxerweise auf die Sexualität fixierten Reinheitsideal.<sup>9</sup> Doch erst eine wahrhaftige, geerdete Spiritualität bildet eine gesunde Basis im zölibatären Leben. *In einer reifen Spiritualität gehören die eigene Leiblichkeit und die Sexualität zum Fundament*. Wahrhaftiges Beten ist immer auch ein Beten mit meiner sexuell geprägten Leiblichkeit. „Gott, du mein Gott, dich suche ich, meine Seele dürstet nach dir. Nach dir schmachtet mein Leib wie dürres lechzendes Land ohne Wasser“ (Ps 63). Dies könnte das Gebet eines Alleinlebenden sein, der seine erotische Sehnsucht nicht verdrängt, sondern in sein Gebet aufnimmt und auf Gott hin ausgerichtet.

In Tag- und Nachträumen merke ich, ob mein sexuelles Empfinden eher von Frauen oder von Männern angeregt wird. Zudem muss ich unterscheiden, ob meine hetero- oder homosexuelle Neigung so tief sitzt<sup>10</sup> und so stark mein Leben bestimmt, dass ich sie in einer Beziehung leben muss, um meines Lebens froh zu werden. Wenn dem so ist, ist mir eine andere Berufung gegeben als die zum zölibatären Leben.

## Leibhaftige Selbsttranszendenz

Bei noch so achtsamer Kultur zölibatären Lebens bleibt immer ein Überschuss an sexueller Energie, der für die meisten nicht zu sublimieren ist. Diese Energie ist nur

noch integrierbar in die Gottessehnsucht. Ich kann sie dort hinein annehmen und loslassen. Ich darf mir sagen: Ich bin ein Geschöpf der Liebe Gottes und darum „von oben bis unten in Ordnung“. Nichts an meinem leiblichen Leben ist zu verteufeln. Ich will mich nicht in mich selbst verkrümmen, nicht verteufelnd und nicht vergöttlichend. „Du gehörst nicht dir selbst“, meint Paulus (vgl. 1Kor 6,19). Alles an mir ist relativ, in Beziehung. Ich bin mit allen Aspekten meines Lebens bezogen auf meinen Schöpfer und meine Mitgeschöpfe.

Nur auf *beiden* Füßen gehe ich einigermaßen gesund durchs zölibatäre Leben: dem einen Fuß auf der Erde, dem andern in der Luft. Für das *Standbein* gilt: „Achte gut auf dich selbst“ (Dtn 4,9.15.23)! „Sei mannhaft und stark“ (1Kö 2,2)! „Achte sorgfältig darauf, wie du dein Leben führst“ (Eph 5,15)! Gerade verdrängte und heimatlos herumstreunende sexuelle Energie kann in Zeiten der Erschöpfung zu ungeordneten Ausbrüchen führen. Das ständige Verdrängen und die hinzukommende Erschöpfung führen zu einer so schwachen Selbstbewusstheit, dass die verdrängte, angestaute Energie nun durchbricht. Das Fass des jahrelang mit Mühe Verdrängten läuft über. So verfehlst du dich (im wahrsten Sinne), schädigst dich selbst und andere. In Phasen der Überarbeitung kann sich vehement ein „Brauchen“ menschlicher Nähe melden. Es wächst die Gefahr, dass aus dem „Brauchen“ in Kombination mit Einsamkeit, Erschöpfung, schwacher Selbstbewusstheit und klerikaler Überheblichkeit ein „Missbrauchen“ Anderer für die eigene Bedürftigkeit wird.

Von diesem geerdeten Standbein der Selbstachtung her setze *den anderen Fuß*, wenn du menschlich und geistlich wachsen willst, in die Luft, ins Offene und Befreiende der Gottesbeziehung: *Nimm die ganze Spannbreite deiner sexuellen Empfindungen ins Gebet!* Gerade wenn die sexuelle Energie „stürmt und drängt“, nimm dich so wahr und auf Gott hin an. Bejahe dich. Achte dein Lebensrecht als ganzer Mensch. Aber verkrümme dich nicht in dich selbst!

Relativiere dich. Beziehe dich. Danke Gott für deinen Leib, für dein Mann-sein, für deine Sexualität! Nimm dich deiner an als dir von Gott so gegeben und aufgegeben, um dich hinzugeben! Deine Sehnsucht nach einem Du, nach Gott, die sich auch in der Sexualität ausdrückt, darf Heimat finden im leibhaftigen Beten, in sich hingebender Ausrichtung auf Ihn hin. Bete deinen ganzen Leib auf Ihn hin!

Bernhard von Clairvaux nennt als Stufen der Liebe: die Liebe zu mir selbst um meiner selbst willen (1), die Liebe zu Gott um meiner selbst willen (2), die Liebe zu Gott um Gottes willen (3). Die vierte und höchste Stufe sieht der hl. Bernhard der Liebe zu mir selbst um Gottes willen.<sup>11</sup> Dies bedeutet die Hineinnahme aller Aspekte des eigenen Lebens in die Hingabe und den Einsatz auf Gott hin. Gott „mit ganzer Seele zu lieben besagt, dass der Mensch die ganze Vitalität seiner Wünsche und all sein sehnsüchtiges Begehren in die Liebe zu dem einen Gott hineinnehmen möchte“, ergründet Hans Walter Wolff in seiner „Anthropologie des Alten Testaments“.<sup>12</sup> „Aus sich selbst ein Geschenk für Gott machen“, nennt es Madeleine Delbrêl.<sup>13</sup> Bei starkem, vielleicht unerträglichem Durst ist es dann verantwortlich, „Wasser“ statt „Wein“ zu trinken, eine angemessene, würdige Weise der Selbstbefried(ig)ung zu finden. Denn auf den Wein, auf das Fest der sexuellen Begegnung verzichtet der Zölibatäre, um dafür eine andere Qualität von Hingabe und Beziehungen zu gewinnen. Du gibst dich in deinem Eros nicht exklusiv einem einzigen Menschen hin. Du gibst dich mit allen Aspekten deines Lebens, einschließlich deiner Sexualität, ins offene, unfassbare und faszinierende Geheimnis Gottes hinein. So sich leidenschaftlich Gott hingebend bestest du mit Leib und Geist und Seele: Für Dich, Gott! „Die zu Christus Jesus gehören“, schreibt Paulus, „haben das Fleisch (ihre Selbstbezüglichkeit) und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt“ (Gal 5,24). Es geht Paulus nicht um Selbstkreuzigung, sondern Selbsthingabe und Selbsttranszendenz. Der leidenschaftliche



Eros hängt gleichsam in der Luft, ungebunden zwischen Himmel und Erde, findet kein leibhaftiges Du. Er bleibt aber nicht ängstlich auf sich selbst fixiert, sondern transzendiert sich selbst in Gottes lichten, unergründlichen Grund hinein. Denn „wir gehören nicht der Nacht und nicht der Finsternis. Ihr seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages“ (1Thess 5,5). Da braucht die sexuelle Energie sich nicht selbstquälerisch und ängstlich vor Gott in einer Schmutzdecke zu verstecken. Sie wird zur geschenkten und bejahten Erfahrung radikaler, leibhaftiger Selbsttranszendenz. „In der Ehelosigkeit ist man vor Gott allein.“ Zugleich ist der Zölibatäre ausgespannt bis in seine Intimität hinein: „coelis ibat – unterwegs zum Himmel“.<sup>14</sup> Nicht im Sinne dualistischer Metaphysik, sondern im Sinne biblischer Metanoia, in einem leib- und erdverbundenen Darüber-hinaus. So kann die sexuelle Energie im Ganzen des geistlichen Lebens und Einsatzes einen würdigen Platz finden. Sie begrenzt und entschieden zulassen, um sie dann lassen zu können und freier zu sein für Gott und die Menschen.

Der Katechismus legt unter der Überschrift „Personale Entfaltung der eigenen Sexualität“ sehr differenziert dar: „Bei Erwachsenen kann es zur Masturbation kommen, wo äußere Umstände (Krankheit, Einsamkeit, Fern-sein vom Partner) sexuelle Beziehungen nicht zulassen. Auch hier kann die Masturbation Ausdruck der Selbstbezogenheit sein. Als Selbstbefriedigung (im engen, auf sich selbst fixierten Sinn, GL) entspricht sie nicht der Zielsetzung einer reifen Geschlechtlichkeit. Ob und in welchem Maße bei der Masturbation Schuld vorliegt, hängt somit auch davon ab, wieweit jeweils Einsicht und Freiheit mitspielen. Entscheidend ist, ob der Wille zu verantworteter Formung und Ausrichtung der Geschlechtlichkeit besteht oder ob schuldhaftes Ichbezogenheit vorliegt.“<sup>15</sup>

Sehr weise erzählt eine Legende aus den Fioretti, wie der hl. Franziskus den Wolf von Gubbio zähmt. Damit der Wolf nicht Nacht für Nacht Bewohner des Ortes überwältigt und vernichtet, rät Franziskus, ihm

ein wenig zu essen zu geben. Tatsächlich genügt dies, um seine destruktive, gefährliche Energie zu bändigen. Die Panik legt sich. Der Wolf ist kein großes Thema mehr. Sie haben gelernt, ihm keine Macht mehr über ihr Leben zu geben, sondern respektvoll und in Frieden miteinander zu leben.

## **„Alles ist erlaubt!“ – ? – Ich entscheide!**

Auf Dauer wirkt sich kaum etwas so zersetzend auf die priesterliche Persönlichkeit aus wie eine verdrängte und doch nicht zu verdrängende Sexualität. Gegen den „gut gemeinten“ Versuch, sie zu verdrängen, findet sie immer ihre geheimen Schleichwege: nach innen in einer emotional verarmten, beziehungschwachen, farblosen Persönlichkeit oder nach außen in die Zerrissenheit eines Doppellebens. Bei psycho-sexueller Unreife kombiniert mit klerikaler Dominanz kann verdrängte Sexualität sich in Missbrauchsverbrechen entladen.

Erstaunlich ist, wie Paulus in der moralisch verwahrlosten Gemeinde der Hafenstadt Korinth mit dem heiklen Thema Sexualität umgeht. Er greift einen Slogan des herrschenden, freizügigen Umgangs mit Sexualität auf, der auch heute von vielen vertreten wird: „Alles ist mir erlaubt!“ Dann hakt er ein: „*Aber nicht alles nützt mir!*“ Und nochmals: „Alles ist mir erlaubt!“ – „*Aber nichts soll Macht haben über mich!* ... Der Leib ist nicht für die Unzucht (Verwahrlosung) da, sondern für den Herrn und der Herr für den Leib. ... Wer sich an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm. Meidet die Unzucht! Jede Sünde, die der Mensch tut, bleibt außerhalb des Leibes. Wer aber Unzucht treibt, versündigt sich gegen den eigenen Leib. Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? ... Verherrlicht also Gott in eurem Leib“ (1Kor 6,12-20)! Wie freimütig und freigebend Paulus in einem sexualisierten Milieu die innere Freiheit und die hohe Selbstbewusstheit und Selbstverantwortung des

Christen verkündet! Keine Spur von angstbesetztem, zwanghaftem Rigorismus, sondern Hinweis auf die hohe eigene Würde und Selbstverantwortung!

Jeder Zölibatäre steht also unvertretbar vor der Aufgabe, sehr konkret zu unterscheiden: Was gehört zu einer lebensfördernden Sexualität? Was ist lebensfeindliche sexuelle Praxis? Was wäre „Zucht“ im ursprünglichen Sinn von Erziehung, Veredelung? Was wäre „Un-Zucht“ im Sinn von Verwahrlosung, Verrohung?

Sexuelle „Zucht-losigkeit“ ist fehlende Freiheit und Achtung und somit Entwertung der Sexualität. Leib und Sexualität sind nach Paulus zu achten, zu „veredeln“, ja – wenn ich die Tempel-Metapher ernstnehme – zu heiligen. Sie brauchen sich nicht in die Selbstverherrlichung hinein zu isolieren, sondern können der Verherrlichung Gottes dienen! Vom hebräischen und griechischen Wortsinn her meint Verherrlichung Gottes: durch meinen Leib – wie er auch beschaffen sein mag – kann sich Gottes Wucht (hebr. *kabôd*) und Gottes Schönheit (gr. *dôxa*) offenbaren.

## **Gott, wie schön ist dieser Mensch!**

Wer aufmerksam durchs Leben geht, wird immer wieder Menschen begegnen, die ihn faszinieren. Ich bin angezogen von dieser Frau oder diesem Mann und merke, wie ich an diesem Menschen hängenbleibe. Ich erinnere mich: Als Zölibatärer bin ich nicht dem Haben, sondern dem Sein geweiht. Wenn ich mich täglich darin übe, mein Leben auf Gott hin zu relativieren und zu transzendieren, dann kann auch die Schönheit eines Menschen meine Gottverbundenheit erfrischen und vitalisieren: Gott, wie wunderbar hast du diesen Menschen geschaffen! Ist es nicht deine Wucht, deine Schönheit, die dieser Mensch ausstrahlt?!

Auf diese Weise verdränge ich meine Empfindungen nicht. Ich nehme wahr und erkenne – den Anderen und mich. Bleibe nicht am Anderen habsüchtig hängen. Bin verbunden und frei und darin gottbezogen!

## **Zölibatäre Liebe**

Zölibatäre Liebe ist nicht exklusiv. Für mich bedeutet das: Ich verbringe auch nicht immer mit demselben Menschen meine Freizeit und meinen Urlaub, so wie ein Paar es natürlich tut. Und doch bin ich nicht allein. Ich suche die innere Zweisamkeit mit dem verborgen lebendigen Gott. Diese innere Zweisamkeit ist inklusiv. Es ist mein Auftrag, immer tiefer und freier ein liebender Mensch zu werden. „Keusch“ nannte man früher diese Weise zu lieben. Das klingt in heutigen Ohren schräg, bizarr, unnormal. Das deutsche Wort „keusch“ ist dem Lateinischen „con-scious“ (mit-wissend, eingeweiht, bewusst) entlehnt. Es bedeutet: nicht eigennützig, nicht selbstbezogen. Keusche, uneigennützig Liebe ist kostbar im Zölibat wie in Ehe und Freundschaft. Die Mitte ist frei, weder vom Ich noch vom Du besetzt, wie ein „heiliger Raum“. Wer keusche Liebe erfahren hat, weiß um ihre stille Würde, ihre heilsame Wirkung und ihre tiefe Beglückung. Gott liebt so. In Jesus von Nazareth ist uns diese uneigennützig Liebe aufgeleuchtet. Von Jesu Gottes- und Menschenliebe inspiriert finde ich in eine einfache, gelassene und freilassende Weise in Beziehung zu sein.

Diese keusche, zölibatäre Liebe sagt nicht: „Ich will etwas von dir – für mich!“ Sie sagt: „Ich bin für dich. Ich will, dass du bist.“ Diese Liebe sucht nicht Verschmelzung und Vereinigung. Sie wird auch nicht ihre eigenen Bedürfnisse dem Anderen überstülpen. Sie will ein klares, sich selbst und den Anderen achtendes Gegenüber(!) sein.

