

---

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

---

Februar 2/2021

---

73. Jahrgang

Aus dem Inhalt

---

Raimund Litz

**Bloß relativ, aber „im Vorhof des Absoluten“**

Randnotizen zum Offenbarungsgedanken

Herbert Arens

**Gemeindeleitung ausschließlich durch Priester?**

Der Aachener Bistumstag 1998 und die römische Instruktion 2020:  
ein Vergleich

Uwe Sperling

**Ich will nicht mehr**

Suizidalität und Suizidprävention im Alter

PASTORALBLATT

## Inhaltsverzeichnis

Georg Lauscher	
<b>Quelle und Höhepunkt!?</b>	34
<hr/>	
Raimund Litz	
<b>Bloß relativ, aber „im Vorhof des Absoluten“</b>	
Randnotizen zum Offenbarungsgedanken	35
<hr/>	
Herbert Arens	
<b>Gemeindeleitung ausschließlich durch Priester?</b>	
Der Aachener Bistumstag 1998 und die römische Instruktion 2020: ein Vergleich	42
<hr/>	
Fabian Brand	
<b>„Wo wohnst du?“</b>	
Impulse für eine Topologie priesterlicher Identität	45
<hr/>	
Uwe Sperling	
<b>Ich will nicht mehr</b>	
Suizidalität und Suizidprävention im Alter	49
<hr/>	
Bernhard Sill	
<b>Deus incognito</b>	
oder Vom Geschenk der Gastfreundschaft	54
<hr/>	
Leserbrief	61
<hr/>	
Rezensionen	
<b>Marius Stelzer: Diversity-Management als Dimension kirchlicher Personalentwicklung</b>	62
<hr/>	



## Liebe Leserinnen und Leser,

keine Frage: Das Christentum zählt zu den Offenbarungsreligionen. Bei Hans Waldenfels SJ habe ich einst im Studium die entsprechende fundamentaltheologische Kurzformel gelernt: „*Gott hat sich uns in Jesus Christus geoffenbart.*“ Doch wie genau ist dieser Begriff „Offenbarung“ aufzuschlüsseln, der sich biblisch so oft in das unscheinbare Sätzchen „*Und Gott sprach*“ gewandelt? Was gibt der „Sprechende“ von sich kund und was ist der Anteil des Vernehmenden bei dem, was er schließlich in Worte fasst und ausspricht, obwohl im Hintergrund das unaussprechliche („ineffabilis“) Geheimnis Gottes steht? In diesem anspruchsvollen Fragegebiet hält sich der zeitweilige Lehrstuhlverteter für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Westf. Wilhelms-Universität Münster **Dr. Raimund Litz** auf, derzeit im Lehramt an einem Berufskolleg für Deutsch und Religion tätig, und bewegt sich dabei auf den Spuren des im vorigen Jahr verstorbenen Metaphysikers Jens Halfwassen.

Der nächste Beitrag wechselt von der Fundamentaltheologie zur Pastoral und beschäftigt sich mit der aktuellen Frage der Gemeindeleitung. Hintergrundfolie für die Ausführungen von **Pfr. Dr. Herbert Arens**, Referent für liturgische Projekte im Bistum Aachen und Subsidiar in Aachen-Forst, ist ein Vergleich zwischen dem Beschluss des Aachener Bistumstages 1998 und der Instruktion der römischen Klerus-Kongregation 2020, die ausführlich bereits in der November-Ausgabe des vorigen Jahres im Pbl vorgestellt wurde (s. dort S. 323-330).

**Mag. theol. Fabian Brand**, Doktorand im Fachbereich Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, fragt nach dem angemessenen Ausbildungsort für Priester in heutiger Zeit und stellt dabei bemerkenswerte Zusammenhänge zwischen Topographie (Verortung von Ausbildung wie Lebensraum) und „Identographie“ (G. F.) priesterlicher Existenz fest.

Nicht erst Corona lässt die Gruppe der älteren Menschen, die jetzt als besonders gefährdet gelten, in den Blick kommen. Rein demographisch bilden sie einen erheblichen Teil unserer Bevölkerung und damit auch der Gemeinden, der entweder zu Hause oder aber in Betreuungs- und Pflegeeinrichtungen lebt. Ein für die Seelsorge bedeutsamer Aspekt ist dabei wenig im öffentlichen Bewusstsein: Suizidalität im Alter. Sie und die zugehörige Präventionsarbeit sind das Forschungsgebiet von **Dr. Uwe Sperling** vom Geriatriischen Zentrum Universitätsmedizin Mannheim, der damit einen Dunkelraum ausleuchtet und Handlungsoptionen benennt, die auch für die Seelsorge relevant sind.

Den Abschluss des Heftes bildet ein großer Artikel über die Gastfreundschaft. Sie ist eine christliche Tugend, deren schönste Umschreibung der Hebräerbrief gefunden hat: „*Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt!*“ (Hebr 13,2). Die Ausführungen von **Prof. em. Dr. Bernhard Sill**, bis vor Kurzem Ordinarius für Moralthologie und Sozialethik an der Katholischen Universität Eichstätt, nehmen ihren Ausgang bei einem Märchen, um dann doch wieder inmitten der Theologie als gelebter Praxis zu landen.

Gerade in Zeiten, in denen social distancing großgeschrieben wird, gilt es, die Tugend der Gastfreundschaft im Herzen warm zu halten, dass sie - wo immer es jetzt schon oder sobald es wieder möglich ist - als Zeugnis gelebten christlichen Glaubens aufblühen kann und nicht in Vergessenheit gerät.

Mit diesem Wunsch grüßt Sie herzlich in den Monat Februar, an dessen Beginn die Liturgie nach den dunkelsten Wintermonaten ein Zeichen des Lichts setzt,

Ihr 

Gunther Fleischer

---

# Impuls

---

Georg Lauscher

## Quelle und Höhepunkt!?

---

Es ist eine der am häufigsten zitierten Aussagen des Konzils: Die Eucharistiefeyer ist „*Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens*“ (LG 11). Die beiden Bilder sind weise gewählt: eine Quelle bedarf der unsichtbaren Verbindung zum Grundwasser wie auch eines Quellgrundes, in den sie fließt; ein Höhepunkt, ein Gipfel bedarf einer Basis, die ihn trägt und eines Horizontes. Die fromme (und unmögliche) Fixierung der Quelle zerstört sie! Die überhöhende Isolierung des Gipfels sabotiert ihn! Zurückbleibt eine Quelle, ein Gipfel als totes Objekt, als Fetisch.

Das Bild der Quelle kann uns an die Tiefendimension der Eucharistie erinnern: Wie eine Quelle vitalisiert sie uns vom unfassbaren Grund unseres Lebens her. Von dorthier kommuniziert Christus ständig mit uns. Ob wir es merken oder nicht. Der Gipfel als die Höhendimension der Eucharistie macht die verborgene Quelle als unser Höchstes in aller Öffentlichkeit sichtbar. „Schön und gut“, wird mancher jetzt einwenden, „Fakt ist: Vielen im Volk Gottes und sogar manchen im pastoralen Personal bedeutet die Eucharistie (fast) nichts mehr.“

Krisen – werden sie bearbeitet – dienen der Weiterentwicklung. Der plötzliche Abbruch öffentlicher Eucharistiefeyern in der Corona-Krise hat ein skandalöses Versäumnis und infolge dessen eine erschreckende Verarmung ans Licht gebracht: Als öffentliche Eucharistiefeyern nicht mehr möglich waren, durfte das Volk Gottes der Messe des

Pfarrers am Bildschirm zuschauen. Wir wissen, wie wichtig es vielen alten Menschen ist, dass sie den Gottesdienst am Fernseher mitfeiern können, zum Beispiel aus der Bischofskirche. Aber wirkten das Streaming und beliebige Abrufen unzähliger Messen nicht ehrfurchtslos und inflationär? Andersorts wurde von Bischöfen ausschließlich die *live*-Übertragung erlaubt. Nur die Predigt war später im Netz abrufbar. Das Heilige ist zu achten und zu hüten.

„Der Pfarrer“, so der CIC, „hat dafür Sorge zu tragen, dass die heiligste Eucharistie zum Mittelpunkt der pfarrlichen Gemeinschaft der Gläubigen wird... *ebenso* (Hervorhebung GL) hat er darauf bedacht zu sein, dass die Gläubigen auch in den Familien zur Verrichtung des Gebetes geführt werden.“ (528) Mir scheint, es gibt wenige Priester (und in der Pastoral Wirkenden), die das „*ebenso*“ ernstnehmen. Die in der Krise offenbar gewordene Fixierung und Isolierung der Eucharistie hat die geistliche Verarmung der Gemeinden und damit ihre vernachlässigte geistliche Förderung offenbart.