Gerade in asymmetrischen Beziehungen (wie in der Kinder- und Jugendarbeit oder in seelsorglicher Begleitung) wird unreife, unbewusste Sexualität gefährlich. Denn unreife Sexualität ist zu schwach, um eine uneigennützig Zugewandtheit aufrechterhalten zu können. Diese aber entspricht der geforderten Professionalität. Es geht in der Seelsorge nicht darum, dem Anderen meine persönliche Liebe zu zeigen, sondern für Gottes Liebe durchlässig zu werden. Gerade wenn ich tiefe Sympathie, ja erotisches

Angesprochen-Sein bei mir als Seelsorger bemerke, muss ich mir dessen bewusstwerden. Ich darf dies nicht ängstlich verdrängen und unbearbeitet lassen.

1. Ich nehme möglichst aufmerksam wahr, was der andere Mensch in mir bewegt! Ohne innere Zensur.
2. Ich kläre mein erotisches Angesprochen-sein in Reflexion, Gebet und Gespräch (auch geistlicher Begleitung). Ich gehe in die Regie, in die Selbstverantwortung. Wenn ich nicht wieder in eine gelassene, zölibatäre Liebe zurückfinde, muss ich den seelsorglichen Kontakt beenden. Ansonsten missbrauche ich sowohl das priesterliche Amt wie auch das Vertrauen des Anderen, das er mir aufgrund meines Amtes schenkt.
3. Ein wichtiger Aspekt: Beleuchte einmal deine Erfahrungen in der anderen Rolle als Ratsuchender, als Kind, als Jugendlicher mit Personen deines Vertrauens. Kennst du aus dieser Position das mulmige, bedrückende Gefühl, wenn dir jemand näherkam, als du es als Kind, als Jugendlicher, als Rat suchender Erwachsener unangemessen fandst? Erinnerst du dich an solcher Art gefärbte Begegnungen? Und sei es unter einem spirituellen oder kirchlichen Deckmantel. Traue deiner Wahrnehmung, wenn dir mulmig und unwohl wird! Ziehe ruhig und klar die angemessene Grenze! Sage, dass du *diese* Nähe nicht willst! Lass dich nicht einwickeln durch Komplimente, verlockende Vorteile! Sexueller Missbrauch beginnt oft mit emotionalem oder geistlichem Missbrauch. Schon dieser ist schlimm und schädlich, auch wenn er nicht in sexuellen Missbrauch mündet. In der Regel machen Täter durch die geschenkte Hochschätzung und durch wohlthuende Versprechungen es schwer, gegenüber ihren Annäherungsversuchen „Nein!“ zu sagen. Traue da immer deiner eigenen Wahrnehmung! Die so eingeübte Selbstbewusstheit ist die beste Hilfe, eigene seelsorgliche Beziehungen für sich zu klären, in denen du dich in

der Rolle als Seelsorger in deiner Anlehnungsbedürftigkeit oder erotischen Sehnsucht vom Gegenüber angesprochen fühlst.

4. Nimm wahr, wenn jemand deine seelsorgliche Beziehung sucht, weil sie oder er sich von dir angezogen fühlt und bei dir (wenn auch kaum bewusst) emotionale, ja körperliche Nähe und Geborgenheit sucht!

## Ein geistliches Gespür für Nähe und Distanz entwickeln

Aufgrund ihrer negativen Erfahrungen mit bestimmten Priestern gibt die Mystikerin Marie Noël (1883-1967) den Begleiteten folgende Orientierung: „Manche Leute sind gewissermaßen ‚Apostel‘ aus einem Eifer heraus... wegen des Geistes einer Gruppe, (oder) aufgrund berufsmäßiger Gewohnheit... Diese Sorte von ‚Apostel‘ mag ich für meinen Bedarf nicht. Es sind Leute, die meinen, es stehe ihnen zu, ihren viel zu großen Fuß in das Innerste der Anderen zu setzen. Die Ehrlichen muss man respektvoll empfangen... auf der Türschwelle! Derjenige aber, welcher eintritt, der empfangen wird, ist ein Anderer. Das ist der Heilige. Bei einem Anderen eintreten, ohne klar zu sehen, ist äußerst gefährlich. Allein Christus kann ‚bei verschlossenen Türen‘ eintreten... ohne Einbruch, ohne Verwüstung.“<sup>16</sup>

Darum ist für die in der Seelsorge Tätigen die kritische Selbstwahrnehmung „tägliches Brot“. „Eine Kultur des kritischen Umgangs mit sich selbst und die Bereitschaft, sich kritisch begleiten zu lassen, ... müsste in der Ausbildung für alle kirchlichen Berufe *conditio sine qua non* sein, denn ohne sie... kann mit den geistlichen Risiken nicht konstruktiv umgegangen werden.“<sup>17</sup>

„Übergriffigkeit und Distanzlosigkeit spielen sich zuallererst im Kopf ab... lange bevor es zu manifesten Übergriffen kommt.“<sup>18</sup>

Eingangs konfrontierte uns C.G. Jung mit seiner schonungslosen Diagnose des

Christentums: „Die christliche Kultur hat sich in erschreckendem Ausmaß als hohl erwiesen: sie ist äußerliche Politur, der innere Mensch aber ist unberührt und darum unverändert geblieben. Der Zustand der Seele entspricht nicht dem äußerlich Geglauten. Ja, es steht äußerlich alles da in Bild und Wort, in Kirche und Bibel. Aber es steht nicht innen.“<sup>19</sup>

Es ist hoffentlich deutlich geworden, dass der verbreitet desolante Zustand priesterlichen Lebens eine freimütige und persönliche Antwort von jedem Priester fordert. „Ziel sollte sein, dass kein ‚Bereich‘ des Daseins als ‚privat‘ abgespalten und tabuisiert wird, sondern alles in die eine priesterliche Existenz einfließt.“<sup>20</sup>

Die hier nicht mögliche Auseinandersetzung mit den strukturellen Ursachen von Unreife und klerikaler Dominanz und deren Überwindung blieben außer Acht, sind aber an anderer Stelle ebenso dringend nötig.

Die Bearbeitung der existenziellen und strukturellen Ursachen der psycho-sexuellen Verwahrlosung unter Priestern ist die Voraussetzung dafür, dass wir wieder verantwortlich tun können, was unsere Pflicht ist: an der Seite der Opfer zu stehen.

## Anmerkungen:

- 1 C.G. Jung, Mensch und Seele, Aus dem Gesamtwerk ausgewählt von Jolande Jacobi. Olten 1971, 363.
- 2 Teresa von Avila, Wohnungen der Inneren Burg, Gesammelte Werke Bd. 4. Freiburg 2005, 83
- 3 Nikolaus von Kues, Vom Sehen Gottes, Zürich 1987, 35.
- 4 Dieter Funke, Die Wunde, die nicht heilen kann. Die Wurzeln sexuellen Missbrauchs. Eine Psychoanalyse der Kirche. Oberursel 2010, 28.39.105.
- 5 Hubertus Lutterbach, Werdet wie die Kinder, in: Herder Korrespondenz 1/2019, 48.
- 6 Johannes Cassian, Gott suchen – Sich selbst erkennen. Einweisung in das christliche Leben, Teil 1, Freiburg. Neuauflage 1993.
- 7 Donald B. Cozzens, Das Priesteramt im Wandel. Mainz 2003, 101.

- 8 Stephan Chr. Kessler, Das Priesterliche in der Kirche – ein Plädoyer, in: Medard Kehl/Ders., Priesterlich werden, Ignatianische Impulse Bd. 43. Würzburg 2010, 31.39.
- 9 Peter Brown, Die Keuschheit der Engel. München 1991.
- 10 Die von Papst Benedikt XVI. 2005 erlassene „Instruktion über Kriterien zur Berufungsklä rung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar“ spricht von „tiefsitzenden homosexuellen Tendenzen“. Diese Aussage wird von den Forschern der „MHG-Studie“ von 2018 als „jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrend“ analysiert. Ich schlage vor, die Aussage des Papstes auf beide Orientierungen hin zu verstehen. Nicht wissenschaftlich, sondern existenziell selbstkritisch.
- 11 Bernhard von Clairvaux, De diligendo Deo. In: Sämtliche Werke Bd. 1. Innsbruck 1990, 113–125.
- 12 Hans Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments. München 1973, 35.
- 13 Madeleine Delbrêl, Frei für Gott Einsiedeln 1976, 127.
- 14 Ebd.
- 15 Katholischer Erwachsenen-Katechismus, 2. Bd., Freiburg 1995, 379.
- 16 Marie Noël, Erfahrungen mit Gott, zit. nach: Michael Plattig, Die geistlichen Risiken des geistlichen Standes. in: Rainer Bucher/Johann Pock, Klerus und Pastoral, Werkstatt Theologie Bd. 14. Wien 2010, 81f. Vgl. dazu den aufschlussreichen Erfahrungsbericht von Doris Wagner, Nicht mehr ich. München 2016.
- 17 Michael Plattig, 85.
- 18 Erika Kerstner/Barbara Hasbeck/Annette Buschmann, Damit der Boden trägt. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch. Ostfildern 2016, 149.
- 19 Siehe 1.
- 20 Stefan Kiechle, Menschen zu Gott führen lernen. Anmerkungen zum Priesterbild und zur Priester ausbildung, in: Michael Albus/Ludwig Brüggemann (Hg.), Hände weg! Sexuelle Gewalt in der Kirche. Kevelaer 2011, 155.

# Zur Zukunft der priesterlichen Lebensform<sup>1</sup>

---

## Erste Wahrnehmungen

Der Missbrauchsskandal erschüttert die Kirche bis aufs Mark. Nachdem im Rahmen der sogenannten MHG-Studie die Personal- und Handakten aller deutschen Diözesen aus den Jahren 1946 bis 2014 gesichtet wurden, werden 4,4% und damit jeder 23. Priester des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger beschuldigt.<sup>2</sup> Diese Zahl rechtfertigt nicht, die Priester unter Generalverdacht zu stellen, aber sie ist signifikant höher als in vergleichbaren Institutionen. Auf jeden Beschuldigten kommen statistisch gesehen 2,5 Betroffene.<sup>3</sup> Diese Zahl lässt das Leid bloß erahnen, das 3.677 Kindern und Jugendlichen im Raum der Kirche zugefügt wurde. Das Dunkelfeld ist vermutlich deutlich höher. Hinzu kommt der Bereich der Orden, der bislang noch nicht systematisch untersucht worden ist.

Durch den Missbrauchsskandal wird die Kirche ihrer eigenen dunklen Seiten gewahr. Eine breite Öffentlichkeit erfährt davon, wie Priester nicht nur ihr Zölibatsversprechen gebrochen haben, sondern auch nach staatlichen Gesetzen kriminell geworden sind. Da Missbrauch und sexualisierte Gewalt immer auch mit Macht zu tun haben, wird zudem offenbar, dass viele Priester ihr Verhältnis zur Macht nicht reflektiert haben. All dies wiegt umso schwerer, als die Kirche mit einem hohen moralischen Anspruch auftritt, den sie sich selbst und anderen gegenüber erhebt. Kardinal Ratzinger, als Präfekt der Glaubenskongregation mit manchen kirch-

lichen Abgründen vertraut, wusste wovon er sprach, als er *anno* 2005 kurz vor seiner Wahl zum Papst in einer Meditation zum Kreuzweg die Frage in den Raum stellte: „Wie viel Schmutz gibt es in der Kirche und gerade auch unter denen, die im Priestertum ihm ganz zugehören sollten?“<sup>4</sup> Dieser Schmutz, dieser Dreck wird nun ans Tageslicht gespült und die Kirche jenseits des Ideal-Ichs mit ihrem Real-Ich konfrontiert. Die Kirche, die sich selbst als Expertin in Sachen Vergebung versteht, erfährt am eigenen Leib, wie es sich anfühlt, sündhaft und beschämt zu sein und öffentlich um Entschuldigung für eigenes Fehlverhalten bitten zu müssen. Vermutlich wird der Missbrauch das Selbstbild der Kirche bis in die Ekklesiologie hinein verändern. Weitere Schritte der Aufarbeitung und Prävention stehen noch aus, in die nach Möglichkeit auch Betroffene einzubeziehen sind.

Der Missbrauchsskandal berührt alle in der Kirche. Engagierte Christen spricht man am Arbeitsplatz und in der Freizeit darauf an. Manche Priester werden *en passant* auf der Straße durch entsprechende Bemerkungen für etwas in Haftung genommen, was sie nicht verbrochen haben und das ihnen selbst zutiefst zuwider ist. Der eine oder andere Priester mag sich fragen: Warum soll ich mich weiter anstrengen, das Zölibatsversprechen zu halten, wenn seitens der Bistumsleitung Verbrechen vertuscht und priesterliche Verbrecher gedeckt wurden, wenn Institutionenschutz vor Opferschutz ging? Um dem entgegenzuwirken, scheint es mir wichtig, dass die Bischöfe mit ihren Priestern darüber ins Gespräch kommen, wie sich der Missbrauchsskandal auf ihr Tun und ihr Selbstverständnis auswirkt. Nicht nur bei den Gläubigen in den Gemeinden besteht hier Gesprächsbedarf – auch bei den Priestern.

## Differenzierungen

In kirchlichen Gremien, die sich mit der MHG-Studie befasst haben, ist immer

wieder die Rede davon, dass die Ersttat durchschnittlich 14,3 Jahre nach der Priesterweihe erfolgte<sup>5</sup> und man deshalb den Priestern 10 bis 15 Jahre nach der Weihe besondere Aufmerksamkeit widmen müsse. Das ist richtig und wichtig. Gleichwohl berücksichtigt dieser Durchschnittswert zu wenig, dass sich in der Täterstruktur drei Typen finden:<sup>6</sup>

- Da ist zuerst der „fixierte Typus“. Für ihn ist charakteristisch, dass die Opfer jünger waren als 13 Jahre und damit jünger als in den beiden anderen Gruppen. Das Tatgeschehen zog sich häufig länger als sechs Monate hin. Bei dieser Gruppe ist die Beschuldigung recht bald nach der Priesterweihe dokumentiert. Der qualitative Teil der Studie in Teilprojekt 2 ordnet dieser Gruppe 28% der Beschuldigten zu. Ihnen ist am ehesten das zu attestieren, was man eine „päophile Präferenzstörung“ nennt, die im Vorfeld – etwa bei der Aufnahme von Kandidaten – durch psychologische Tests nur schwer zu diagnostizieren ist. Ein Warnsignal ist, wenn jemand keinen freundschaftlichen Kontakt zu Gleichaltrigen hat und seine Freizeit lieber mit den Kindern anderer Leute verbringt.<sup>7</sup> Wie kann den Priestern geholfen werden, die eine solche Neigung in sich spüren, sich bisher aber nichts haben zu Schulden kommen lassen? Ich vermute stark, dass es sie gibt. Damit dies so bleibt, brauchen sie einen geschützten Raum der Begleitung. Beispielsweise bietet die Homepage „www.kein-taeter-werden“ unter der Überschrift „Lieben Sie Kinder mehr, als ihnen lieb ist?“ kostenlose Therapien unter Schweigepflicht an.
- Die zweite Gruppe ist der „narzisstisch-soziopathische Typus“: Sexueller Machtmissbrauch ist hier Ausdruck einer narzisstischen Persönlichkeitsstruktur mit soziopathischem Einschlag. Die MHG-Studie zählt 14% der Beschuldigten hierzu und macht darauf aufmerksam, dass ihre Personalakten ein

breiteres Spektrum problematischer Verhaltens- und Persönlichkeitsausprägungen aufweisen, die sie zu der Einstellung tendieren lässt, sich über bestehende Regeln einfach hinwegsetzen zu können. Glaubt ein Priester beispielsweise, anvertrautes Geld in die eigene Tasche abzweigen zu können, weil ihm das aufgrund seiner grandiosen Persönlichkeit im Grunde zusteht, ist dies ein Indikator für eine höhere Anfälligkeit zu sexuellem Missbrauch. Diese Sorge wäre ihm gegenüber einfühlsam, aber offen anzusprechen.