Suchende sind uns willkommen. Doch bieten wir ihnen gangbare Wege an? Wir laden sie gleichsam im Erdgeschoss des Kirchenhochhauses zur Eucharistiefeyer auf der Dachterrasse ein – und denken nicht daran, uns mit ihnen durch Räume und über Stufen dorthin vorzutasten. Das Mysterium der Eucharistie bleibt ihnen so unzugänglich. Es droht, zur „Luftnummer“ zu werden. Das Allerheiligste!

Unsere Aufgabe ist es, zunächst geistliches Leben im Volk Gottes wach zu kitzeln und wach zu halten: Wie kann ich beten? Beten Sie mit dem Ehepartner? Mal ausprobieren? Welche Form hilft Ihnen? Und alleine beten? Und mit den Kindern? Was glaube ich wirklich? Welche Konsequenzen hat das für mein Leben und Handeln? ...

# Bloß relativ, aber „im Vorhof des Absoluten“

## Randnotizen zum Offenbarungs-Gedanken

---

Nicht wenige Äußerungen bezüglich „unveränderbarer Lehren“ des (christlichen) Glaubens und der Sitten erwecken die Vermutung, dass die Überlieferung der religiösen Unterweisung nach Art eines immerwährenden Paketdienstes erfolgt sei: Die an die Menschen ergangene Offenbarung „als dem Ergehen einer göttlichen Belehrung – sowohl im Sinne des Erlassens eines Gesetzes (für Israel durch Moses) als auch im Sinne der Eröffnung einer beseligenden Lehre und Verheißung (in und durch Jesus)“<sup>1</sup> wurde in ein bruchsicheres Behältnis eingelegt, das von Generation zu Generation weitergereicht, behutsam geöffnet, in seinem Gehalt erkannt und angenommen, unverändert in das Behältnis zurückgelegt, weitergegeben und von den Nachfolgenden erneut geöffnet und bestätigt wurde und so fort ... Und nunmehr sind wir Heutigen an der Reihe, die Originalität und Reinheit der Lehre zu bewahren und unwandelbar weiterzureichen, damit unsere Nachkommen jenen Glauben ohne verändernde Beimischungen der Vorläufer übernehmen und pflegen können.

Es ist gar nicht zu bezweifeln, dass ein glaubender Mensch verbindlich von Gott und seinem Handeln in der Welt wissen kann durch die in Raum und Zeit ergangene geschichtliche Offenbarung. Sie ist die bleibende Maßgabe des solchermaßen überlieferten Glaubens. Der entscheidende Punkt unserer Betrachtung ist vielmehr, dass ihre unbedingte Glaubhaftigkeit und Wahrhaftigkeit als *Selbst*-Manifestation

des Gottes in kontingente, d.h. dem bildlich-endlichen Sprechen und Denken adäquate Aussageformen von Menschen gefasst ist. Bündig gesagt: Sofern ein Gott ist, können Menschen einen von ihm ergehenden Anspruch nur im Medium ihrer endlichen Verfassung von Sinnlichkeit und Rationalität vernehmen.

Dabei ist zunächst unerheblich, ob Offenbarung im Sinne einer Epiphanie-Erfahrung, als augenblickliche Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit; oder als Instruktion durch den göttlichen Lehrer, der die Sinnlichkeit und Vernunft des Menschen gleichermaßen übersteigende Inhalte erschließt; oder als Selbst-Mitteilung Gottes in seinem die Geschichte umgreifenden Heilshandeln, das den Menschen teilhaben lässt an der Fülle des göttlichen Lebens; oder als Zusammenhang eines viergliedrigen Sprachgeschehens von Inhalt, Selbstkundgabe, Beziehung und Anspruch begreift, in dem der Mensch ein für seine Lebensorientierung, ja sein Heil notwendiges Wissen erlangt.<sup>2</sup> Zwar liegt schon im Wortsinne von „Offenbarung“, dass sie etwas enthüllt, was dem Menschen zuvor verborgen war und das er nicht aus eigenem Vermögen sich zusprechen kann. Es ist in all diesen Modellen und Vollzügen aber als Bedingung der Möglichkeit des „Erfolgsworts“ Offenbarung jeweils ein Subjekt unterstellt, das einen Anspruch als solchen vernehmen und das um sich selbst als möglichen Adressaten dieser Enthüllung wissen können muss. Das bedingt unterschiedliche Formen des Vernehmens und Verstehens. Daraus wiederum ergeben sich notwendig unterschiedliche Akzente der Deutung und Auslegung und schließlich auch der im faktischen Leben bewährten Annahme ihrer Gehalte.

## Zweifache Relativierung

Von der Sache ergibt sich also eine zweifache „Relativierung“: a) die Selbst-Enthüllung des unendlich transzendenten

Gottes relativiert sich auf ein immanentes Medium ihrer Vermittlung (ein Wort, eine Tat, eine Person, eine Gemeinschaft ...), und b) die mediale Vermittlung relativiert sich auf das Verstehen-Können (oder auch Miss-Verstehen) derer, die das enthüllende Ereignis vernehmen.

„Relativierung“ meint hierbei nicht einen kruden Bedeutungs- oder Wahrheitsrelativismus, der unbedingte Geltungsansprüche erkenntnistheoretischer oder sittlicher Art grundsätzlich leugnet. Es ist ja in gewissen Kreisen chic geworden, mit der Parole von der „Diktatur des Relativismus“ die westliche Gegenwartskultur zu be- bzw. verurteilen. Diese Wertung betrifft aber keinesfalls das Phänomen, dass Erkennen immer bezogen (relativ) sein muss auf die persönlichen Fassungskräfte und weitere innere wie äußere Erkenntnisbedingungen eines Subjektes in seiner Lebenswelt.

Gemeint ist hier also zunächst die alltägliche Situation, in der Gesagtes, Geschriebenes, Gemaltes etc. (samt vielem damit Ungesagtem...) kommuniziert wird und in einem komplexen Gefüge von Interaktionen eine neue Wirklichkeit des Verstehens erzeugt. Grundlegend hierfür ist die Differenz zwischen Intention, Inhalt und Empfang einer bestimmten Äußerung, weil eben eine bestimmte Intention in ihrer inhaltlich-formalen Vermittlung verschieden aufgefasst und interpretiert werden und sich somit erfüllen oder auch nicht-erfüllen kann. Anschaulich gesagt: Auf dem Pult eines Dirigenten liegt eine Musik-Partitur, in der mit objektiven Notenwerten die einzelnen Stimmen, Tempo- und dynamische Anweisungen etc. verzeichnet sind. Diese müssen sich dann im Klang des Orchesters und hörbar für alle Anwesenden gewissermaßen akustisch materialisieren. Warum aber klingt ein Stück trotz der in Notenschrift niedergelegten Intention des Komponisten niemals gleich, sondern sind sogar eklatante Unterschiede in den jeweiligen Ausführungen festzustellen? Weil die klangliche Übersetzung des Notentextes in-

terpretierende und ausführende Personen verlangt, die ihrerseits von einer Intention des Verstehens geleitet sind, die im kreativen Bezug zur Objektivität der Notation einen persönlichen Ausdruck finden muss. Was aber macht eine Interpretation „wahr“ und welche entspricht am meisten der Intention des Komponisten? Und ist nicht vielmehr sehr wahrscheinlich, dass in einer Komposition, einem Buch, einem Bild noch mehr und weiteres zu erschließen ist, als ein Autor oder Musiker intendiert haben mag?

Dieser Relations-Gedanke impliziert – wie schon angedeutet – nicht nur ein Subjekt des Verstehens, sondern lässt sich zudem erweitern im Sinne einer grundlegenden und vielfältigen *Bezogenheit von Wirklichem* untereinander. So steht beispielsweise die Person, die in einer alphabetischen Aufzählung auf meinen Namen folgt, in diesem Sinne in einer formalen Relation (des Vor- bzw. Nacheinander) zu mir und umgekehrt. Auch in der Wahrnehmung etwa eines Gegenstandes auf einem Tisch steht dieser in Relation zu anderen Gegenständen, die sich auch auf dem Tisch oder im Raum befinden. Dadurch wird er überhaupt als ein bestimmter, einzelner Gegenstand (z.B. ein Trinkglas), der sich von anderen unterscheidet (etwa von der daneben stehenden Flasche) erkennbar, so dass ich auch auf ihn zeigen könnte. Als ein solcher bestimmter Gegenstand steht er grundsätzlich in Bezug zu meiner sinnlich-geistigen Wahrnehmung. Im Wahrnehmungs-Akt *identifiziere* ich nämlich diesen bestimmten Gegenstand in Relation bzw. im *Unterschied* zu anderem Wahrnehmbaren (im Raum oder in meinen Gedanken). Die Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung und Verstehen überhaupt ist das Bei-Sich-Sein des Geistes, das erlebende, fühlende, wissende Bewusstsein meiner selbst, ohne das sich kein Denken und Erleben ereignen könnte. Dieser Selbstbezug vollzieht sich schließlich in der unendlichen Beziehung auf alles Denkbare und Seiende. Und diese grundlegende einbegreifende Bezogenheit von *Allem mit Al-*

lem bildet einen Sinn von Wirklichkeit, der die Intuition einer allumfassenden Ganzheit nahelegt.<sup>3</sup>

Der erste der beiden Relativierungs-Aspekte (a) wird deutlicher durch den Hinweis auf die biblische Rede, dass Gott gesprochen habe – so in der Schöpfungserzählung der Genesis am Anfang jedes Tages oder etwa im Hebräerbrief, wonach Gott „viele Male und auf vielerlei Weise (...) einst zu den Vätern gesprochen [hat] durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn (...)“ (Hebr 1,1-2)

Aber was genau soll das heißen, dass Gott gesprochen habe? Naiv gefragt: Wie hat er sich artikuliert, hat er eine bestimmte Sprache benutzt usw.? Über diese Fragen kann man nicht leichtfertig hinwegspringen in der Annahme, deren Beantwortung werde sich in den Gewohnheiten und Sprachspielen theologischer Diskurse und kirchlicher Verkündigung gewissermaßen selbstevident einstellen. Es bedarf also einer systematischen Klärung der Frage, wer genau da wie spricht und handelt und wie der Mensch dann das Ausgesagte zu verstehen vermag. Diese Aufgabe wird umso dringlicher, wenn bedacht wird, dass Offenbarung der Prozess ist, in dem sich Gottes eigenes Wesen für die Menschen entfaltet, und dies als ein Geschehen, das den Menschen ergreifen und im Glauben verwandeln will.<sup>4</sup> „Solange wir den elementarsten Zug theologischer wie philosophischer Gotteslehre auch nur im Ansatz ernst nehmen, ‚spricht‘ Gott natürlich nicht – weil ein solcher Akt, im Literalsinn gedacht als ‚Stimme von oben‘, der Gott wesentlichen Transzendenz widerspräche. Das bedeutet: ‚Gott spricht‘ ist ein Anthropomorphismus.“<sup>5</sup>

Hans Urs von Balthasar entfaltet dieses Geschehen so, dass die göttliche Offenbarung nicht völlig unvermittelt gleichsam aus dem Himmel herabfällt, um den Menschen ein bloß von außen an sie herantretendes überweltliches Geheimwissen zu enthüllen. Die Offenbarungssprache Gottes

setzt vielmehr die Sprache der Schöpfung in den menschlichen Erfahrungen voraus. „Gott spricht im Menschen. Nicht nur das, was der Mensch redet, sondern alles, was er ist, wird Organ für Gott. Freilich, was der Mensch ist und sein kann, das offenbart sich in seiner Fülle erst dort, wo Gott ihn zu seinem Alphabet, seinem Klang- und Sinnkörper macht. Wenn Gott in seiner Freiheit sich einmal entschloß, Mensch zu werden, die Ausdrucksgestalt seines Geschöpfs zur Offenbarung seiner göttlichen Tiefe zu wählen, den Abgrund seiner Fülle auszugießen in diesen anderen Abgrund der Leere und der Bedürftigkeit, in der Schmach des Kreuzes und im Abstieg in den Scheol seine Herrlichkeit zu finden: wenn Gott sich einmal dazu entschloß, dann hat sein Wort auch von Anbeginn den Menschen, seine Existenz und Erfahrung zum Modus des Ausdrucks ausersehen. Dann hat der Mensch auch in der Offenbarung Gott zentral im Menschen. Der Vorhang der Zweitsachen zerreißt nicht, im Gegenteil: je tiefer Gott sich selber enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen hinein. Das Wort, das anfangs in einem gewissen An-sich-Sein vom Himmel her zu tönen schien, hüllt sich in das Fleisch Jesu Christi, hüllt sich in die Sakramente, in das Wort der Kirche, in das Wort der Lehrer und Theologen, in die Ritualität, die Repräsentation, die Politik und Hierarchik der Kirche. Immer ist der Mensch da und immer mehr nur er. Er ist berufen Gott zu begegnen, und er wird ihn erkennen im lebendigen Glauben, an den geheimen Berührungen in der Tiefe seiner Seele, die ihm Gottes Gegenwart und Wirken evident werden lassen.“<sup>6</sup>

Das heißt: die unendliche Transzendenz des Göttlichen enthüllt sich in besonderer Weise in der endlichen Immanenz des Geschöpflich-Menschlichen. Die Begrenztheit und Bezogenheit des Menschlichen in der Ganzheit der Wirklichkeit ist der Raum der „Sprache Gottes“. Hierin liegt dann auch die Bedingung der Möglichkeit einer glaubhaften Gott-Rede im Menschenwort der Auslegung und Verkündigung. Alles, was

den Menschen ausmacht: leiblich, geistig, kulturell, politisch, geschichtlich und personal, findet seine Resonanz im unbedingten Wort Gottes.

Dies macht also erforderlich, die unendliche Transzendenz des Göttlichen für jede Zeit in einer angemessenen Lebens- und Sprachform zu vergegenwärtigen, damit sie rechenschaftsfähig und menschlicher Suche und Einsicht eröffnet sein kann. Von dieser Hermeneutik des Offenbarungsgeschehens zu unterscheiden, aber nicht zu trennen, ist die Frage, ob eine sozusagen das endliche Denken und Sprechen übersteigende „Ur-Offenbarung“ Gottes resp. eines Absoluten verstehbar ist, in der die verschiedenen Ausdrucksformen geschichtlicher Offenbarung in ihrem Grund konvergieren und die auch unabhängig von der Akzeptanz einer konkreten geschichtlichen Offenbarung als wahrheitsfähig eingesehen werden kann. Die nachfolgenden Überlegungen stehen in Zusammenhang mit dieser weiteren Problemanzeige einer „Relativität“ der Offenbarung.

## Negative Theologie

Unter dem Frage-Titel „Warum ist die negative Theologie für monotheistische Religionen attraktiv? Überlegungen zur Platonismusrezeption in den abrahamitischen Religionen“<sup>7</sup> begründet der im Februar 2020 verstorbene Heidelberger Philosoph Jens Halfwassen seine Antwort mit dem Verweis auf die Einheit und Einzigkeit Gottes. Je klarer sich der Monotheismus darin werde, dass für das Verständnis Gottes seine Einheit grundlegend und unhintergebar sei, desto mehr bewegt er sich in die Nähe der negativen Theologie und deren Einsicht in die Absolutheit des Einen. In drei Schritten entwickelt Halfwassen seine weitere Argumentation. 1) In der monotheistischen Botschaft von der Einheit Gottes ist keimhaft eine negative Theologie angelegt, die sich durch die Rezeption der griechischen, insbesondere platonischen, Metaphysik ent-

faltet. 2) Negative Theologie spricht von der Unerkennbarkeit Gottes bzw. des Absoluten – dies aber nicht primär aufgrund der Endlichkeit und Begrenztheit menschlicher Vernunft, sondern gewissermaßen hinsichtlich der „Natur“ des Absoluten, insofern es die Bedingungen des (endlichen) Seins und Denkens transzendiert und sich einem positiven Begreifen entzieht. 3) Die Rezeption der negativen Theologie innerhalb der abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam verbindet diese in ihrem Kern und relativiert dadurch auch ihre dogmatischen Differenzen.