- Der weit überwiegende Teil der Beschuldigten, nämlich 58%, ist dem „regressiv-unreifen Typus“ zuzuordnen. Bei dieser Gruppe sind am ehesten Möglichkeiten der Prophylaxe und einer reifenden Veränderung gegeben. Die neue „Ratio fundamentalis“ bietet hierfür einen guten Rahmen, wenn sie die Priesterausbildung als ganzheitlichen Prozess begreift, bei der die notwendige affektive Reife unverzichtbare Basis einer christozentrischen Spiritualität bildet.<sup>8</sup> Über die Priesterweihe hinaus lenkt sie den Blick auf eine „formatio permanens“ und unterstreicht damit die Wichtigkeit, ein Leben lang an sich zu arbeiten. Anders als in der ersten Gruppe des „fixierten Typs“ findet sich hier die Erstbeschuldigung oft erst lange nach der Priesterweihe. Nicht selten geht sie mit anderen Faktoren wie amtsbedingter Überforderung, Isolation oder dem Gefühl mangelnder kirchlicher Unterstützung und persönlicher Wertschätzung einher. Die hohe Zahl männlicher Betroffener deutet darauf hin, dass sich viele von ihnen zum eigenen Geschlecht hingezogen fühlen. Da kirchliche Dokumente die Weihe homosexueller Männer untersagen, kann dies leicht dazu führen, das Nachdenken und Sprechen über die eigene sexuelle Orientierung zu blockieren und notwendige psychosexuelle Reifungsprozesse zu verhindern. Umso wichtiger ist es, dass Alumnen gegen-

über ihren Auszubildenden offen über ihre Sexualität sprechen dürfen, ohne gleich die Entlassung oder eine dauerhafte Stigmatisierung fürchten zu müssen.<sup>9</sup>

## Eine Frage der Persönlichkeit

Werfen wir von hier einen Blick in die Seelsorgestudie, die von 2012 bis 2014 in 22 von 27 deutschen Diözesen durchgeführt wurde. Die Zölibats-Frage: „Hat Ihnen die Ausbildung geholfen, ihre Lebensform in den pastoralen Dienst zu integrieren?“, bejahen nur 23% der Priester unter 65 Jahren; 58% verneinen sie explizit.<sup>10</sup> Etwa ein Drittel der befragten Priester gibt an, Probleme mit dem Zölibat zu haben; etwa ein Viertel würde sich ausdrücklich nicht mehr für ein Leben im Zölibat entscheiden.<sup>11</sup> Was die Persönlichkeitsstruktur der Priester insgesamt betrifft, stimmt ein weiteres Ergebnis nachdenklich: Nur 18,6% sind dem sicher-autonomen Typus zuzurechnen, bei den anderen Seelsorgeberufen sind es immerhin 33,3% und in der Vergleichsgruppe gar 50%. Somit ist der Anteil der sicher gebundenen Personen unter den Priestern vergleichsweise niedrig und der sich als unsicher erlebenden Personen entsprechend hoch.<sup>12</sup> Diese psychische Disposition trägt dazu bei, dass sich eine priesterliche Berufung nicht so entfaltet, wie sie es könnte.

Wie mit diesem Faktum in der Priesterausbildung umgehen? In der Erzdiözese Freiburg haben wir gute Erfahrungen mit Priestern gemacht, die am sogenannten „Rulla-Institut“ der Gregoriana in Rom eine psychotherapeutische Ausbildung erhalten haben.<sup>13</sup> Dadurch bietet sich Priesterkandidaten die Möglichkeit, die eigene Biographie in einem geschützten Rahmen aufzuarbeiten und z. B. dem Gefühl der eigenen Unsicherheit nachzugehen, ohne gleich als pathologisch abgestempelt zu werden. Alumnen, die sich auf diesen Weg eingelassen haben, habe ich als Regens gelobt; suspekt waren mir Kandidaten, die auf alles eine Antwort wussten und sich ihrer

Sache allzu sicher waren. Bei manchem hat sich in einem solchen therapeutischen Prozess die gleichgeschlechtliche Neigung als ein Indikator für einen tiefer liegenden Konflikt erwiesen, der mit Sexualität direkt nichts zu tun hat; in dem Maße, wie besagter Konflikt aufgearbeitet werden konnte, löste sich auch die gleichgeschlechtliche Neigung auf oder relativierte sich deutlich (womit ich keineswegs einem psychotherapeutisch intendierten „Umpolen“ das Wort reden möchte, das bisweilen in evangelikalen Kreisen forciert wird).

## „Umschlagen von Beziehungen“

Um wieder auf die Missbrauchsstudie zurückzukommen: Aus den Interviews mit Betroffenen ragt ein Merkmalsprofil für sexuellen Missbrauch besonders hervor, das die Forschergruppe „Umschlagen von Beziehungen“ nennt.<sup>14</sup> Dieses Merkmal trifft auf 38% der Beschuldigten zu. Hier bestand zuvor eine enge, vertrauliche Beziehung. Der Seelsorger war wegen der Möglichkeit, offen über eigene Probleme und Interessen sprechen zu können, geschätzt worden; häufig wurde er sogar als Vorbild wahrgenommen. In einem bestimmten Moment, der für die Betroffenen nicht vorhersehbar war, ist die Beziehung gekippt. Dieses Faktum, dass entgegengebrachtes Vertrauen missbraucht wurde, hat bei nicht wenigen Opfern zu einer Traumatisierung geführt.

Dieses Merkmalsprofil „Umschlagen von Beziehungen“ lässt sich gut dem bereits erwähnten „regressiv-unreifen Typus“ zuordnen, dessen psycho-sexuelle Entwicklung dem Stand eines 14-jährigen entspricht. Für ihn ist typisch, dass eine Erstbeschuldigung oft erst länger nach der Priesterweihe im Alter zwischen 40 und 50 erfolgt. Das ist die Lebensphase, die Romano Guardini in seinem weitsichtigen Buch über die Lebensalter dem (wie er ihn nennt) „ernüchterten Menschen“ zuweist; dieser weiß, wie die Dinge laufen, denn er hat ein Stück weit

hinter die Kulissen des Lebens geschaut.<sup>15</sup> Um diesen Gedanken Guardinis aufzugreifen: Wie den „ernüchterten Menschen“ gibt es auch den ernüchterten Priester: Er hat mit einer guten Portion Idealismus begonnen, aber die Leidenschaft für das Evangelium hat er verloren. Die rückläufigen Zahlen etwa der Gottesdienstbesucher bestätigen ihn in seinem Gefühl der Erfolglosigkeit. Von der Bistumsleitung, von der er sich mehr Anerkennung erhofft hat, fühlt er sich enttäuscht, und von der Kirche weiß er, wie allzu menschlich es manchmal in ihr zugeht. Treten zu einer psycho-sexuellen Unreife Faktoren wie Einsamkeit und Überforderung hinzu, dann kann das seelsorglich gebotene Nähe-Distanz-Verhältnis leicht aus dem Lot geraten und es kommt zu Übergriffen.

Wie können Priester vor Einsamkeit und Überforderung generell stärker geschützt werden? Geistliche Begleitung, Beichte und Supervision können hier einiges auffangen. Die „vita communis“ von Priestern ist freilich nur bedingt zielführend. Auch Priester und Priesterkandidaten sind Kinder ihrer Zeit und damit von der Individualisierung geprägt, weshalb sich nur ein kleiner Teil auf eine „vita communis“ einlässt.<sup>16</sup> Als Regens eines Pastorseminars habe ich jedoch die Bildung von Weggemeinschaftsgruppen forciert: Diakone sollten sich in Dreier- und Vierergruppen zusammenfinden, um sich monatlich auszutauschen, zunächst mit supervisorischer Begleitung. Diese Weggemeinschaftsgruppen sollten einen gleichermaßen verbindlichen wie geschützten Rahmen bilden, um auf die Frage „Wie geht es Dir?“ eine ehrliche Antwort geben zu können. Über den Kreis der Mitbrüder hinaus ist zudem ein gesundes Beziehungsnetz von guten Freundschaften zu Menschen in und außerhalb von Kirche wünschenswert, nicht zuletzt zu Familien.

Und wie kann dem gegengesteuert werden, dass aus dem „ernüchterten Priester“ kein dauerhaft frustrierter Priester wird, der zwar nicht übergriffig wird, aber inner-

lich längst ausgestiegen ist? Wie kann auch nach 15 oder 20 Priesterjahren die Leidenschaft für Jesus Christus lebendig bleiben oder neu entfacht werden? Erzwingen lässt sich hier nichts, aber es lohnt sich, etwa im Priesterrat über diese Frage nachzudenken. Wichtig ist auch die Frage nach der Lebenskultur des zölibatär lebenden Priesters.<sup>17</sup> Stilvoll und einfach zu leben muss kein Gegensatz sein. Wie gastfreundlich ist ein Priester heute? Wo ist er daheim? Gibt es für ihn so etwas wie einen geprägten Tages-, Wochen- und Jahresrhythmus, in dem zum Beispiel der Sonntag über die Liturgie hinaus ein besonderes Gepräge hat und ihn die Einsamkeit am Nachmittag nicht erschlägt? Die Aus- und Weiterbildung der Priester sollte auch diesen Themenkomplex der priesterlichen Lebenskultur im Auge behalten und thematisieren.

## Die Frage der Zulassungsbedingungen

Noch ein letztes Thema: Über die Frage des Missbrauchs hinaus macht mir der Priesterangel Sorgen, weil ich dadurch die sakramentale Grundstruktur von Kirche gefährdet sehe. Die Zahl von derzeit etwa 60 Priesterweihen jährlich in allen deutschen Diözesen spricht für sich. 70 Neuanmeldungen bei den Priesterkandidaten im vergangenen Jahr lassen keine Trendwende erkennen. Papst Franziskus hat kürzlich deutlich gemacht, dass er von einer generellen Zulassung verheirateter Männer zum Priesteramt nichts hält; aber er ermuntert die Theologen, die Frage der Zulassungsbedingungen weiter zu erörtern und Handlungsspielräume auszuloten.<sup>18</sup> Helmut Hoping und ich haben vor zwei Jahren einen Vorschlag unterbreitet, „viri probati“ zur Priesterweihe zuzulassen und zugleich die zölibatäre Lebensform zu schützen.<sup>19</sup> Dabei haben wir für ein Mindestalter von etwa 50 Jahren plädiert. Mit diesem Alter ist die Kindererziehung in der Regel abgeschlossen und die Ehe hat sich als stabil erwiesen, so dass sich das Problem der Ehescheidung



verheirateter Priester in Grenzen hielt. Welcher Personenkreis käme hierfür in Frage? Ich kenne tüchtige Pastoralreferenten, die ich mir gut als Priester vorstellen könnte. Es ist auch an Ständige Diakone zu denken, die bereits Teil des dreigliedrigen *ordo* sind, ebenso an Gemeindeferenten. Möglich sind ebenso Priester in Zivilberufen. Ein solcher verheirateter Priester sollte über die pastorale Befähigung hinaus auch theologisch kompetent sein, denn die erste Aufgabe des Priesters ist laut „*Presbyterorum ordinis*“ (Nr. 4) die Verkündigung, erst recht in unseren Wissensgesellschaften. Darum sollte sein theologisches Ausbildungsniveau mindestens dem des Studienhauses St. Lambert in Lantershofen entsprechen.

Ich bin mir darüber im Klaren, dass jeder Vorschlag auch seinen Preis hat. Nachteile dieses Vorschlags sind das fortgeschrittene Alter der verheirateten „Neupriester“ und dass dieser Weg nur Männern offensteht. Die in Gesellschaft und Kirche höchst virulente Frage nach der Weihe von Frauen bleibt damit ungelöst. Und wenn ich mir die sinkende Besucherzahl und die Altersstruktur unserer sonntäglichen Gottesdienstgemeinden vor Augen führe, dann frage ich mich, wie gravierend der Priester-mangel tatsächlich bei uns ist.

Papst Franziskus ist in der Frage der „*viri probati*“ nach eigenen Worten noch nicht entschieden. Doch auch er hält es für denkbar, verheirateten Männern angesichts besonderer seelsorglicher Erfordernisse priesterliche Aufgaben in eingeschränkter Form zu übertragen.<sup>20</sup> Dies könnte bedeuten, dass verheiratete Priester der Eucharistie vorstehen und die Krankensalbung spenden dürfen, während ihnen die Spendung des Bußsakraments oder die Gemeindeleitung vorenthalten bleibt.

So wichtig es ist, sich der Frage nach verheirateten Priestern zu stellen: Ich bin mir auch bewusst, dass eine Erneuerung der Kirche (und damit eine neue Wertschät-

zung sowohl der sakramentalen Ehe als auch der zölibatären Lebensform) letztlich nicht über Strukturreformen verlaufen wird. Sie wird durch Frauen und Männer geschehen, die von Jesus Christus und seinem Evangelium begeistert sind.