Zu 1) In der Fluchtlinie des mythologischen Polytheismus liegt – so Halfwassen – ein „inklusive Monotheismus“, der die Göttervielfalt zentriert in einer Götterordnung des Pantheon oder einen Hoch-Gott (wie etwa Zeus) proklamiert. Somit sei die Vielfalt göttlicher Gestalten als die Manifestation eines Ur-Gottes zu verstehen. Der „exklusive Monotheismus“ der abrahamitischen Religionen hingegen betont demgegenüber eine zweifache Unterscheidung: zum einen zwischen der wahren Religion und Verehrung des *Einen* Gottes „und den vielen falschen Religionen der vielen Götter“, und zum anderen – und womöglich folgenreicher – zwischen Gott und Welt.<sup>8</sup> Der Eine und Einzige Gott des „exklusiven Monotheismus“ ist demgemäß keine rein innerweltliche Kraft, sondern steht der Welt und dem Menschen als Schöpfer und Herr der Geschichte radikal gegenüber. Die Kernfrage monotheistischer Metaphysik, wie denn das Verhältnis zum Anderen Gottes, dem Endlichen, zu denken sei, wird als deren radikale und unübersteigbare Differenz begriffen. Diese „Überweltlichkeit“ des Einen Gottes bedingt weiter, ihn nicht gemäß einer physischen Gestalt, mithin *anthropomorph* vorzustellen. Der Sinn des Bilderverbots in Bibel und Koran liegt offensichtlich darin, einen solchen Anthropomorphismus auszuschließen. Hierin – so Halfwassen weiter – „ist dem Monotheismus ein *Zug negativer Theologie* eingeschrieben, der für ihn konstitutiv ist, weil ohne die *Negation* der Welt Gott seine



Überweltlichkeit und damit seine Gottheit verlore.“<sup>9</sup>

Zu 2) „Philosophie ist seit ihrem Anfang bei den Vorsokratikern der Versuch, das Ganze des Wirklichen oder Seienden zu begreifen, und zwar so, dass dieses Ganze von einem letzten Grund oder Ursprung her als *Einheit* in den Blick genommen wird. Den ‚Urgrund‘ des Ganzen denken schon die frühesten Philosophen als ‚das Göttliche!‘<sup>10</sup> Philosophie ist also als Denkform des Ganzen, das von einem göttlichen Ursprung her gedacht wird, eine Gestalt der Theologie. Für Halfwassen ist nun die besondere Stellung Platons in der antiken Philosophie dadurch gekennzeichnet, dass er diesen theologischen Grundzug philosophischer Reflexion erweitert und vertieft: Er denkt das Eine, den Urgrund, in seiner transzendenten Absolutheit, was näherhin bedeutet, dass von ihm alle überhaupt denkbaren Bestimmungen der endlichen und veränderlichen Wirklichkeit negiert werden müssen. Diese Verneinung bezeichnet jedoch keinen Mangel an konkreter Bestimmtheit, „sondern es geht darum, dass der absolute Grund über alles hinaus ist, was er selbst erst ermöglicht.“<sup>11</sup> Mit diesem Gedanken der Seinstranszendenz ist der Ursprung als das *absolut Eine* gedacht. Die zugrunde liegende Intuition ist folgende: *Einheit* ist die fundamentalste Bedingung für das Sein und die Denkbarkeit von überhaupt allem.<sup>12</sup> Diese Annahme ist nicht nur erkenntnis-methodisch adäquat, sondern als eine nicht zu leugnende Formbedingung unseres Denkens zu rechtfertigen. Denn: was immer auch als seiend gedacht wird, wird eben damit auch als eine Einheit gedacht, da jedweder Denkgegenstand eben *ein* solcher und damit unterscheidbar von anderen Denkgegenständen bzw. allen anderen „Weltgehalten“ usw. ist. Um also konsistent denken zu können, muss *Einheit* bereits in Anspruch genommen sein. Nicht nur die Faktizität von Etwas setzt Einheit voraus, sondern auch seine washeitliche Bestimmtheit. Denn auch diese ist nur als eine einheitliche (d.h. hier ebenfalls von

anderen unterscheidbare) zu denken und zu erkennen. Weil und insofern Einheit der Grund alles überhaupt Seienden und Denkbaren ist, ist auch das Nicht-Eine, das Viele, letztlich durch das Eine bedingt. Denn das Viele, in Anbetracht seiner Denkbarkeit für ein Subjekt, wird gedacht als geeinte Vielheit unterscheidbarer Elemente, die eben als solche durch die Einheit bedingt ist und diese notwendig voraussetzt. Das Eine steht also zu nichts in einem Gegensatz, weil schließlich auch das Nicht-Eine, das Viele, das Andere etc. nur aus seinem gründenden Bezug auf das Eine denkbar ist.

Wie ist dies für unsere Frage zu interpretieren? Das Eine übersteigt selbst die von ihm allererst ermöglichte Alternative von Sein und Nicht-Sein als der „*übergegen-sätzliche* Einheitsgrund“.<sup>13</sup> Die solchermaßen absolut gedachte Transzendenz des Einen bedingt, dass von ihm angemessen nur in Form der Negation gesprochen werden kann, und eine negative Theologie jene Sprach- und Denkform ist, die der Fülle des Göttlichen gerecht wird, das durch keinen Gedanken erfasst und durch keinen Begriff zur Darstellung kommen kann.

Zu 3) Was aber folgt daraus für die affirmativen Aussagen über Gott, von denen die heiligen Schriften der Juden, Christen und Muslime förmlich überquellen? Sie erzählen von Gottes Stimme, seinem Rücken, seinen Augen, seinem Arm, seinem Angesicht. Es wird davon gesprochen, dass Gott etwas sieht oder sagt, umhergeht, überlegt, entscheidet, sogar Emotionen werden ihm zugeschrieben, dass er nämlich zornig oder barmherzig sei, er wird lokalisiert im Himmel, auf Bergen, in einem brennenden Dornenbusch oder in einer Wolke und Feuersäule, die seine Präsenz vor dem Volk Israel anzeigt usw. In der Bibel wird überwiegend anthropomorph und gewissermaßen verdinglichend von Gott gesprochen. Vor dem Hintergrund des Gedankens von der absoluten Transzendenz des Einen Göttlichen sind diese Redeweisen der Offenbarungsschriften geradezu blasphemisch.

## Zweistufige Platonismus-Rezeption

Was sich angesichts solch verwirrender anthropomorpher Vorstellungsweisen seitens der abrahamitischen Religionen vollzieht, ist – so Halfwassen – eine zweistufige Platonismus-Rezeption.<sup>14</sup> Die erste, fundamentale, Stufe besteht darin, dass die abrahamitischen Religionen darauf angewiesen waren, die griechische Einheits- und Transzendenz-Metaphysik in ihren Denkraum aufzunehmen, um überhaupt ihren eigenen Gottesbegriff theologisch angemessen ausdrücken zu können. Dadurch wurde es auch möglich, die beirrende anthropomorphistische Redeweise der Heiligen Schriften so auszulegen, dass das grundlegende Bilder- und Wortverbot nicht faktisch eliminiert wird. Man muss also die biblischen Erzählungen nicht als erfundene Phantastereien abtun, sofern sie als „uneigentliche Rede“ zu verstehen sind, die durch eine allegorisch-symbolische Deutung eine vertiefende Lesart und Sinngebung erfahren. Hierin ist historisch-systematisch die subjektorientierte Verstehensarbeit an (heiligen) Texten begründet. Und erst, so Halfwassen weiter, diese metaphorisch-symbolische Hermeneutik und Umdeutung der vermenschlichenden Rede über Gott in den heiligen Schriften der abrahamitischen Religionen macht diese zentralen Offenbarungstexte überhaupt vereinbar mit dem Gedanken der Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes und bringt sie damit in Entsprechung zu einem philosophisch begründungsfähigen Monotheismus.

Die Folge dieser Rezeptionsstufe bedeutet, so Halfwassen wörtlich, „eine gewaltige Relativierung der Autorität der Offenbarungsschriften. Gleichwohl war und ist sie der Preis, den die abrahamitischen Religionen zahlen mussten und müssen, um sich vor der Absurdität zu bewahren, einerseits die Einheit Gottes zu verkünden, von Gott dann aber genauso sinnlich und leibhaftig zu reden wie die Polytheisten. (...) Erst dadurch aber werden seine nicht-anthropomorphen Attribute – die Allmacht und die Allgüte, die Ewigkeit und

die Gerechtigkeit, die Seinsfülle und die Geistigkeit Gottes – überhaupt denkbar. Versteht man unter Fundamentalismus das Beharren auf der wortwörtlichen Wahrheit von Offenbarungstexten, dann ist der Fundamentalismus ein religionsgeschichtliches Dekadenz- und Regressionsphänomen, das die Grundlagen des Monotheismus untergräbt, weil er die Re-Mythisierung des Gottesbegriffs betreibt.“<sup>15</sup>

## Negative Theologie und Mystik

Eröffnet diese erste Stufe die Möglichkeit der Relativierung und (Um-)Deutung der Offenbarungstexte im Sinne einer Bekräftigung der Einheit und Einzigkeit Gottes, so geht die zweite Stufe der Platonismusrezeption noch radikaler darüber hinaus. Steht nämlich mit dem Gedanken der absoluten Einheit Gottes nicht auch die Frage im Raum, ob diese Einheit womöglich wie eine der weiteren Eigenschaften und Attribute Gottes (Allmacht, Ewigkeit, Geistigkeit, Wahrheit etc.) gedacht werden kann und somit „bloß“ ein weiteres gedanklich-sprachliches Element der affirmativen Theologie sei? Im Horizont begrifflicher Rede lässt sich Einheit ja ohne weiteres in Beziehung und Differenz setzen zu weiteren Bestimmungen wie Unterschiedenheit, Vielheit etc., und damit wäre der gedankliche Kern der Transzendenz der Einheit mit Zusatzbestimmungen verschränkt, die seine Absolutheit aufheben.

Um dieser Konsequenz zu entgehen, musste darum, so Halfwassen, für jüdische, christliche und islamische Platoniker der Gedanke naheliegen, jene *absolute Einheit* (als Negation aller konkret-endlichen Bestimmungen und Prädikate), „nicht als Attribut Gottes zu denken, sondern als *Gottes reines Wesen*. Das bedeutet, dass auch die metaphysischen Attribute Gottes (wie Allwissenheit, Gerechtigkeit, Ewigkeit) von der reinen Gottheit noch einmal unterschieden werden müssen. Sie werden dadurch aber nicht unwahr. Nur betreffen sie nicht die reine Gottheit in ihrer Transzendenz, sondern ihre Beziehung

zur Welt, die in Wahrheit die Beziehung der Welt zu Gott ist. Das bedeutet zugleich, dass sich das übergöttliche Eine auch der Subjekt-Objekt-Dualität entzieht, in der wir alle gegenständliche Realität erfassen. Das Eine ist nur noch erreichbar in einer Ekstase des Geistes, in der dieser transzendierend aus sich selbst heraustritt, um mit dem Absoluten eins zu werden. So mündet die negative Theologie in Mystik.“<sup>16</sup> Ohne dieses wesentliche Moment der Immanenz, der Gegenwart des Göttlichen im Leiblich-Geistigen ist das uns unverfüglich zugesprochene Offenbarungsereignis kaum denkbar. Der Gott der Lehre und Verkündigung im Medium der Offenbarung zeigt uns darin sozusagen seine uns zugewandte Seite, die sprachlich, bildlich, geistig-leiblich vernehmbar ist. Er ist gleichwohl nicht die reine Gottheit selbst.

Wenn es stimmt, dass diese beiden Stufen der Platonismusrezeption das Judentum, das Christentum und den Islam derart verbinden, dass darin auch der ihnen eigene und gemeinsame exklusive Monotheismus aufgehoben ist zugunsten der Überordnung der negativen Theologie des absolut Einen über alle affirmative Theologie, dann „rückt alle affirmative Theologie in den ‚Vorhof‘ des Absoluten – und damit ebenso alle dogmatischen Differenzen der drei abrahamitischen Religionen und ihrer verschiedenen Konfessionen.“<sup>17</sup> Es wäre nun ganz und gar ein Missverständnis zu glauben, dass alle Religionen in ihrer Lehre und Verkündigung einstimmig sind, und es bedeutet auch nicht, dass alle in ihrem Gehalt und ihrer Verbindlichkeit für das religiöse Leben gleich wahr sind. Aber in allen religiösen Erscheinungsformen, zumal den Hochreligionen, offenbaren sich dem glaubenden Menschen Zugänge zum Einen, die der kreativen Fülle seiner Erscheinungsweisen entsprechen.

## Anmerkungen:

<sup>1</sup> Dieter Henrich, Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tü-

bingen-Jena (1790-1794). Erster Band, 866f. Vgl. auch für das Folgende das Kapitel Erste Bilanz: Philosophische Grundlegung und Perspektiven für den Begriff der Offenbarung, ebd. 846-883.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu die lexikalischen Überblicke: LThK<sup>3</sup>, Bd. 7, Sp. 983-995; RGG<sup>4</sup>, Sp. 461-485.

<sup>3</sup> „Ohne Anklang eines Ganzen tönt das Einzelne nicht.“ Botho Strauß, Niemand anderes. München 2019, 152.

<sup>4</sup> Vgl. Dieter Henrich, Grundlegung aus dem Ich, aaO., 848f.

<sup>5</sup> Klaus Müller, Predigt als Resonanzgeschehen. Kleine Skizze zu einer Philosophie der Verkündigung. in: Lebendige Seelsorge, 67. Jahrgang 2/2016, 79-86, hier 79.

<sup>6</sup> Hans Urs von Balthasar, Gott redet im Menschen, in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, 73-99, hier 90f. (Hervorhebung RL).

<sup>7</sup> Jens Halfwassen, Warum ist die negative Theologie für monotheistische Religionen attraktiv? Überlegungen zur Platonismusrezeption in den abrahamitischen Religionen, in: Aegyptiaca. Journal of the History of Reception of Ancient Egypt 3 (2018), 85-98. Vgl. auch die gekürzte Version: „Warum ist die negative Theologie für monotheistische Religionen attraktiv?“, in: Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrbuch 2017. Heidelberg 2018, 38-41 (Erstabbdruck in der FAZ vom 15.03.2017 unter dem Titel „Platonischer Schiedsspruch im Monotheismusstreit“).

<sup>8</sup> Vgl. hierzu ebd., 86f.

<sup>9</sup> Ebd. 87.

<sup>10</sup> Jens Halfwassen, „Warum ist die negative Theologie für monotheistische Religionen attraktiv?“, aaO., 39 (Hervorhebung RL).

<sup>11</sup> Ebd. 40.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Jens Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus. München 2004, 32ff.

<sup>13</sup> Jens Halfwassen, Warum ist die negative Theologie für monotheistische Religionen attraktiv? Überlegungen zur Platonismusrezeption in den abrahamitischen Religionen, aaO., 90.

<sup>14</sup> Vgl. zum Folgenden ebd. 92-96.

<sup>15</sup> Ebd. 93 (Hervorhebung RL).

<sup>16</sup> Jens Halfwassen, „Warum ist die negative Theologie für monotheistische Religionen attraktiv?“, aaO., 41 (Hervorhebung RL).

<sup>17</sup> Jens Halfwassen, Warum ist die negative Theologie für monotheistische Religionen attraktiv? Überlegungen zur Platonismusrezeption in den abrahamitischen Religionen, aaO., 96.

# Gemeindeleitung ausschließlich durch Priester?

Der Aachener Bistumstag 1998 und die römische Instruktion 2020: ein Vergleich

Im Folgenden wird versucht, den Beschluss des Aachener Bistumstages 1998 *Gemeindeleitung in Gemeinschaft*<sup>1</sup> und die Instruktion der römischen Klerus-Kongregation 2020 *Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche* in einigen Kernpunkten miteinander zu vergleichen.

Beide Texte berufen sich auf die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere auf die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Beide Papiere weisen auf die veränderten Bedingungen des Gemeindelebens in unserer Zeit hin. Der Aachener Beschluss konzentriert sich strikt auf das unter den aktuellen gesellschaftlichen und gemeindlichen Bedingungen zu reflektierende Thema der Gemeindeleitung, während die Vatikanischen Ausführungen diese Thematik zusätzlich in den Kontext einer neuen missionarischen Pastoral stellen. Für die grundlegenden Fragen nach einer heute angemessenen Gemeindeleitung ergibt aber auch diese Spezifikation keinen Dissens.