## Anmerkungen:

- 1 Referat auf der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 13. März 2019 in Lingen „Die Frage nach der Zäsur. Studententag zu übergreifenden Fragen, die sich aus der MHG-Studie ergeben“.
- 2 Dreßing, Harald u. Britta Bannenberg u. Dieter Dölling u.a.: Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Forschungsbericht. 24. September 2018, S. 11. Abrufbar unter [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf) (Zugriff am 24.1.2019). Im Folgenden zitiert als MHG-Studie. Dieser Name leitet sich von den drei Universitätsstädten Mannheim, Heidelberg und Gießen ab, in denen die Forscherteams ansässig sind.
- 3 Vgl. ebd., 5.
- 4 Abrufbar unter [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/2005/documents/ns\\_lit\\_doc\\_20050325\\_via-crucis-present\\_ge.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2005/documents/ns_lit_doc_20050325_via-crucis-present_ge.html) (Zugriff am 24.1.2019).
- 5 Vgl. MHG-Studie, S. 6 u. 273.
- 6 Vgl. ebd., 10. Vgl. auch ebd., 105f.
- 7 Vgl. Müller, Wunibald: *Verschwiegene Wunden. Sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche erkennen und verhindern*. München 2010, S. 39.
- 8 Vgl. Kongregation für den Klerus: *Das Geschenk der Berufung zum Priestertum. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*. 8. Dezember 2016. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 209). Bonn 2017, Nr. 89-124.
- 9 Eine von der Deutschen Bischofskonferenz beauftragte Arbeitsgruppe hat Anfang dieses Jahrtausends einen Bericht mit dem Titel „Homosexualität und Priesterberuf“ verfasst. Im Vorwort schreibt der damalige Vorsitzende Karl Kardinal Lehmann, dass die Bischöfe bei homosexuell empfindenden Männern, die Priester werden möchten, sorgfältig jeden einzelnen Fall prüfen und beurteilen müssen. Zitiert nach Müller: *Verschwiegene Wunden*, S. 152. Die Aufgabe der gründlichen und gewissenhaften Prüfung jedes einzelnen Falls trifft auf alle anderen Kandidaten natürlich ebenso zu.
- 10 Vgl. Baumann, Klaus u. Arndt Büssing u. Eckard Frick u. a.: *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen*. Würzburg 2017, S. 171. Vgl. hierzu Müller, Philipp: *Die pasto-*

- ralen Akteure im Blick. Pastoraltheologische Anmerkungen zur Seelsorgestudie. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017-1) S. 51-61.
- 11 Vgl. Baumann, Büssing, Frick u. a.: Zwischen Spirit und Stress, S. 174.
- 12 Vgl. ebd., S. 124f.
- 13 Vgl. Baumann, Klaus: Persönlichkeitsorientierte Priesterausbildung. Priesterliche Identitätsbildung zwischen Stabilität und Veränderung. In: Theologie und Glaube 94 (2004) 221-238. Vgl. auch die pastoraltheologische Dissertation von Michael Gerber: Zur Liebe berufen. Pastoraltheologische Kriterien für die Formung geistlicher Berufe in Auseinandersetzung mit Luigi M. Rulla und Josef Kentenich (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge. Bd. 72). Würzburg 2008, S. 21-137. Zu dieser Dissertation vgl. die Rezension von Müller, Philipp in: Geist und Leben 82 (2009) S. 151f.
- 14 Vgl. MHG-Studie, 86.
- 15 Vgl. Guardini, Romano: Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung. 8. Aufl. Würzburg 1965, S. 44-49.
- 16 Vgl. die empirische Untersuchung über heutige Priesterkandidaten in der gehaltvollen Dissertation von Markus Nicolay: Zeitgerechte Priesterbildung. Berufsbiografische Analysen – systematische Vergewisserungen – pastoraltheologische Perspektiven (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik. Bd. 30). Berlin 2007, S. 94-164. Vgl. die Rezension von Müller, Philipp in: Trierer Theologische Zeitschrift 119 (2010-3) S. 273-275.
- 17 Vgl. hierzu Brantzen, Hubertus: Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge. 2. Aufl. Freiburg – Basel – Wien 2000.
- 18 Vgl. <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/papst-verheiratete-manner-konnten-priesterliche-aufgaben-wahrnehmen> (Abruf am 29.1.2019).
- 19 Hoping, Helmut u. Philipp Müller: Viri probati zur Priesterweihe zulassen. Ein Vorschlag. In: Herder-Korrespondenz 3 (2017) 13-16.
- 20 Vgl. <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/papst-verheiratete-manner-konnten-priesterliche-aufgaben-wahrnehmen> (Abruf am 29.1.2019).

Dieter Praas

# Erzählen, wofür wir stehen

**Impulse zur Identität fusionierter Pfarreien**

## Einleitung

Im vergangenen Jahr startete Bischof Helmut Dieser im Bistum Aachen unter dem Titel „Heute-bei-Dir“ einen bis 2021 angelegten synodalen Gesprächs- und Veränderungsprozess. Gegenwärtig geht die Analysephase, als erste Phase dieses Prozesses, auf die Zielgerade. Unter der Überschrift „Wir müssen reden“ geht es darum, unterschiedlichste Perspektiven und Erfahrungen zu sammeln. Der Anspruch ist dabei, auch Menschen einzubeziehen, die nur wenige oder gar keine Berührungspunkte zur institutionell verfassten Kirche haben. So wurden narrative Räume eröffnet, in denen die Erfahrungen mit Kirche zur Sprache kommen konnten.<sup>1</sup> Unter anderem durch diese narrativen Räume und in ihnen soll die Perspektive für eine zukunftsfähige Entwicklung für die Kirche von Aachen erkennbar werden. Letztlich geht es dabei auch um die Identitätsfrage: Wofür steht die Kirche von Aachen in den Augen der Menschen? Hier – wie auch in vergleichbaren Prozessen – schwingt die Identitätsfrage zwar mit, wird aber bislang kaum theologisch durchdacht. Dieser Artikel möchte hierzu einen Beitrag liefern, indem er ausgehend vom narrativen Identitätskonzept Paul Ricœurs (I) einen Zugang zu einem Identitätsverständnis der Kirche vor Ort anbietet (II). Sodann werden einige Thesen vorgestellt, die sich im Anschluss an eine Studie zur Identitätsentwicklung in fusionierten Pfarreien<sup>2</sup> ergeben haben (III).

## 1. Narrative Identität im Spannungsfeld von Selbigkeit und Selbstheit

Die Identitätsforschung in Philosophie, Soziologie oder auch Psychologie ist vielfältig und unübersichtlich. Dies gilt in gleicher Weise für personale wie organisationale Identitätskonzepte. Wenn im Folgenden auf dem Identitätskonzept Paul Ricoeurs aufgebaut wird, so ist dies eine bewusste Setzung, die allerdings begründet ist: 1. Ein narratives Identitätskonzept entspricht dem Selbstverständnis der Kirche als „Erzählgemeinschaft“. 2. Narrative Konzepte gewinnen in der Organisationsforschung zunehmend an Bedeutung. 3. Ricoeurs Identitätskonzept vermag – wie deutlich werden wird – theologische Reflexionen über ekklesiale Identität zu bereichern und zu vertiefen.

Ricoeur<sup>3</sup> entwickelt Selbigkeit und Selbstheit als die beiden Formen der Identität. Selbigkeit impliziert eine Beständigkeit in der Zeit, also z. B. eine ununterbrochene Kontinuität (vom Beginn zum Ende einer Entwicklung, etwa im Wachstum eines Baumes). Die Selbigkeit steht für die Antwort auf die Frage „Was bin ich?“. Ihr sind die Erkennungsmerkmale und Charaktermerkmale der Person zugeordnet. Selbstheit meint demgegenüber ein „mit sich selbst identisch sein“, ein „sich selbst treu sein“. Ricoeur bringt als Beispiel das Versprechen. Ein Versprechen (z. B. ein Eheversprechen) zu halten, bedeutet für ihn, die eigene Identität aufrecht zu erhalten. Die Selbstheit zeigt, wofür die Person steht. Sie ist die Form der Identität, die in die Zukunft gerichtet ist. In der Selbstheit wird die Frage „Wer bin ich?“ beantwortet. Dies geschieht in der Selbstbezeugung „Dafür stehe ich, heute und in Zukunft. Darauf kannst du dich verlassen!“ Der Selbstheit lassen sich daher Kreativität, Freiheit und Veränderung zuordnen, denn es kann nötig sein, sich aus Treue zum Versprechen zu ändern. Aber gerade weil dadurch die Selbstheit gewahrt bleibt, müssen Ver-

änderung und Wandel keinen Verlust der Identität bedeuten.

Ricoeur sieht eine Vielzahl von Verschränkungsmöglichkeiten zwischen Selbigkeit und Selbstheit und somit ein dialektisches Verhältnis dieser beiden Identitätsformen. Er unterscheidet zwei Pole dieser Dialektik personaler Identität: Einmal den Pol des Charakters, in dem Selbstheit und Selbigkeit nahezu deckungsgleich sind und zum anderen den Pol der Selbst-Ständigkeit, indem sich Selbigkeit und Selbstheit weit voneinander entfernt haben und die Selbstheit ohne den Schutz der Selbigkeit dasteht. Im Normalfall wird die personale Identität aber irgendwo zwischen diesen beiden Polen liegen. Warum ist diese personale Identität nun eine narrative Identität? Ricoeur geht davon aus, dass eine zentrale Herausforderung des Menschen in Bezug auf seine Identität darin besteht, in seinem Leben einen Zusammenhang, eine Kontinuität (Ricoeur spricht von Konkordanz) aufzuzeigen, die trotz aller Umbrüche und Diskontinuitäten (Ricoeur spricht von Diskordanzen) zu sehen ist. Diese „diskordante Konkordanz“ lässt sich für Ricoeur nur in einer Erzählung (Narration) versprachlichen und konstruieren.

## 2. Die narrative Identität der Kirche am Ort<sup>4</sup>

Ricoeur beansprucht für seinen Ansatz narrativer Identität Gültigkeit auch für geschichtliche Gemeinschaften, Gruppen, Kulturen, Institutionen und Nationen. So verdeutlicht er sein Konzept narrativer Identität auch am Beispiel des Volkes Israel.<sup>5</sup> Narrativität ist also ein wesentlicher Bestandteil biblisch-christlicher Tradition. So wie die Person ihre Selbigkeit in der Antwort auf die Frage „Was bin ich?“ und ihre Selbstheit in der Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ darlegt, kann dies auch von der Kirche am Ort ausgesagt werden. Die Antwort auf die Was-Frage verweist vor allem auf Fakten als Erkennungsmerkmale und bezieht sich stärker auf Kontinuität

zwischen Vergangenheit und Gegenwart: Organisationsstrukturen, Gebäude, Gemeindepäpstinien, Gemeindefraditionen und -eigenheiten. Die Beständigkeit in der Zeit ist eher auf die Beständigkeit von Vergangenheit zu Gegenwart gerichtet. Die Selbsttheit – als Antwort auf die Wer-Frage – zeigt, wofür die Kirche am Ort steht. Sie liefert eher Werte, die auch in Zukunft gelten sollen, auf die sich die Kirche am Ort selbst verpflichtet. Die narrative Identität der Kirche am Ort enthält aufgrund der Selbsttheit der Kirche am Ort immer auch den Aspekt des Versprechens einer bestimmten Praxis. Dieses Versprechen muss sich in der zukünftigen Praxis bewähren und bewahrheiten.

*Identität und Tradition:* „Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung“ (Unitatis redintegratio 6). In dieser Aussage des Konzils lässt sich der Gedanke der Selbsttheit – verstanden als schöpferische Treue zu den eigenen Gründungsereignissen – entdecken. In der Perspektive des Konzils ermöglicht nicht nur die Beständigkeit in der Treue Veränderung. Vielmehr führt *Wachstum* in der Treue zu Veränderung. Dieser Satz des Konzils impliziert zugleich, dass gegenwärtige Praxis der Kirche und die Treue zu ihrer eigenen Berufung in einem Spannungsverhältnis stehen können und die gegenwärtige Praxis gerade geändert werden muss, um die Identität nicht zu verlieren. Die narrative Identität der Kirche am Ort steht in einem Spannungsverhältnis zwischen Herkunfts- und Vollzugsidentität.<sup>6</sup> Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei Yves Congar, der zwischen Tradition (als Treue zu Jesus Christus) und Traditionen (als im Laufe der Zeit entstandener Kulturen) unterscheidet.<sup>7</sup> Tradition steht in einer stärkeren Nähe zu Selbsttheit der Kirche, während sich die Selbigkeit der Kirche vor allem in den Traditionen zeigt. Ricœurs Identitätstheorie vermag so das Verhältnis von Tradition und Traditionen zu beleuchten und zu begründen, warum mitunter die Fokussierung auf den Erhalt

von Traditionen (Selbigkeit) und nicht die Abkehr von Traditionen die Identität der Kirche bedroht. Umgekehrt ist die Kirchengeschichte reich an Beispielen, wie Traditionen „immer wieder losgelassen werden, um die Tradition nicht zu gefährden, das heißt die Weitergabe des Glaubens in der jeweiligen Zeit.“<sup>8</sup>

*Identität ist narrativ konstruiert:* Dies bedeutet, dass die Erzählungen der Organisationsmitglieder den Zugang zur narrativen Identität der Organisation bieten.<sup>9</sup> Die narrative Identität „wohnt“ gewissermaßen in ihren Erzählungen. Sie ist daher rekonstruierbar aus dem, was die Organisationsmitglieder über die Organisation erzählen, wobei das Gesamt der Erzählungen mehr ist als die Summe der Einzelerzählungen. Es ist dabei selbstverständlich, dass die Organisationsgeschichte nie erhoben werden kann. Es ist schlichtweg unmöglich, die Erzählungen aller Mitglieder einer Organisation zu erheben und daraus eine Erzählung zu re-konstruieren, die die Organisationsgeschichte darstellt. Aus diesem Umstand ergibt sich eine Offenheit, eine Unabgeschlossenheit der narrativen Identität der Kirche. Diese Offenheit führt dazu, dass die narrative Identität der Kirche am Ort nicht statisch, sondern dynamisch ist. Insofern etwa Mitglieder der Kirche am Ort neue und veränderte Erfahrungen in der Kirche am Ort machen und infolgedessen neue und veränderte Geschichten erzählen, ist die narrative Identität einer Veränderung in der Zeit unterworfen.

*Narrative Identität hat ethische Implikationen:* Für Ricœur hat die narrative Identität ethische Implikationen und ist damit auf erfülltes Leben ausgerichtet.<sup>10</sup> In christlicher Perspektive ist die Ausrichtung auf ein erfülltes Leben die Ausrichtung auf ein von Geben und Nehmen geprägtes Beziehungsgeschehen.<sup>11</sup> Dieses auf erfülltes Leben ausgerichtete Beziehungsgeschehen steht immer in Beziehung zu Gott als Ursprung und Ziel dieser Fülle. Die Kirche selbst verortet sich von ihrem Wesen her

in einem solchen Beziehungsgeschehen, indem sie sich als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (Lumen gentium 1) versteht. Kirche realisiert ihr Selbst-Sein als Kirche, indem und insofern sie Menschen zu einem Leben in Fülle führt. Vor allem in dieser Ausrichtung auf erfülltes Leben wird die Identitätsform der Selbstheit erfahrbar.

*Ein neuer Blick auf die Rede vom Identitätsverlust:* Für Ricœur liegt die Gefahr des Identitätsverlustes dann vor, wenn Selbstheit und Selbigkeit auseinander gehen. Für die narrative Identität der Kirche am Ort bedeutet dies: Je mehr Selbstheit und Selbigkeit auseinander treten, desto bedrohlicher ist dies für die Identität der Kirche am Ort. Je mehr Werte, Ziele, Botschaften (Selbstheit) und Traditionen, Strukturen, Praxis (Selbigkeit) auseinanderfallen, desto gefährlicher. Diese Perspektive führt zu folgender Rückfrage an die Rede über den Identitätsverlust der Kirche am Ort: Könnte sich angesichts des Verlustes von Gebäuden, Traditionen und (gottesdienstlichen) Angeboten die geäußerte Sorge vor Identitätsverlust vor allem oder sogar ausschließlich auf die Selbigkeit der Kirche am Ort beziehen?

Ricœurs Konzept bietet ein heuristisches Instrumentarium, um neue Perspektiven auf die Identität der Kirche am Ort zu erhalten und etwa die Rede vom Identitätsverlust der Kirche am Ort neu zu bewerten.

### **3. Einsichten aus einer Fallstudie zur Identitätsentwicklung der Kirche am Ort**

Im Folgenden sollen einige Einsichten aus einer qualitativen Studie zur Identitätsentwicklung<sup>12</sup> in fusionierten Pfarreien vorgestellt werden. Diese wurde in drei fusionierten Pfarreien im Bistum Aachen durchgeführt. Für die Analyse wurden die Daten aus zwei Pfarreien (St. Antonius und

St. Bonifatius)<sup>13</sup> verwendet. Für die Studie wurden sowohl haupt- und ehrenamtlich tätige Personen sowie Personen ohne ehrenamtliches Engagement befragt.<sup>14</sup> Selbstverständlich können die Ergebnisse dieser Studie keine Gültigkeit für fusionierte Pfarreien insgesamt beanspruchen. Sie sind aber transferierbar in dem Sinne, dass geprüft werden kann, ob diese Einsichten zum Verständnis vergleichbarer Situationen beitragen können. Im Folgenden werden einige empirische Ergebnisse vorgestellt und reflektiert.

*Die Frage der Identität steht noch am Anfang:* Die narrative Identität der beiden analysierten Pfarreien ist eine Identität im Werden. Es scheint ein gewisses Bewusstsein dafür zu geben, dass das Neue in vielerlei Hinsicht nicht das Alte sein wird, doch existiert noch kein klares Bild dieses Neuen. Es zeigt sich ein Ringen um die Synthese von Kontinuität und Diskontinuität. Zu fragen ist, inwiefern das „Neue“ selbst von der Pfarrei und den Menschen herzustellen ist, oder ob sich dieses „Neue“ eher ereignet und daher auch Geschenkcharakter hat. Es bräuchte dann eher die Fähigkeit, dieses Neue zu entdecken, als den Wunsch, dies zu produzieren.

*Dominanz der Selbigkeit gegenüber der Selbstheit:* Die Interviews zeigen eher eine Fokussierung auf den Aspekt der Selbigkeit, also auf Strukturen, Aktivitäten, Ressourcen. Erzählungen darüber, wie in der Kirche und durch die Kirche am Ort erfülltes Leben erfahren wird, sind äußerst rar. Bewertungen der gegenwärtigen Situation oder pastorale Konzepte finden sich nur selten in Verbindung mit einem pastoralen Auftrag oder Ziel. Angesagt wäre eine stärkere Bewusstseinsbildung über das Verhältnis von Selbstheit und Selbigkeit, so dass in der pastoralen Praxis bei konkreten Angeboten auch gefragt wird, welche Werte, und welches „inneres Programm“ mit einem konkreten Angebot verbunden sind. Wenn fusionierte Pfarreien eher mit Fragen (pastoraler) Selbstorganisation und

Konfliktbearbeitung befasst sind, braucht es im Rahmen eines Prozesses der Identitätsentwicklung oder einer Pastoralentwicklung insgesamt deutliche Impulse, die die Fragen nach Werten, nach dem inneren Programm und somit nach der Selbstheit auf die Tagesordnung bringen.

*Identität wird im Vergleich zu anderen Pfarreien gewonnen, aber nicht im Vergleich zu anderen Akteuren im Sozialraum:* Die Selbstbezeugung „Dafür stehen wir als Kirche am Ort“ gibt Auskunft über das, was die konkrete Kirche am Ort eben als Kirche am Ort identifizierbar werden lässt. Die Selbstbezeugung impliziert eine Unterscheidung im Sinne eines „Wir im Unterschied zu Anderen“. Als Referenzpunkte für die Unterscheidung von Anderen erweisen sich dabei in den Interviews fast ausschließlich andere Gemeinden, andere Pfarreien, usw. und nicht etwa der lokale Lebensraum. Eine solche Orientierung wäre aber zu bevorzugen. Die Perspektive richtet sich dann darauf, wofür die Kirche im Gebiet der jeweiligen Kommune steht und wodurch sie sich damit gegenüber anderen gesellschaftlichen Akteuren (Vereinen, Politik, Religionsgemeinschaften, Freizeitanbieter, NGOs, Bürgerbewegungen, ...) auszeichnet. Eine solche Selbstbezeugung macht die Kirche am Ort identifizierbar für die Menschen im Gebiet der Kirche am Ort und dient der Selbstvergewisserung im Sinne der Selbstbezeugung für die Mitglieder selbst.

*Fusion als Überlebens- und nicht als Wachstumsstrategie:* Die Fusion wird tendenziell als notwendig und daher auch als richtig bezeichnet. Die Notwendigkeit ergibt sich aus dem Wunsch, kirchliches Leben im Gebiet der Kirche am Ort oder einer Gemeinde auf Dauer zu sichern. Die Fusion zeigt sich so eher als Überlebensstrategie denn als Wachstumsstrategie.<sup>15</sup> Strategien, die jenseits des Erhalts – in welcher pastoralen Ausgestaltung auch immer – auf zusätzliches Potential einer fusionierten Pfarrei verweisen, sind weniger ausgeprägt.

Es existiert aber vor allem in St. Bonifatius ein Bewusstsein, dass die fusionierte Pfarrei Kraft und Energie im Hinblick auf die Kommune entfalten könnte und sich eine größere Sichtbarkeit der Kirche am Ort sicherstellen ließe. Diese zusätzlichen Chancen dienen aber nicht als Begründung für die Fusion.

*Gemeindekonzeption als relevanter Kontext:* Die beiden untersuchten Pfarreien unterscheiden sich dadurch, dass sich die Pfarrei St. Antonius als eine Pfarrei mit mehreren Gemeinden, die Pfarrei St. Bonifatius als eine Gemeinde mit mehreren Gemeindebezirken versteht. Das Gemeindeverständnis lässt sich in Grundzügen narrativ konstruieren: Gemeinde steht für Gemeinschaft, Beziehung, Heimatgefühl, Treffen von Gleichgesinnten, die der Glauben miteinander verbindet, Ort der Inspiration und der Stärkung. Die Interviewanalyse legt die Vermutung nahe, dass die Verortung des Gemeindebegriffes Auswirkungen auf Verbundenheit, Bewertungen und pastorale Zielbestimmungen hat. Die Verortung des Gemeindebegriffes ist ein relevanter Kontext, der die Grundperspektive der Mitglieder der Kirche am Ort bestimmt. Aus diesem Befund ergibt sich ein klares Plädoyer für eine reflektierte Entscheidung über die Verwendung des Gemeindebegriffes in fusionierten Pfarreien. Eine – nicht nur formale, sondern auch inhaltliche – Klärung des Gemeindebegriffes gehört auf die Tagesordnung der Kirche am Ort. Mit einer solchen bewussten Klärung kann der Gemeindebegriff inhaltliche Orientierung bieten und so sein Potential für die Entwicklung der Kirche am Ort bewusst entfalten.

*Pastorale Bedeutung der Pfarrkirche und der dortigen „Gemeinde“:* Der Status der Pfarrkirche in einer fusionierten Pfarrei findet bisher kaum Beachtung. Dabei legt die Studie sehr deutlich die Relevanz dieses Themas offen: Die Bedeutung der Pfarrkirche ist in den untersuchten Pfarreien nicht geklärt. Das Verhältnis zwischen der Pfarr-

kirchengemeinde und den übrigen Gemeinden bewegt sich eher in der Spannung von erlebter Dominanz und gewünschter Äquivalenz als in der Spannung von Zentralität und Dezentralität. Die Gemeinde am Ort der Pfarrkirche – verstanden als die ehemalige Pfarrgemeinde – scheint sich zu verflüssigen und die neue Gemeinde sich primär als Gottesdienstgemeinde zu konstituieren. Eine Verstärkung erfährt diese Entwicklung offensichtlich dann, wenn für das Patronat der Pfarrei das Patronat der Pfarrkirche übernommen wird. Die Analyse zeigt: Mit der Fusion braucht es gerade für die Pfarrkirche und die damit verbundene Gemeinde eine neue narrative Identität. Die Pfarrkirche könnte so neben ausgewiesenen thematischen Schwerpunktkirchen (Grabeskirche, Familienkirche, Jugendkirche, ...) daher am ehesten ein Ort sein, an dem ein Verständnis für ein nicht-territoriales Gemeindeverständnis wächst.

*Größe und Aufgabe der fusionierten Pfarrei:* Mit der Bildung von Großpfarreien geht in der diözesanen Planung und in der pastoaltheologischen Reflexion ein verändertes Verständnis der Pfarrei einher.<sup>16</sup> Mit Blick auf die Erzählungen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer muss jedoch gefragt werden, ob der Begriff der Pfarrei auch in der Praxis wirklich neu gefüllt ist. Gerade dort, wo – wie in St. Bonifatius – die Pfarrei weiterhin als Pfarrgemeinde bezeichnet wird, ist diese inhaltliche Neuorientierung gar nicht nötig. Für die begrifflich von der Gemeinde losgelöste Pfarrei – wie in St. Antonius – braucht es eine positive inhaltliche Füllung. Soll die Pfarrei nicht nur eine übergeordnete Organisationseinheit darstellen, die die Pastoral in der Kirche am Ort sicherstellen soll, sondern auch ein eigenständiges pastorales Profil erhalten, dann scheint dies eine bleibende Herausforderung zu sein. Die Studie legt nahe, dass eine rein begriffliche Unterscheidung von Pfarrei und Gemeinde nicht ausreicht, um auf Seiten der Mitglieder ein von der bisherigen Pfarrgemeinde abweichendes Pfarreiverständnis zu erzielen. Eine expli-

zite Aufgabendifferenzierung zwischen der Pfarrei und den als Gemeinde bzw. Gemeindebezirken bezeichneten Subsystemen lässt sich in den Daten nur in Ansätzen erkennen.

*Impulse für eine Entwicklung von der Sozialform- zur Sendungsorientierung:* Kirchliches Handeln soll sich nicht am Ziel der Rettung der Kirche orientieren,<sup>17</sup> sondern an ihrem Sendungsauftrag, also der Rettung der Menschen. Nötig ist daher eine Sendungs- und keine Sozialformorientierung auch der fusionierten Pfarrei. Ein Blick auf St. Antonius zeigt aber, dass gerade auf Seiten engagierter Ehrenamtlicher nach dem Nutzen der Pfarrei für die eigene Gemeinde oder die entsprechende Gruppierung, in der die jeweilige Person aktiv ist, gefragt wird. Bei weniger stark involvierten Personen steht eher die Frage nach dem persönlichen Nutzen oder dem Nutzen für Andere und somit ein im weitesten Sinne diakonischer Aspekt im Vordergrund. Der Blick auf die Beziehung zwischen Sendungs- und Sozialformorientierung kann durch die identitätstheoretische Perspektive bereichert werden. Die Selbstheit ist eher mit der Sendungsorientierung, die Selbigkeit eher mit der Sozialformorientierung verbunden. Aus identitätstheoretischer Perspektive wird damit aber auch noch einmal deutlich, warum einer Sendungsorientierung der Vorzug vor einer Sozialformorientierung gegeben werden muss und die Sozialform eher als Ausdruck der Sendungsorientierung zu verstehen ist. Es steht zu vermuten, dass sich eine deutliche Mehrheit der Mitglieder der Kirche am Ort der Forderung nach einer Sendungsorientierung anschließen würde. Allein die praktische Umsetzung dieser Prioritätensetzung scheint bisher wenig erfolgreich zu sein.

*Einheit braucht Vielfalt:* Die Frage des Verhältnisses von Einheit und Vielfalt ist in beiden untersuchten Pfarreien präsent und lässt sich in vielen Interviews entdecken. Gerade in St. Antonius taucht es als

Charakteristikum für die Kirche am Ort auf. Dabei zeigt sich die Verhältnisbestimmung zwischen Einheit und Vielfalt eher als offene Frage. „Einheit“ erhält dabei vielfach die Bedeutungsnuancen von „Einheitlichkeit“ oder „Gemeinschaft“. Die Gestaltung des Verhältnisses erscheint in vielen Aussagen eher als organisatorische und weniger als pastorale Herausforderung. Ausgangspunkt der Erzählungen ist überwiegend – vor allem in St. Antonius – die aktuelle und weniger eine zu entwickelnde Vielfalt. Auch dort, wo Vielfalt positiv gesehen wird, gibt es kaum Ideen, wie diese sinnvoll genutzt werden kann. Zudem erweisen sich die fusionierten Pfarreien als hochkomplexe Gebilde, in denen auch hochaktiven Mitgliedern der Kirche am Ort das Wissen um die Vielfalt der Kirche am Ort fehlt. Dies verdeutlicht, welche anspruchsvolle Aufgabe ein solcher Prozess der produktiven Integration von Einheit und Vielfalt darstellt. Narrative Identität hat viel mit Einheit aber wenig mit Einheitlichkeit zu tun. Sie hat mit Vielfalt, aber nicht mit Beliebigkeit zu tun. Narrative Identität in der Synthese von Kontinuität und Diskontinuität hilft gerade, Einheit und Vielfalt zusammen zu denken und nicht als Gegensätze zu betrachten. Einheit setzt dabei die Vielfalt voraus und umgekehrt. Einheit bedeutet, die Vielfalt zu organisieren. Ohne Vielfalt lässt sich sinnvoll nicht von Einheit reden. Umgekehrt ist die Vielfalt eine Vielfalt von etwas. Vielfalt setzt also auch Einheit voraus. Vielfalt ist damit etwas Anderes als Beliebigkeit.

#### 4. Fazit

Der vorliegende Beitrag kann nur einige Schlaglichter auf das Thema der narrativen Identität fusionierter Pfarreien werfen. Sein Anliegen war es, die Identitätsthematik stärker in die Debatte um fusionierte Pfarreien einzubringen und einige konkrete Fragen und Perspektiven anzusprechen. Vielleicht regen sie zum Weiterdenken an, machen Lust darauf, auch in den eigenen

pastoralen Kontexten narrative Räume anzubieten oder eröffnen einen neuen Zugang auf die Rede von der Identität pastoraler Räume.