Mit Bezug auf das Vaticanum II hat der Aachener Beschluss das ekklesiologische Merkmal des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen durch Taufe und Firmung herausgestellt. Dieses *Sacerdotium commune* lässt alle Gläubigen an der Sendung der Kirche teilhaben und unterstreicht die Bedeutung der vielen unterschiedlichen Charismen für das Leben von Kirche/Gemeinde. Andererseits erfordert die Vielfalt

der Charismen und Aufgaben den Dienst an der Einheit von Kirche/Gemeinde. Dieser geistliche und pastorale Dienst obliegt dem ordinierten, d.h. dem sakramentalen, Weiheamt des Bischofs bzw. des Priesters und ist konstitutiv für Kirche/Gemeinde.

## Instruktion: Gemeindeleitung ist ausschließlich priesterlicher Dienst

Die Instruktion, die sich ausschließlich mit der territorialen Pastoral beschäftigt, unterscheidet bei den die Kirche/Gemeinde bildenden Gläubigen ebenso die Ordinierten (Bischof, Priester, Diakone) und die Getauften-Gefirmten (Laien, Gottgeweihte). Diesen Gruppen werden je unterschiedliche Charismen und Aufgaben/Dienste zugeordnet. *Ausschließlich* dem Amt des Bischofs und, in Kooperation mit ihm, dem Amt des Priesters, obliegt der Hirtendienst, d.h. der pastorale Leitungsdienst. Weiheamt und Hirtendienst sind wesentlich miteinander verknüpft und wie selbstverständlich (zölibatären) Männern vorbehalten. Auch dem Diakon steht kraft seiner Weihe keine Vollmacht zur Gemeindeleitung zu. *Die Diakone, die Gottgeweihten und die Laien haben davon unterschiedene Charismen*. Hervorzuheben ist, dass dem Diakonat nicht nur einseitig „soziale“ bzw. karitative Dienste zugewiesen werden, sondern ebenso damit verbundene Aufgaben in der Verkündigung und in der Liturgie. Die Gottgeweihten sollen nicht in erster Linie auf ihr *Tun* hin betrachtet und gewürdigt werden, sondern auf ihr *Sein* (der Gotthingab). Die Sendung der Laien besteht in der Umwandlung der verschiedenen weltlichen Bereiche im Sinne des Evangeliums; ihr Dienst ist vom Weltcharakter bestimmt. Erst das Zusammenspiel der unterschiedlichen Dienste und Befugnisse macht die Pastoral aus.

Aus dieser Zuordnung der Dienste folgt für die Gemeindeleitung und -pastoral:

- Das Amt des Pfarrers kann nicht einer aus Klerikern und Laien bestehenden

Gruppe übertragen werden. Die Bezeichnungen *Leitungsteam* ist zu vermeiden.

- Der Pfarrer vertritt die Pfarrei bei allen Rechtsgeschäften.
- Beständige pfarrliche Beauftragungen zu originären Laiendiensten (als Lektoren und Akolythen) dürfen nicht den Unterschied zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum verwischen oder zu unrechtmäßigen Titeln führen.
- Der Vermögensverwaltungsrat (Kirchenvorstand) ist ein *Beratungsgremium*, dessen Mitglieder Fachleute in finanziellen und rechtlichen Fragen sein sollen.
- Der (empfohlene) Pastoralrat der Pfarrer (Pfarrgemeinderat, Pfarreirat) stellt ebenfalls ein *Beratungsgremium* dar und sollte nicht Team genannt werden. Ziel dieses Rates ist *nicht in erster Linie die kirchliche Organisation, sondern der missionarische Traum, alle zu erreichen*. Der Rat bringt die Meinungen der Gläubigen zum Ausdruck, kann aber aus sich keine Beschlüsse fassen.

## **Bistumstag: Laien haben teil an der Gemeindeleitung**

Der Beschluss des Aachener Bistumstages weicht von der Konzeption der Instruktion in manchen Punkten sehr deutlich ab. Eine markante Differenz besteht zum Verständnis der Verantwortung der Laien in Kirche/Gemeinde. Während die Instruktion die den Laien eigene Verantwortung in ihrem Zeugnis in der Welt sieht, schreibt der Bistumstagsbeschluss den Laien auch Mitverantwortung im kirchlichen/gemeindlichen Bereich zu. *Alle Glieder einer Gemeinde tragen unvertretbare Verantwortung - über den eigenen persönlichen, beruflichen und zivilen Bereich hinaus - für das Leben der Gemeinde. Jeder ist aufgerufen, nach den eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten (Charismen) Verantwortung wahrzunehmen und das gemeinsame Leben mitzutragen und mitzugestalten (Partizipation)*. Teilhabe an der Sendung von Kirche/Gemeinde bedeutet danach nicht

nur, wohlwollend beachtet und gehört zu werden, sondern auch aktive Beteiligung bei Entscheidungen.

Dazu weitere Erläuterungen des Bistumstagspapiers:

*Gängiges Modell der Gemeindeleitung war und ist vielfach noch ein monarchisches mit der Letztentscheidung des Priesters/Pfarrers. Dieses Modell wird aber den heutigen Verhältnissen nicht mehr gerecht, weil*

*\*die erforderlichen Kompetenzen und Tätigkeiten nicht mehr von einer Person allein erbracht werden können;*

*\*die Menschen in den Gemeinden ihrer Kompetenz gemäß mehr in Entscheidungsprozesse einbezogen werden wollen (und können);*

*\*weitere hauptberufliche pastorale Dienste (Diakone, Gemeinde- und Pastoralreferenten/innen) und ehrenamtlich tätige Gemeindeglieder verantwortlich am Gemeindeaufbau mitwirken.*

## **Veränderte Gestalt der Gemeindeleitung**

*Deshalb ist es geboten, die Frage nach der Gemeindeleitung neu zu stellen ... Diese Klärung führt zu einem Verständnis, das die je im gemeinsamen Priestertum und im ordinierten priesterlichen Dienst begründete Verantwortung zusammenführt.*

Aus diesen Überlegungen heraus hat der Bistumstagsbeschluss gefolgert, die Gemeindeleitung sollte durch ein Pastoralteam ausgeübt werden, das einen Leiter/eine Leiterin hat, der/die die Teamentwicklung und die durch das Team wahrzunehmenden pastoralen Aufgaben im Blick hat. Zu einem solchen Team sollten die Personen gehören, denen wichtige gemeindliche Aufgaben anvertraut sind, auf jeden Fall der vom Bischof bestellte Pfarrer. Dieser müsse aber nicht zwangsläufig die Leitung des Teams übernehmen.

Auf die Wiedergabe von Details zur Arbeit des Pastoralteams, die der Beschluss hinzugefügt hat, sei hier verzichtet. Mit Blick auf die römische Instruktion ergibt sich jedoch der Dissens in der Frage der priesterlichen Leitungsvollmacht und im Verständnis einer verantwortlichen pastoralen Mitarbeit von Laien (und Diakonen). Die Instruktion lässt mit der scharfen Trennung von Weihedienst (= Leitung) und dem Laiendienst (Weltdienst) nur in Ausnahmen eine Übertragung von Teilaufgaben des amtlichen Dienstes auf Laien zu wie etwa die Feier eines Wortgottesdienstes an Sonntagen und gebotenen Feiertagen, die Spendung der Taufe, die Feier der Beerdigung, die Übernahme der Predigt (jedoch nicht in einer Eucharistiefeier) oder die Delegation zur Eheschließungsassistenz, wo Priester und Diakone fehlen. Diese (rechtliche) Konstruktion erlaubt es immerhin, bestimmte wichtige kirchliche Vollzüge auch dort stattfinden zu lassen, wo sie eigentlich vom Grundkonzept der Dienste her nicht möglich wären.

Demgegenüber hat der Aachener Bistumstag eine originäre Teilhabe von Laien an der Gemeindeleitung für sachlich geboten gehalten. Die Gegenüberstellung (Rom – Aachen) führt jedoch zu der Frage, ob nicht die kirchliche Leitung(svollmacht) näherhin zu differenzieren wäre.<sup>2</sup> Diese Frage wird in der Instruktion nicht berührt, sondern als definitiv geklärt vorausgesetzt. Muss Gemeindeleitung immer die letzte und alleinige Verantwortung für alle Entscheidungen des vielfältigen Gemeindelebens beinhalten? Ist der Gemeindeleiter nicht vielmehr angewiesen auf Wissen, Erfahrungen und Verantwortung kompetenterer Gemeindeglieder oder Sachverständiger?

## **Ausblick auf die Weiterentwicklung**

Die Frage konzentriert sich letztlich auf den Punkt: Welche Entscheidungen soll oder muss der Gemeindeleiter treffen?