#### Anmerkungen:

- 1 Zum Prozess siehe <http://www.heute-bei-dir.de>. Zu diesen narrativen Räumen gehörten u. a. Küchentischgespräche mit Bischof Dieser, ein Facebook-Chat mit dem Bischof oder offene „Eat and Meat“ Formate.
- 2 Dieter Praas, Zusammen sind wir ganz bunt und eigentlich ganz stark. Narrative Identitätsentwicklung in fusionierten Pfarreien. Münster 2018.
- 3 Siehe vor allem: Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer. München 1996, S. 141–206.
- 4 Der Begriff „Kirche am Ort“ steht hier für die untere pastorale Ebene einer Diözese, also im konkreten Fall für die fusionierten Pfarreien inklusive ihrer Substrukturen.
- 5 Vgl.: Paul Ricœur. Zeit und Erzählung, Bd. 3, Die erzählte Zeit. München 1991, S. 398.
- 6 Siehe hierzu: Ottmar Fuchs, Identität der Gemeinde. Praktisch-theologische Impulse zu ihren Grundvollzügen, in: Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden. Würzburg 2001, S. 43–85.
- 7 Zu diesem Ansatz Congars siehe: Martin Werlen, Angesichts der Traditionen die Tradition nicht vergessen, in: Herder Korrespondenz 69, 2015, S. 463–66.
- 8 Ebd., S. 464.
- 9 Siehe: Dieter Praas (s. o. Anm. 2), S. 64–66.
- 10 Siehe: Ricœur (s. o. Anm. 3), S. 210–246 in Verbindung mit S. 143.
- 11 Zum Begriff der Lebensfülle vgl.: Ralf Miggelbrink, Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie (Quaestiones disputatae 235). Freiburg 2009.
- 12 Die gesamte Frage der Identitätsentwicklung bleibt hier weitestgehend ausgeblendet, da der Ansatz einer Qualitätsverbesserung narrativer Identität hier nicht adäquat dargestellt werden kann.
- 13 Alle Orts- und Namensangaben sind anonymisiert.
- 14 Siehe dazu ausführlich: Dieter Praas (s. o. Anm. 2), S. 92–104.
- 15 Zur Unterscheidung zwischen diesen beiden Fusionsstrategien vgl.: Jim Tomberlin und Warren Bird, Better Together. Making Church Mergers Work. San Francisco 2012, S. 12–19.
- 16 Siehe: Dieter Praas (s. o. Anm. 2), S. 22–34.
- 17 So beginnt auch „Gemeinsam Kirche sein“, das Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral, mit der Aussage: „Wir müssen die Kirche nicht retten“.



Hedwig Lamberty

# Mensch – Demenz – Kirche

---

Mein Vater starb mit 80 Jahren – er war 8 Jahre dement. Die Krankheit war für die ganze Familie eine Herausforderung. Menschen mit Demenz verändern sich – sie sind nicht mehr die „Alten“. Das weiß man und doch ist es nicht leicht, wenn man es selbst erlebt. Neben der Frage, wie sie am besten versorgt und gepflegt werden können, stellt sich immer wieder die andere: Wie erleben sie jetzt ihr Umfeld, ihre Umwelt? Was nehmen sie auf und wie? Sollte man sich in ihrer Gegenwart mit bestimmten Äußerungen zurückhalten?

Die Welt der Demenzkranken mag eingeschränkt erscheinen, das ist die Sicht derer, die (noch) nicht dement sind. Man darf nach meiner Erfahrung aber nicht dem Irrtum verfallen, zu glauben, diese Menschen bekämen nichts mehr mit von dem, was um sie herum geschieht, oder auch was andere über sie reden. Es ist mehr als wir ahnen. Sie sind jedoch nicht mehr auf den „normalen Kanälen“ unterwegs – d.h. sie verstehen unsere Worte nicht mehr wirklich, aber sie sind sehr empfänglich und ansprechbar auf der Gefühlsebene, sprich Berührung – in Kombination mit einer einfühlsamen Stimme. Fast wie Kinder – sehr ertümllich, wenn auch für uns „Erwachsene“ sehr ungewöhnlich.

In dieser Weise lehren sie uns, ihre je spezifische Würde – die Gott jedem Einzelnen von uns zuspricht – zu entdecken. Ihre Würde ist vielleicht vorrangig die der Erinnerung. Wenn sie noch sprechen können, nehmen diese Menschen uns mit in ihre Kindheit und Jugend und erzählen von sich aus einer anderen Zeit. Gebete und Lieder

ihrer Jugend erinnern sie meist sehr gut – und mit dieser Erinnerung leben sie – auch in der Gemeinschaft der Glaubenden.

Und wenn sie nicht mehr sprechen können, so konfrontieren sie uns unmittelbar damit, wie sehr das Leben brüchig sein kann und endlich ist. Trotz starker Demenz hatte mein Vater bis zum Schluss etwas, was wie Autonomie wirkte und mir Respekt vor seiner Person und damit seiner Würde abrang.

Aber das ist auch nur eine Dimension.

Der Theologe und Soziologe Reimer Gronemeyer hat 2013 ein Buch herausgebracht mit dem Titel: Demenz ist keine Krankheit – das 4. Lebensalter.

Darin beschreibt er sehr realistisch die Situation unserer Gesellschaft, einer alternenden und damit einer wachsenden Zahl von Demenzkranken. Und er stellt die Frage, wie damit umzugehen ist. Die aktuelle und einzige Antwort scheint zu sein: noch mehr Pflege. Nein, sagt Gronemeyer, und plädiert dafür, „die Demenz aus ihrem medizinisch-pflegerischen Ghetto herauszuholen. Schauen, was dann passiert“ (14). Und weiter: „Es geht darum, ... die Denkrichtung umzukehren. Es geht darum, die Frage zu stellen, ob wir in die richtige Richtung gehen. Sind die professionelle Pflege und der Ausbau der ambulanten bzw. stationären Versorgung die einzige Antwort auf eine alternde Gesellschaft ...“ (S. 14). Und dann zitiert er den dänischen Theologen Soren Kierkegaard: „... jede wahre Kunst muß mit einer Erniedrigung anfangen. Der Helfer ... muß begreifen, dass zu helfen, nicht zu beherrschen ist, sondern zu dienen; dass helfen nicht eine Macht, sondern eine Geduldsübung ist“ (S. 15). Von daher brauche es einen Neuzugang – eine neue Sicht auf diese Menschen: „Entweder wird die Demenz endlich als soziale Aufgabe wahrgenommen, bei der die medizinische Expertise eine helfende Rolle spielen darf, oder wir stehen vor einem ökonomischen, kulturellen und humanitären Bankrott. Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um einen Umbau der Gesellschaft“ (S. 22).

Geht es auch um einen „Umbau“ in der Sichtweise durch die Kirche?

Auf der Folie dieser Aussagen stellt sich mir seelsorglich und theologisch u.a. die Frage: Was vermitteln mir demente Menschen, was ist ihre „Berufung“ im Kontext der Berufungen der Kirche. Vermitteln sie etwas? Kann bzw. darf ich diese Frage (so) stellen?

Paulus beschreibt in 1 Kor 12 die „Gaben des Geistes“, die in der Gemeinde wirksam sind: *„Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott. Er bewirkt alles in allen. Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt“* (1 Kor 12,4-7). Welche Gaben des Geistes schenken uns Demenzkranke und wie nützen sie anderen?

Indem Paulus diese Worte seiner Gemeinde in Korinth schreibt, ist er überzeugt von dem, was das Alte Testament – die Hl. Schrift der Juden – in vielfacher Weise zum Ausdruck bringt. Und es beginnt gleich im ersten Kapitel – im Schöpfungsbericht:

*„Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und es war sehr gut“* (Gen 1,31).

Und weiter heißt es:

*„Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen.“*

*Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre?*

*Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens“* (Weish 11,24-26).

Die „Krönung“ der Würde jedes Menschen beschreibt uns der Psalmist:

*„Herr, unser Herr, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde, der du deine Hoheit gebreitet hast über den Himmel.“*

*Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge hast du ein Bollwerk errichtet, wegen deiner Gegner, um zum Einhalten zu bringen Feind und Rächer.*

*Seh ich deine Himmel, die Werke deiner Finger,*

*Mond und Sterne, die du befestigt: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst,*

*des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?*

*Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott,*

*du hast ihn gekrönt mit Pracht und Herrlichkeit.*

*Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über die Werke deiner Hände,*

*alles hast du gelegt unter seine Füße.“*  
(Ps 8,2-7)

Die hier beschriebene Würde des Menschen bleibt – bis zum Tod. In unserem jüdisch-christlichen Menschenbild gibt es kein mehr oder weniger wertvolles Leben. Da ist jedes Leben, das Einschränkungen – wie auch immer – zeigt, – eingeschlossen.

# Spirituell oder religionssensibel?

Neue Aspekte in Bildung, Sozialer Arbeit und Jugendhilfe

## Spiritualitätsbildung und Spiritualitätsdidaktik

Während hierzulande Spiritualität als Thema der Pastoral weit verbreitet oder gar als Grundton von Pastoral- und gar Kirchnentwicklung wahrgenommen wird<sup>1</sup>, spielt der Begriff im pädagogischen, zumal schulischen Kontext eine untergeordnete Rolle. Anders sieht dies übrigens im englischsprachigen Kontext aus, in dem der Begriff Spiritualität anderen verwandten Begrifflichkeiten (Religion, Religiosität) längst den Rang abzulaufen scheint<sup>2</sup> und im schulischen Bereich fest verankert ist. Die Schulgesetze für England, Wales und Nordirland sprechen ganz selbstverständlich von der Verpflichtung, die „spirituelle, moralische, kulturelle, geistige und physische Entwicklung der Schüler in der Schule und der Gesellschaft“ zu „fördern“ (Education Reform Act: 1988 c. 40 s. 1(2)(a)). Die „spirituelle Förderung“ wird dabei von der „religiösen“ unterschieden und als Querschnittsthema aller Fächer und Lernbereiche verstanden.<sup>3</sup> In den Lehrplänen im deutschsprachigen Raum hingegen ist das Thema eher eine verborgene Dimension, die unter anderen Begrifflichkeiten zu suchen ist.<sup>4</sup> Daher gibt es in der religionspädagogischen (zumal schulbezogenen) Reflexion nur zaghafte Versuche, über eine Didaktisierbarkeit von Spiritualität nachzudenken.<sup>5</sup>

Diese Lücke schließen will das Handbuch „Spiritualitätsbildung in Theorie und Praxis“.<sup>6</sup> Denn die Fokussierung auf die Förderung der je eigenen Spiritualität biete große Chancen, weil er – den Herausge-

berinnen des Handbuchs folgend – als ein „transreligiöser Begriff“ verstanden werden könne, „der religiöse Traditionen miteinbeziehen und sichtbar machen kann, der aber auch Menschen anspricht, welche sich auf keine bestimmte religiöse Tradition beziehen“.<sup>7</sup> Angezeigt sei eine solche Unternehmung, weil aus Sicht der Herausgeberinnen, „institutionalisierte Religionen und deren tradierte Formen von Frömmigkeit zunehmend an Bedeutung für die Menschen in Mitteleuropa“ verlören, während „Suchprozesse zu einem spirituell verankerten Leben“ boomten.<sup>8</sup>

Die Idee und das Projekt wirken charmant, mögen sie doch geeignet sein, bisherige und inzwischen wieder neu gewachsene Vorbehalte gegenüber bestimmten Religionsgemeinschaften, die Kirchen eingeschlossen, bzw. gegenüber Religion als Institution beiseite zu lassen, um sich tatsächlich der Person als dem für das Transzendente offene Individuum zuzuwenden. Dazu umreißt das Handbuch gesellschaftliche Rahmenbedingungen bzw. entwicklungspsychologische Voraussetzungen von Spiritualitätsbildung und durchdringt das Thema theologisch, um in einer zweiten Hälfte Praxisbausteine für verschiedene Handlungsfelder zu liefern (frühe Kindheit, Primarstufe, Sekundarstufe, Schulseelsorge, Hochschuldidaktik).

Die breite Darlegung des aktuellen Forschungsstandes im Bereich der Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Bildungswissenschaft und der Theologie belegt eindrücklich die Chancen spiritueller Entwicklung und Bildung bis hin zu Fragen der Resilienz. Überraschend ist dabei der Beitrag von Johannes Neubauer, der „Humor und Witz“ als „Merkmal von Spiritualität“ beschreibt und diese damit als einen möglichen Transmissionsriemen spiritueller Lernprozesse erkennen lässt.<sup>9</sup> Ungewöhnlich ist das nicht: Schon Augustinus empfahl für die Katechese die Grundhaltung der Heiterkeit, die hilaritas.<sup>10</sup> Deutlich wird in den grundlegenden Beiträgen, dass Spiritualität etwas höchst Individuelles ist, zumal jegliche Entwicklungsprozesse des

Menschen einer Pluralität ausgesetzt sind und daher Individualisierungsreaktionen erfordern. So eben auch im Bereich Spiritualität, Religion und Glauben.

Die praktischen Vorschläge in der zweiten Hälfte des Buches sind anregend und bewegen sich in der Spannung von inhaltsoffenen Übungen zur Achtsamkeit bis zu ausdrücklich christlich inspirierten Konzepten. So fehlen weder Bezüge zu naturreligiösen (Initiations-)Ritualen noch Hinweise auf die Verwendung von biblischen Erzählfiguren. Fraglich bleibt, inwieweit Spiritualität hier wirklich als ein „transreligiöser Begriff“ gedacht und entwickelt wird. Die Herausforderung liegt im nicht immer zu erkennenden (und freilich nicht einfachen) Brückenschlag: von einer grundmenschlichen Erfahrung hinüber zur jüdisch-christlichen Überlieferung; oder: von christlichen Sprachspielen her auf die Erfahrungen der Menschen heute zu. Hier hätte eine abschließende Reflexion über die Chancen und Grenzen des didaktischen und hermeneutischen Prinzips der Korrelation im Kontext religiösen Lernens gutgetan.

## **Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit**

Anders gestaltet sich die Ausgangslage offenbar für die Herausgeber eines umfassenden Bandes zu „religionssensiblen“ Konzepten in der Sozialen Arbeit.<sup>11</sup> Sie nehmen wahr, dass Religion und ihre institutionalisierten Formen nicht im Verschwinden begriffen sind, sondern vielmehr geradezu eine neue öffentliche Aufmerksamkeit erfahren. Obwohl die Thematik vor allem durch ihre Adressaten an die Soziale Arbeit herangetragen werde, offenbare sich derzeit noch eine diesbezügliche „Leerstelle“ in Theorie und Praxis Sozialer Arbeit, welche mit dem Band geschlossen werden soll.<sup>12</sup> Einzelne Arbeiten sind schon vorausgegangen und zu Recht wird auf die schon angesprochene anders gelagerte Entwicklung im angloamerikanischen Raum ver-

wiesen. Dennoch: Sich diesem Thema jetzt zu stellen, gehöre zur Professionalität Sozialer Arbeit. Denn die Praxis bewege sich derzeit noch zwischen den Polen „Ausblendung und Überblendung“.<sup>14</sup>

Dem Projekt wird ein weiter Religionsbegriff zugrunde gelegt, der an Martin Lechner/Angelika Gabriel und Hans Joas anschließt<sup>15</sup> und von einem existentiellen Glauben eines jeden ausgeht, der sich über einen Transzendenzglauben zu einem Konfessionsglauben verdichten kann. Religions-sensibilität beschreibe die „Fähigkeit“, „die sich den im weiteren Sinn religiösen Erfahrungen anderer Menschen empfindsam, feinfühlig und respektvoll öffnen kann, die die Realität von Religion in der Lebenswelt der Menschen überhaupt differenziert wahrzunehmen in der Lage ist und in die professionellen Handlungskonzepte zu integrieren weiß“.<sup>16</sup>

Die sehr heterogenen Beiträge machen letztendlich deutlich: Soziale Arbeit kann um ihrer selbst willen das Thema Religion/Religiosität (die Begriffe werden kaum differenziert) nicht ausblenden, auch wenn es in der Geschichte dieser Disziplin einmal notwendig war, sich von einer Verkirchlichung um der Professionalität willen zu befreien. Insbesondere das Konzept der „Lebensweltorientierung“, wie es Thiersch der Sozialen Arbeit eingetragen hat<sup>17</sup>, und die damit verbundene Orientierung an der Subjektivität der Adressaten erfordern dies.

Neben das Argument der faktischen Präsenz des Religiösen in der Gegenwart tritt die Perspektive des transzendierenden und das eigene Handeln zugleich relativierenden Momentes von Religion, welches das Handeln in der Sozialen Arbeit um eine Dimension erweitern kann, die sie nicht selbst in Händen hält (hier sei an die Arbeiten von Henning Luther erinnert<sup>18</sup>). Diese Kompetenz steht nicht im Widerspruch zu den Handlungsansätzen der Sozialen Arbeit – im Gegenteil!

Die Beiträge machen deutlich, wie Religions-sensibilität die Handlungsansätze ergänzen und erweitern kann. Auch im säkularen Kontext wäre es daher wün-

schenswert, diese Perspektive weiterzuentwickeln – so wie es die konfessionellen (Fach-)Hochschulen als Markenkern entwickelt haben. Darüber hinaus wäre verstärkt das Gespräch mit der Theologie, insbesondere der Religionspädagogik und der Diakonie-/Caritaswissenschaft, sowie der Pflege- und Gesundheitswissenschaft zu suchen, um die dort über viele Jahre hinweg entstandene (empirische) Forschung zu Möglichkeiten und Wirkungen religiöser Prozesse auch für die Soziale Arbeit noch stärker nutzbar zu machen.

## Religionsensible Pädagogik in der Heimerziehung

Ein Beispiel für solche empirische Forschung ist die Arbeit von Katharina Reitze zu einer „Religionssensiblen Pädagogik“.<sup>19</sup> Diese von der Universität Bielefeld angenommene Dissertation geht der Frage nach, welche Erfahrungen junge Menschen, die in Einrichtungen der Heimerziehung untergebracht sind, in Sachen Religion machen und mitbringen, um Möglichkeiten auszuloten, wie Heimerziehung und „religiöse Jugendarbeit“ (gemeint sind Angebote der Jugendarbeit in Trägerschaft von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften) vernetzt und Jugendliche unterschiedlicher Milieus angesprochen werden können.<sup>20</sup> Dazu wurde eine fragenbogengestützte, quantitative Untersuchung unter 195 Jugendlichen und 100 Mitarbeiter/innen in 36 Kinder- und Jugendhilfeeinrichtungen (davon 22 in kirchlicher Trägerschaft) und 14 Kirchengemeinden (7 katholische/7 evangelische) durchgeführt.

Der eigentliche Wert besteht in den Einblicken in die Vorstellungen und Selbstbeschreibungen der befragten Jugendlichen, die im Allgemeinen in den Angeboten „religiöser Jugendarbeit“ wenig präsent sind. Reitze nutzt dazu u.a. das Wertefeld, wie es Carsten Gennerich im Anschluss an Biehl und Schwartze zur Milieubildung entwickelt hat.<sup>21</sup> Neben die, auch aus der Forschung des Sinus-Instituts bekannten,

Koordinaten „Bewahrung – Offenheit für Wandel“ auf der horizontalen Achse tritt die vertikale Achse mit den Polen „Selbsttranszendenz“ (Offenheit für die Bedürfnisse anderer) und „Selbststeigerung“ (Orientierung an den eigenen Bedürfnissen).<sup>22</sup> Während die Jugendlichen im Wertefeld gleichmäßig verteilt, d.h. normal gestreut sind, zeigt sich bei den Mitarbeiter/innen eine starke Tendenz zur Selbst-Transzendenz (Mitarbeiter/innen in der kirchlichen Jugendarbeit noch stärker als die übrigen) und zur Bewahrung.

Während eingangs auf die wachsende Bedeutung des Begriffs der Spiritualität hingewiesen wurde, findet sich unter den Jugendlichen eine solche Selbstzuschreibung selten. Am ehesten noch bezeichnen sie sich als „gläubig“ oder allenfalls als „religiös“.<sup>23</sup> Hier zeigt sich, dass die in den englischsprachigen Ländern wahrzunehmende Verschiebung nicht so ohne weiteres auf den deutschsprachigen Kontext übertragen werden kann. Die hier befragten Jugendlichen verstehen ihren (i.d.R. persönlichen, individuellen) Glauben an Jesus Christus oder an Allah offenbar auch nicht als eine Form religiösen Lebens (das möglicherweise als gemeinschaftlich zu praktizierend assoziiert wird).<sup>24</sup> Innerhalb des Wertefeldes korrelieren die Items „spirituell“ und „religiös“ mit dem Bereich Selbst-Transzendenz und Bewahrung.<sup>25</sup>

Aufschlussreich sind auch die Ergebnisse hinsichtlich der Einstellungen der Jugendlichen zu Religionsgemeinschaft, Kirche und Moschee. Positive Erfahrungen in diesem Themenfeld korrelieren mit den Wertebereichen Selbst-Transzendenz und Bewahrung, während negative Erfahrungen mit Selbst-Steigerung und Offenheit für Wandel korrelieren.<sup>26</sup>

Für die Forschungsfrage besonders interessant ist die Frage nach religiösen Momenten im Wohngruppenalltag. Hier zeigt sich, dass das bei den Mitarbeiter/innen vorhandene Potential nicht ausgeschöpft wird.<sup>27</sup> Dieses könnte aber wichtig werden, um der bei den Jugendlichen wahrzunehmenden Scheu oder Sprachlosigkeit

hinsichtlich einer religiösen Deutung von Erlebnissen<sup>28</sup> konstruktiv zu begegnen. Reitze verweist hier auf das von Friedrich Schweitzer eingeforderte „Recht des Kindes auf Religion“.<sup>29</sup> Gleichzeitig ist Vorsicht geboten: Seitens der Jugendlichen finden sich bezüglich religiöser Angebote durchaus Vorbehalte, sichtbar etwa im negativen Image „religiöser Jugendarbeit“.

Denn diese erscheint vielen nicht attraktiv, weil ihnen die Angebote kaum bekannt sind oder weil sie befürchten, missioniert zu werden<sup>30</sup> – eine Beobachtung, die zeigt, dass Kirche bei Jugendlichen immer noch unter „Rekrutierungsverdacht“ steht und durchaus gut gemeinte („selbstlose“) Angebote (von Seiten der möglichen Nutzer wie von manchen Anbietern ebenfalls) als Lockmittel missverstanden werden.<sup>31</sup>

Diese Außensicht steht im deutlichen Kontrast zum durch Offenheit und Freiwilligkeit geprägten Selbstverständnis und einer entsprechenden geübten Praxis kirchlicher Jugendarbeit. Die Vorbehalte sind bei Jugendlichen im Bereich Selbst-Steigerung und Offenheit für Wandel größer als bei Jugendlichen, die dem Wertebereich Selbst-Transzendenz und Bewahrung zugeordnet werden können. Bei den positiven Erfahrungen mit religiöser Jugendarbeit ist es spiegelbildlich verkehrt, mit einer Ausnahme: Fahrten nach Taizé.<sup>32</sup> Insgesamt zeigt sich, dass eine größere Transparenz der Jugendarbeit von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften wünschenswert und die Vernetzung der verschiedenen Handlungsfelder weiter ausbaufähig ist.

Damit werden abschließend die beiden Forderungen der Verfasserin plausibel: (1) die Stärkung der religiösen Kompetenz der pädagogischen Mitarbeiter/innen im Rahmen ihrer pädagogischen Fachkompetenz und (2) die bessere Vernetzung der Heimerziehung mit Angeboten der Jugendarbeit oder der Gemeindepädagogik (Gemeindepastoral).<sup>33</sup>

Mit der letzten artikuliert Reitze eine bereits vor vierzig Jahren vom damaligen Jugendbischof Heinrich Tenhumberg formulierte Herausforderung: die Überwin-

nung „einer ‚Schrebergarten-Kultur‘ im kirchlichen Raum (jeder sein Blumenbeet und jeder sein Gartenhäuschen)“<sup>34</sup>. Auch die Bischofssynode 2018 hielt das „Unbehagen“ der Synodenväter angesichts einer „gewisse[n] Fragmentierung der kirchlichen Pastoral“ fest.<sup>35</sup> Ziel bleibt also weiterhin ein integratives Gesamtkonzept einer Jugendpastoral bzw. einer Kinder- und Jugendhilfe in kirchlicher Trägerschaft<sup>36</sup>.

## Anmerkungen:

- 1 Vgl. etwa Hennecke, Ch.: Was meint Lokale Kirchenentwicklung? Ein Werkstattbericht, in: euangel. Magazin für missionarische Pastoral 2/2013 (<https://www.euangel.de/ausgabe-2-2013/lokale-kirchenentwicklung/was-meint-lokale-kirchenentwicklung/> 09.01.2019) oder auch [www.erzbistum-koeln.de/zukunftsweg](http://www.erzbistum-koeln.de/zukunftsweg) (09.01.2019).
- 2 Vgl. Streib, H.: More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches, in: Streib, H.; Dinter, A.; Söderblom, K. (Hrsg.): Lived Religion – Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Leiden 2008, 53-67; Heelas, P.; Woodhead, L.: Spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality. Oxford 2005; vgl. auch für Nordamerika Dahill, L.E.: Spirituality. Overview, in: The Encyclopedia of Christianity, Vol. 5 (2008), 159-161.
- 3 Vgl. Office for Standards in Education (Ofsted): Spiritual, Moral, Social and Cultural Development, London 1994, bes. 8.
- 4 Vgl. Höring, P.C.: Jugend – Spiritualität – Religionsunterricht. Vergewisserungen und Hinweise zur Lehr- und Lernbarkeit von Spiritualität am Lernort Schule, in: ders. u.a. (Hrsg.): Gott verehren – Gott bezeugen in der Welt von heute. Jahrbuch der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin, Vol. 2 (2014), 71-95.
- 5 Ausgenommen bspw. Langer, M.; Verburg, W. (Hrsg.): Zum Leben führen. Handbuch religionspädagogischer Spiritualität. München 2007; Altmeyer, St. u.a. (Hrsg.): Christliche Spiritualität lehren, lernen und leben [FS Gottfried Bitter]. Göttingen 2006.
- 6 Caloun, E.; Habringer-Hagleitner, S. (Hrsg.): Spiritualitätsbildung in Theorie und Praxis. Ein Handbuch. Stuttgart 2018.
- 7 Ebd., 13f.
- 8 Ebd. 13.
- 9 Vgl. ebd., 93-105.
- 10 Vgl. Augustinus: De catechizandibus rudibus, 2,4.
- 11 Nauerth, M.; Hahn, K.; Tüllmann, M.; Kösterke, S. (Hrsg.): Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder, Stuttgart 2017.

- 12 Vgl. ebd., 11-16.  
 13 Vgl. ebd., 12, bes. Anm. 2.  
 14 Ebd.  
 15 Vgl. Lechner, M.; Gabriel A.: Religionsensible Erziehung. Impuls aus dem Forschungsprojekt „Religion in der Jugendhilfe“ (2005-2008), München 2009; Joas, H.: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Brsg. 2013.  
 16 Nauerth, M. u.a. (Hrsg.): Religionssensibilität, 15.  
 17 Vgl. ebd., 29-40.134-137.  
 18 Vgl. Luther, H.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992.  
 19 Reitze, K.: Religionsensible Pädagogik. Die Bedeutung religiöser Jugendarbeit in der Kinder- und Jugendhilfe. Stuttgart 2018.  
 20 Vgl. ebd., 11-13.  
 21 Vgl. Streib, H.; Gennerich, C.: Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher. Weinheim 2011.  
 22 Vgl. Reitze, K.: Pädagogik, 26-30.  
 23 Vgl. ebd., 82f. Auf die Mitarbeiter/innen trifft dies ebenfalls zu; vgl. ebd., 88.  
 24 Vgl. ebd., 85.  
 25 Vgl. ebd., 86.  
 26 Vgl. ebd., 108f.  
 27 Vgl. ebd., 128.  
 28 Vgl. ebd., 114.  
 29 Vgl. ebd., 180; Schweitzer, F.: Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher. Gütersloh 2000.  
 30 Vgl. Reitze, K.: Pädagogik, 131.  
 31 Erkennbar an der Aussage, dass Kirche doch nur an die Kirchensteuer kommen [vgl. Calmbach, M. u.a.: Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland. Düsseldorf 2011, 81] oder nur Mitarbeiter gewinnen wolle [vgl. Kopp, H.; Kehrer, J.; Schulze, C.: Nur mitarbeiten? Ein Plädoyer für mehr Teilnahmeangebote in der Evangelischen Jugendarbeit, in: Kopp, H. u.a. (Hrsg.): Brücken und Barrieren. Jugendliche auf dem Weg in die Evangelische Jugendarbeit. Stuttgart/Neukirchen-Vluyn 2013, 263-274].  
 32 Vgl. Reitze, K.: Pädagogik, 136.  
 33 Vgl. ebd., 170-172.179-188.  
 34 Tenhumberg, H.: Miteinander unterwegs. Bischöfliches Wort an die Mitarbeiter in der Jugend-pastoral, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, 23.  
 35 Bischofssynode. XV. Ordentliche Generalversammlung: Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufsunterscheidung. Abschlussdokument. Vatikanstadt 2018, Nr. 141.  
 36 Vgl. dazu Höring, P.C.: Begriffliche Präzisierung: Jugendseelsorge – Jugendarbeit – Jugendpastoral, in: Kaupp, A.; Höring, P.C. (Hrsg.): Handbuch Kirchliche Jugendarbeit. Freiburg i. Brsg. 2019, 18-24.