Damit ist eine Besinnung auf das Wesen des priesterlichen Dienstes gefordert. Überlegungen in dieser Richtung stellt die Instruktion mit ihren Ausführungsbestimmungen allerdings nicht an. Wenn der priesterliche Dienst wesentlich ein pastoraler und spiritueller Dienst ist, geht es darum, dass er den Glauben der Gemeinde stärkt, also für die Botschaft des Evangeliums (in der Verkündigung, in der Liturgie und in der täglichen Praxis) eintritt und für den Zusammenhalt der Gemeinschaft (dynamische Einheit im Glauben) sorgt. Auf diesem Hintergrund lassen sich viele einzelne Tätigkeiten und Verantwortlichkeiten aus dem unmittelbaren Leitungsbereich des Pfarrers ausgliedern und anderen geeigneten Personen übertragen.

Ein solcher Prozess würde im Übrigen die Frage der pastoralen Macht tangieren und vorantreiben, und zwar so, dass die Macht auf mehrere Schultern verteilt wäre. Dabei mag ein Blick auf Jesus und seinen Umgang mit Macht helfen. Jesus hat keine institutionell gesicherte Macht in Anspruch genommen. Dennoch war und ist er das machtvolle Zeichen für das Leben von Gott, das sich im Grunde nicht verwalten, wohl aber bezeugen lässt. Diese Bezeugung ist der eigentlich priesterliche (Leitungs-) Dienst auch in unserer Zeit und nicht die Ausübung von institutionellen Befugnissen.

Die auch in der Kirche notwendige Institution hat dem Geist zu dienen und nicht umgekehrt. Selbstverständlich müsste der Pfarrer als bestellter Geistlicher der Gemeinde, um nicht zu sagen als Spiritual, zu allen die Gemeinde betreffenden Entscheidungen unbedingt als „Stimme des Evangeliums“ gehört werden. Das muss aber nicht bedeuten, den anderen Diensten, insbesondere den gemeindlichen Gremien, deren Verantwortung und Entscheidung abzunehmen. So ergäbe sich eine neue Dynamik des Gemeindelebens aus der Spannung zwischen den Polen Geistliches Amt einerseits und dem Subjekt Gemeinde, die



ihr Leben letztlich selbst bestimmt. Erst in diesem Zusammenspiel wäre die Gemeinde in vollem Sinne christliche Gemeinschaft. Das Entstehen für das Evangelium wäre das Merkmal des priesterlichen Dienstes und eine solche Gemeindeleitung für eine Gemeinde absolut notwendig.

Heutzutage bemerken wir, dass wir uns in einem Entwicklungsprozess befinden, für den die beiden angeführten Dokumente wie zwei Wegmarken stehen, mit denen sich die einzuschlagende Richtung ergibt.

Abschließend bleibt enttäuscht zu bemerken, dass die Instruktion sich wenig beeindruckt von den z.T. desaströsen Folgen des Priestermangels zeigt, die auch mit den dargebotenen Empfehlungen und juristischen Möglichkeiten nicht geheilt werden können. Im Gegenteil, der Erosionsprozess schreitet voran. Andersherum: Wir dürfen und sollten die Chancen ergreifen, die uns das Evangelium bietet und die Zeichen der Zeit nahelegen.

### Anmerkungen:

- 1 Text in: Überblick, Plattform der Rätearbeit im Bistum Aachen, 1/99-01-03.1999. Das Dokument wurde in der Gemeinsamen Tagung der Räte im Bistum Aachen am 28.11.1998 beraten und übereinstimmend als wichtige Grundlage für die Entwicklung im Bistum Aachen gesehen.
- 2 Der Kirchliche Anzeiger des Bistums Aachen (KA 69(1999)78) zitiert Bischof Dr. H. Mussinghoff dazu wie folgt: Die „Gemeindeleitung in Gemeinschaft“, wie sie in der Dokumentation dargestellt ist, ist eine Perspektive für unsere Gemeinden und „Gemeinschaften von Gemeinden.“ Sie lässt „Weggemeinschaft“ noch mehr Wirklichkeit werden, ist Ausdruck eines neuen Stils des Miteinander in unserer Kirche und ermöglicht mehr Partizipation ... „Gemeinsam mit Ihnen möchte ich den Weg zu einer „Gemeindeleitung in Gemeinschaft“ gehen, im Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes in unserer Zeit und in der Hoffnung, damit „die Wege des Herrn zu bereiten“ zu den Herzen der Menschen (vgl. Mk 1,3). Der Herr möge uns auf diesem Weg begleiten.“

Fabian Brand

## „Wo wohnst du?“

Impulse für eine Topologie priesterlicher Identität

Im letzten Jahr ist wieder einmal die Frage nach der Priesterausbildung in das Zentrum der episkopalen Beratungen gerückt. Dabei steht vor allem eine brisante Ortsfrage im Vordergrund: nämlich die Diskussion um die künftigen Standorte einer Priesterausbildung, die aufgrund schwindender Seminaristenzahlen in einigen wenigen Zentren gebündelt werden soll. Es war nicht wirklich überraschend, dass der Vorschlag des Ständigen Rates der DBK nicht überall Begeisterungstürme erweckte, ist damit doch zugleich auch die Frage nach der weiteren Existenzberichterung der noch zahlreichen theologischen Fakultäten angerissen. Dass diese allerdings nicht nur mit der Priesterausbildung gekoppelt sein sollte, steht dabei freilich auf einem anderen Blatt.

Doch neben der Standortfrage rückt im Zuge dieser Diskussion noch eine zweite Ortsfrage in den Fokus, die zwar nicht offen ausgesprochen wurde, die aber hintergründig präsent war: Es handelt sich um die Frage nach dem angemessenen Ort der Priesterausbildung. Diese topologische Bestimmung zielt auf das Modell des „tridentinischen“ Priesterseminars<sup>1</sup>, das nach wie vor den unangefochtenen Rahmen für die Ausbildung des Priesteramtskandidaten bildet. Die Wo-Frage der Priesterausbildung zielt aber nicht auf ein bestimmtes Gebäude und die Diskussion um seine Nutzung bei schwindender Bewohnerzahl. Die Topologie der Priesterausbildung rückt einen ganz anderen Diskurs ins Zentrum: Welche Konsequenzen gehen mit dieser Verortung für die Identität von Priestern einher? Wie lässt sich die priesterliche Identität mithilfe einer Topologie bestimmen und welche Gefahren bzw. Chancen sind damit verbunden?

## 1. Abgesondert von den Menschen ...

Die Frage nach dem Ausbildungsort lenkt den Blick auf den Ort des Priesters inmitten einer Gemeinde und damit wiederum zunächst auf bestimmte Gebäude: Der klassische Ort des Priesters ist das Pfarrhaus, der Bischof residiert in einem Bischofpalais, die Alumnus wohnen im Priesterseminar und der Papst besitzt seine Gemächer im Apostolischen Palast am Rand des Petersplatzes. Was alleine durch diesen ersten Angang deutlich wird, markiert etwas sehr grundlegendes des Konzeptes priesterlicher Identität: Die aufgeführten Orte sind mit einer gewissen Ausgeschlossenheit verbunden; sie unterscheiden sich vom normalen Lebensumfeld nicht nur durch ihre architektonische Bauweise, sondern auch durch bestimmte Handlungsweisen, die an diesen Orten erzwungen werden. Am Pfarrhaus wird man immer noch etwas ehrfürchtiger läuten, als an jedem anderen Hausstand; die weiten Gänge von so manchem Priesterseminar verstärken die eigene Demut und verdeutlichen so das Ziel vergangener Jahrhunderte, sich klein zu fühlen gegenüber dem allmächtigen und großen Gott.

Damit verbunden ist noch ein zweiter Gedanke: Es geht nicht nur um die Ausschließung aus dem gewöhnlichen Lebensumfeld, sondern gar um eine Absonderung. Im Rückgriff auf das Bild Christi, des Hohepriesters, wie ihn Hebr 7,26 zeichnet, wird hiermit eine besondere kultische Reinheit reproduziert, die jenes Bild, dass der Hohepriester „abgesondert von den Sündern lebt“, augenfällig zum Ausdruck bringt. Ob Pfarrhaus, Bischofpalais oder Priesterseminar: die Orte, die von (angehenden) Priestern belebt werden, vermitteln zwangsläufig auch einen zentralen Bestandteil priesterlicher Identität, der sich aus der Annahme der Ausschließung und Absonderung und damit einer besonderen Stellung gegenüber den anderen Getauften speist.