## Literaturdienst

**Liborius Olaf Lumma, Für-Bitten. Verstehen – verfassen – vortragen, Innsbruck – Wien 2018. 136 S., ISBN 978-3702236816.**

Sogenannte Fürbittbücher gibt es viele, schlechte ebenso wie gute – Letzteres auch vom Autor selbst. Sie sind in der Regel eine Sammlung von Fürbittmodellen, die sich entweder am Verlauf des liturgischen Jahres orientieren oder einen konkreten Anlass zum Ausgangspunkt wählen. Das hier zu besprechende Buch hat zwar offenbar die gleichen Adressaten, nämlich Gläubige, die Fürbitten vorbereiten oder vortragen, ist aber keines der herkömmlichen Modellbücher. Vielmehr erschließt Verf. Theorie und Theologie der Fürbitten, und das bemerkenswerterweise in Form eines Werk- und Übungsbuches. Und das ist das Besondere und Gelungene dieses Buches: Was der Leser in Händen hält, ist keine trockene Kost, sondern: Das theologische Selbstverständnis der Fürbitten, das in einer auch für Nichttheologen sehr verständlichen Sprache erschlossen wird, fließt unmittelbar in die konkrete Gestaltung von Fürbitten ein. Der Leser erhält darüber hinaus Vorschläge zu Übungen, um eine eigene Kompetenz zu entwickeln.

Die theologische Erschließung nimmt ihren Ausgang bei den großen Fürbitten der Karfreitagsliturgie und der Friedensektenie der byzantinischen Liturgie. Indem Verf. die Struktur und innere Logik dieser Gebete darlegt, legt er nicht nur das Fundament für die eigene Fürbittgestaltung, sondern erklärt zugleich das Wesen des liturgischen Betens überhaupt. Ähnliches gilt für „Schritt 12“, in dem auf biblischer Grundlage aus dem Selbstverständnis christlichen Betens generell zugleich abgeleitet wird, wie Fürbitten nicht sein sollten bzw. welche Fehler zu vermeiden sind, wie z.B. Gott überzeugen zu wollen oder die Gemeinde zu informieren.

Neben diesen theologischen Grundlagen kommen auch viele praktische Fragen zur Sprache: Wie werden die übergeordneten Gebetsanliegen in der konkreten Ausformulierung der Fürbitten konkret, ohne zu speziell zu werden? Wie kann es gelingen, die Fürbitten „für“ bestimmte Menschen, um ein Gebetsanliegen „um“ etwas Bestimmtes zu erweitern? Wie geht man mit frei formulierten Fürbitten um? Welches ist der richtige Ort zum Vortrag der Fürbitten? Ist es angemessen, Fürbitten zu singen, und wie gelingt das mit einfachen Mitteln?

Wer bereitet sinnvollerweise Fürbitten vor? Diese Fülle der Aspekte erschlägt allerdings den Leser nicht, weil Verf. gleichsam in konzentrischen Kreisen vorgeht: Er benennt klar, was seines Erachtens das Wesentliche ist und ab wann die freiwillige Vertiefung einsetzt.

Am Ende finden sich dann doch einige Fürbittmodelle, aber nicht im Sinne einer Material- oder Rezeptsammlung, sondern in Gestalt von kommentierten Beispielen. An solchen Modellen kann man exemplarisch lernen.

Liturgisch und theologisch machen Fürbitten nur Sinn, wenn sie – selbst wenn hinter ihnen nur eine kleine Vorbereitungsgruppe steht – das Gebet der Gläubigen sind und nicht zufällig verlesene Bitten, die nicht die Anliegen der Beter wiedergeben. Damit das gelingt, sollte man das „Für-Bitten“-Buch von L.O. Lumma bekannt machen und weniger Fürbittsammlungen kaufen.

*Alexander Saberschinsky*

**Burkhard Hose: seid laut! Für ein politisch engagiertes Christentum. Münsterschwarzach 2018, 144 S., 18,00 Euro, ISBN 978-3736501553.**

Muss jeder theologische Glaubenssatz eine politische Konsequenz haben? Auf den Straßen demonstrieren besorgte Bürger für die Rettung des christlichen Abendlandes und gegen die Islamisierung Deutschlands. Ihnen gegenüber stehen in der Flüchtlingshilfe engagierte Christen und Christinnen. Das Christentum ist keine Religion, die sich nur hinter heiligen Mauern an Altären abspielt. Was aber ist „christliche“ Politik? Dieser Frage fühlt der Pfarrer der Katholischen Hochschulgemeinde Würzburgs in seinem Buch „seid laut! Für ein engagiertes Christentum“ nach. Deutschlandweit wurde Burkhard Hose spätestens bekannt durch seine Kritik am sogenannten bayrischen „Kreuz-Erlass“, die er zusammen mit Jörg Alt (SJ) und Beatrice von Weizsäcker in einem offenen Brief zuspitzte und eine christliche Politik forderte, die man an christlichen Inhalten erkennen kann.

In seinem 144 Seiten umfassenden Buch entwirft Burkhard Hose keine neue politische Theologie. Sondern der Leser und die Leserin finden in sieben Kapiteln biographische Erinnerungen, Begegnungen mit engagierten Studenten und Studentinnen sowie biblische Reflexionen. Der Ankerpunkt

seines theologischen Denkens, Schreibens und Handelns ist sein Verständnis des prophetischen Auftrags der Kirche: der kritische Blick auf die Gesellschaft, der zur Solidarität mit den Armen und Schwachen führt und gnadenlos Unterdrückung und Ungerechtigkeit thematisiert. Bereits für die biblischen Propheten gab es keine Trennung von Glauben und Politik.

Erzählerisch entfaltet Burkhard Hose seinen Aufruf zur Erstarkung der prophetischen Tradition vor allem anhand von Begegnungen mit Studenten und Studentinnen seiner Hochschulgemeinde. Entgegen der allgemein angenommenen Politikverdrossenheit junger Erwachsener trifft man auf eine engagierte Generation im Aufbruch, die in ihrem Handeln – ob christlich motiviert oder nicht – in der Gesellschaft als kritische Propheten wirken. Ihnen gibt Burkhard Hose Raum, in dem er seine Hochschulgemeinde und damit ihr Erleben, was Kirche ist, als Heterotopie gestaltet. In ihren Geschichten und seiner eigenen biblischen Reflexionen verdeutlicht er, dass es im Christentum um die „radikale Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse“ geht. Die Botschaft vom Reich Gottes muss dort zu finden sein, wo auch Jesus sie gepredigt hat „auf den Straßen und nicht in den Sakristeischränken“, wie Burkhard Hose es formuliert.

In seinem Buch gibt es aus christlicher Perspektive keinen Platz für Realpolitik. Alles ist ausgerichtet auf eine „Revolution der Liebe“, die eine von Gott gewollte, durch grenzenlose Nächstenliebe geprägte Gesellschaft ermöglicht. Sein eigenes prophetisches Rufen thematisiert vor allem die sogenannte Flüchtlingskrise und die soziale Ungerechtigkeit in der Gesellschaft. Gegen ein politisches Ausbeuten des Sozialnetzes zwischen zum Beispiel Flüchtlingen und Hartz-4-Empfängern fordert er nicht nur Wohltätigkeit, sondern Solidarität und die gerechte Verteilung des Wohlstandes (siehe Lukas 16,19-31).

Die Frage, was die Merkmale christlicher Politik sind, wird durch Burkhard Hose, sein Wirken und sein Buch, wieder stärker in den Mittelpunkt gerückt. Seine Antwort ist im prophetischen Ruf der Bibel und dem Handeln Jesu verankert. Das Buch „seid laut! Für ein politisch engagiertes Christentum“ ist eine Motivation aus Dankbarkeit, die aus dem eigenen Glauben resultiert, nicht gleichgültig zu werden, sondern sich als Christ und Christin laut und deutlich auf die Seite der Benachteiligten zu stellen und sich mit ihnen und für sie politisch zu engagieren. Vielleicht eine der wichtigsten, allgemeinen Feststellungen des Buches ist eine wünschenswerte Grundlage für das poli-



tische Handeln von Christen und Christinnen: „Die christliche Botschaft ist nicht Bollwerk gegen andere Menschen!“

*Till Magnus Steiner*

**Gerhard Lohfink: Der christliche Glaube erklärt in 50 Briefen. Freiburg 2018, 272 Seiten, ISBN 978-3-451-34795-5.**

Der christliche Glaube erklärt in 50 Briefen. Schon der Titel des Buches macht deutlich, welch ambitioniertes Projekt sich der Tübinger Neutestamentler Gerhard Lohfink da vorgenommen hat. Auf annähernd 270 Seiten entfaltet er eine Einführung in den christlichen Glauben in Briefform, die biblisch orientiert und lebensnah zugleich tatsächlich ein sehr umfangreiches Spektrum unseres Glaubens abbildet. Der inhaltliche Aufbau beginnt mit der Schöpfung und orientiert sich an der Heilsgeschichte. Durch das Alte Testament und seine wesentlichen Themen führt er hin zu Christus und schließlich zur Kirche. Immer im Blick sind dabei die Lebensthemen der Menschen und die Relevanz des Glaubens bei diesen Themen. Der Aufbau ähnelt in vielem dem klassischen Katechismus. Insofern findet sich der geübte Leser schnell zurecht. Zugleich bildet das Buch für Nichtchristen eine gute Brücke um sich - einmal auf den Geschmack gekommen - in den Standardwerken umfassender einzuarbeiten.

Gerhard Lohfink schreibt an Familie Westermann - eine Familie, die es so nie gegeben hat. Der fiktive Dialog des Autors mit einer exemplarischen Familie will den Leser mitnehmen auf den Weg einer Familie, die Schritt für Schritt - motiviert durch den Wunsch der Tochter, zur Erstkommunion zu gehen - den Glauben entdeckt. Familie Westermann steht in diesem Buch archetypisch für familiäre Lebenswirklichkeiten unserer Zeit. Dieser Tatsache ist geschuldet, dass das Schicksal der Familie vom Mobbing der Tochter bis zur handfesten Ehekrise im Verlauf des Buches einiges abverlangt. Es ist und bleibt hier eben literarische Fiktion.

Die große Stärke dieses Buches ist sicher die Sprachgewandtheit seines Autors. Das Stilmittel des Briefes „verlangt, dass wir uns relativ kurz fassen, erlaubt uns aber dennoch, klare und begründete Aussagen zu machen“ (13). Gerade die Elementarisierung von Glaubensinhalten ist ja in

der heutigen Zeit notwendiger denn je. Lohfink schreibt gut verständlich in einfachen Worten. Er geht in den Dialog mit zeitgenössischer Literatur und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Dass er damit der Theologie als Wissenschaft einen guten Dienst erweist, sei nur am Rande erwähnt. In den Erklärungen der Briefe tauchen versteckt immer wieder bekannte katechetische Lehrsätze auf, die er jedoch sprachlich geschickt in den Briefkontext einzuweben versteht.

Irritierend im Lesefluss erscheint mir, dass die Fragen selber kein Bestandteil des Buches sind. Die Antwortbriefe werden jeweils mit einer Zusammenfassung der angenehmen Fragebriefe eingeleitet. Das führt dazu, dass manche Fragestellungen sehr auf die zu gebende Antwort hin konstruiert erscheinen. Am Ende gibt es eben doch den Kanon verbindlichen Glaubenswissens im Hinterkopf, der seinen Platz in diesem Buch finden will. Einer der Briefe enthält eine fast schon akademische Auseinandersetzung mit dem Berliner Althistoriker Werner Dalheim, die auf diese Weise wahrscheinlich in einem echten Briefwechsel nicht stattgefunden hätte. Unnötig erscheinen mir auch vielfältig formulierte Spitzen in Richtung des Islam. Es erschließt sich aus dem jeweiligen Kontext nicht, warum beispielsweise die literarische Formenvielfalt der Bibel in Abgrenzung zum Koran vorgestellt werden muss oder die Frage nach islamistischen Terrorakten Anlass gibt, die christliche Botschaft als explizit gewaltfreie Botschaft darzustellen.

Es ist eine große Aufgabe, den christlichen Glauben möglichst umfassend in einer dem Lesenden verständlichen Sprache vorzustellen. Dieser Aufgabe hat sich der Autor gestellt. Und er meistert sie mit Bravour. Das vorliegende Buch ergänzt die bekannten Einführungen in guter Weise. Es eignet sich hervorragend als Anregung für Glaubensgespräche.

Offen bleibt hier - wie auch in vergleichbaren Buchprojekten -, inwieweit die Antworten, die wir geben, den Realitäten menschlichen Suchen und Fragens in der heutigen Zeit noch entsprechen. Gerade weil Gerhard Lohfink die großen Fragen des Glaubens in einer menschnahen und lebendigen Sprache zu vermitteln weiß, ist es fast schade, dass er dies in einem derart konstruierten Zusammenhang dieses Briefwechsels unternimmt. Es wäre wünschenswert - vielleicht in einem neuem Buchprojekt -, Suchende von heute ihre konkreten Fragen und Themen benennen zu lassen und diesen realen Fragen dann neue Antworten Lohfinks anzubieten.

*Tobias Wiegelmann*

---

# Auf ein Wort

---

## Gebet für den Wandel in der Kirche

DU	zu suchen mit allen Sinnen
Gott	zu finden in allen Dingen;
EWIG	wund nach gerechten Wegen,
barmherzig!	froh im Erfahren des Schönen, Weiten und Freien,
Wir danken Dir	wach für das, was wirklich nötig und notwendig ist.
für Deine Leben schenkende	D U
liebende Gegenwart	Ursprung und Ziel
in allen und in allem, was ist.	DU
Öffne unsere Herzen!	unermesslich Gott
Schenke uns die Gabe, neu zu vertrauen,	DU
aufmerksam zu hören	Jesus
auf Dein Wort in den Worten der Anderen,	in allem uns Nähe
auf Dein Leben im Leben der Anderen;	DU
größer zu denken in der Enge des eigenen Tages,	Christus
behutsam und wahrhaftig zu leben im eigenen Sprechen und Wirken,	in allem uns Weite
voller Achtung für die Vielfalt des Lebens und Liebens aus Dir	DU
in allem, was lebt.	liebende
Schenke uns Mut voller Sehnen	Geisteskraft
Dich MEHR	Amen

*Markus Roentgen*

### **Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:**

Uta Raabe, Niederwallstraße 8-9, 10117 Berlin | Spiritual  
Georg Lauscher, Priesterseminar, Leonhardstraße 10, 52064  
Aachen | Univ.-Prof. Dr. Philipp Müller, Kath. Theol.- Fakultät  
Johannes Gutenberg-Universität, 55099 Mainz | QuellPunkt -  
Kath. Hochschulzentrum, Dr. Dieter Praas, Campus-Boulevard 30,  
52074 Aachen | Dr. Hedwig Lamberty, Erzbistum Köln -  
Generalvikariat, Abteilung Erwachsenenseelsorge, Marzellen-  
straße 32, 50668 Köln | Prof. Dr. Patrik C. Höring, Erzbistum  
Köln - Generalvikariat, Abteilung Jugendseelsorge, Marzellen-  
straße 32, 50668 Köln

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](mailto: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