In der Priesterausbildung, die nach wie vor am Konzept des „tridentinischen“ Seminars festhält, erhalten ebendiese Gedanken ein

sehr starkes Fundament. Dass diese Tendenzen nicht einmal ansatzweise aufgegeben werden, macht nachdrücklich die neue Ratio Fundamentalis aus dem Jahr 2016 deutlich, die festhält: „Es muss sorgfältig vermieden werden, dass ein Seminarist oder eine kleine Gruppe von Seminaristen ständig in einer privaten Unterkunft wohnen [...]“ (Nr. 188). Das Priesterseminar wird somit als der originäre und einzige der Priesterausbildung angemessene Ort angesehen. Wenngleich die Ratio relativierend ausdrücklich hinzufügt, „dass das Seminar nicht zuerst ein Gebäude, sondern eine Ausbildungsgemeinschaft ist“ (Nr. 188). Diese Einsicht beschreibt das Priesterseminar als einen relationalen Raum, der von der Ausbildungsgemeinschaft und dem entsprechenden Lehrkörper produziert wird. Damit überschreitet die neue Ratio Fundamentalis den bisherigen Gedanken, der das Priesterseminar als bloßen Containerraum für die Ausbildung der Alumnus beschreibt. Mehr als ein kurzes Aufflackern ist das allerdings auch nicht, hält die Ratio diese relationale Raumproduktion doch erstens nicht durch, da sie doch immer wieder auf das Priesterseminar als Gebäude rekurriert, und zweitens bleibt die Gruppe der Produzenten dieses Raumes dann doch wieder nur auf die Seminargemeinschaft beschränkt. Ein wirkliches Aufbrechen dieser Tendenzen gelingt der neuen Ratio zumindest nicht.

Damit bleibt auch die Priesterausbildung letztendlich in einem überkommenen Konzept verhaftet, welches die priesterliche Identität von seinem Ort inmitten des Presbyteriums her bestimmt. So schreibt auch das „Direktorium für Dienst und Leben der Priester“: „Das Presbyterium ist der privilegierte Ort, wo der Priester die entsprechenden Mittel zur Ausbildung und Formung, zur Heiligung und Evangelisation finden können müsste und wo er Hilfe erfahren sollte, um besonders heute empfundene menschliche Grenzen und Schwächen zu überwinden“ (Nr. 36). Die Wo-Identität des Priesters, die sich topologisch über eine exklusive Gruppe (das Presbyterium) bzw. einen definierten Raum (das Priesterseminar) bestimmen lässt, ist damit vor allem durch die Gedanken der



Ausschließung von den anderen, nämlich allen Getauften, her konturiert.

## 2. ... oder inmitten der menschlichen Lebensräume

Folgt man der Grammatik des Zweiten Vaticanum, dann stellt sich eine prekäre Überlegung ein: Die Dokumente des Konzils sind vor allem von einer Überwindung von Ausschließungen geprägt, sie reproduzieren nicht die Absonderung der Kirche als *societas perfecta* außerhalb von allem, was das menschliche Leben angeht. Besonders die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* schlägt einen anderen Weg ein, der die Kirche inmitten der menschlichen Lebenswelt verortet und der sie nötigt, nicht getrennt von den Menschen zu leben, sondern den menschlichen Lebensraum mit allem, mit dem er belegt ist, zu teilen.

Das aber bleibt nicht ohne Folgen für die Priesterausbildung: Wenn die Kirche ihren Ort an der Seite der Armen und Bedrängten aller Art hat und bis in tiefsten Abgründe den Lebensraum der Menschen teilt, dann erhält auch die priesterliche Identität einen neuen topologischen Fixpunkt. Priesterliche Identität bestimmt sich dann nicht mehr vom Gedanken der Ausgrenzung her, sie wird auch herausgelöst aus der Menge derer, die mit Konsekrationsgewalt ausgestattet das Amt des *sacerdos* ausüben. Die Identität des Priesters ist wesentlich von den Getauften her bestimmt, zum Dienst für die er das Sakrament des Ordo empfangen hat. Einem allzu verengten sacerdotalen Verständnis des priesterlichen Amtes wird dadurch der Boden entzogen; die Wo-Identität des Priesters bestimmt sich nicht mehr vom Altar her, sondern vom Lebensraum der Menschen. Der Priester ist dann nicht in erster Linie ein Kultbeamter, der sich durch eine kultisch begründete abgesonderte Lebensweise auszeichnet, er ist vielmehr zum Dienst an den Menschen geweiht, zur Begegnung mit den Armen, Kranken und Notleidenden, zum solidari-

schen Mitgehen mit den Bedrängten aller Art. Er ist ein „christlicher Zeitgenosse“<sup>2</sup>, ein Jünger Christi, der an den Freuden und Schmerzen der Menschen teilnimmt, der um die Erwartungen und Rätsel des Lebens weiß, der mit den Mitmenschen in den Ängsten des Todes leidet (vgl. AG 12).

Es ist die ureigene Aufgabe des Priesters, „hellhörig zu sein für die Menschen von heute, seine Sprache auf seiner Wellenlänge einzufangen, die Botschaft des Evangeliums zu übersetzen und zu transportieren, damit sie bei den Menschen Gehör findet und auch für sie die neue, umstürzende Botschaft sei“<sup>3</sup>. Das aber kann nur gelingen, wenn Priester und Menschen nicht zwei voneinander unterschiedene Räume beleben, sondern wenn es ein und derselbe Lebensraum ist, den sich beide miteinander teilen. Die Kirche muss „mit diesen Menschen leben, nicht einfach *neben* ihnen oder ihnen *gegenüber*, sondern *mit* ihnen. Man bedenke, was es heißt, nicht neben jemandem zu leben, sondern mit ihm und für ihn. Und dann frage man sich, ob es nicht in unserer modernen Gesellschaft, wo die Kirche überall ihre jahrhundertealten Zeremonien feiert, Gruppen von Menschen gibt, mit denen die Kirche nicht wirklich mitlebt, obwohl sie danebensteht.“<sup>4</sup> Die Ortsbestimmung, die GS der Kirche ins Stammbuch geschrieben hat, greift diesen Gedanken auf: Die Kirche erfüllt ihre Sendung nicht *neben* den Lebensräumen der Menschen, sondern *in* ihnen. Es geht um eine engste Verbundenheit mit den Menschen (vgl. GS 1) und nicht um „die Gegenüberstellung von Kirche und Staat als zweier konkurrierender Gesellschaften“<sup>5</sup>. Diese Dichotomie will das Konzil gerade überwinden.

## 3. Priester sein im Lebensraum der Menschen

Ein bisschen Aufsehen in der katholischen Welt hat es schon erregt, als Papst Franziskus kurz nach seiner Wahl verkündete, er werde nicht die päpstliche Wohnung im Apostolischen Palast beziehen, sondern

weiterhin in seinem Appartement im Gästehaus Santa Marta wohnen bleiben. Er müsse unter den Menschen sein, um nicht zu vereinsamen, rechtfertigte der Papst diesen ungewöhnlichen Schritt. Und eigentlich orientiert sich Franziskus damit nur an Jesus selbst: Als die ersten Jünger kommen und Jesus fragen „Meister, wo wohnst du?“, da lädt er sie ein, zu kommen und zu schauen (vgl. Joh 1,38f). Die Jünger werden nicht in die jesuanische Wohnung eingeladen, die Reise mit ihrem Meister geht mitten hinein in das Leben der Menschen, das mit so vielen Problemen und Sorgen behaftet ist. Dort wohnt Jesus – mitten im Lebensraum der Menschen.

Wenn es um das Wo geht, von dem her sich die priesterliche Identität bestimmt und ausbildet, dann kann es nicht darum gehen, diese Verortung in einem abgesonderten Bereich vorzunehmen. Wenn Priester „Hirten mit dem Geruch der Schafe“<sup>6</sup> sein sollen, wie es Papst Franziskus prägnant formuliert, dann gibt es für sie nur einen Ort, an dem der Priester wirklich hingehört: jenen Raum, der durch das Zusammenleben der Menschen, deren Leben auf vielfältige Weise angefragt ist, produziert wird. An diesem Ort kann sich eine priesterliche Identität einstellen, die Ausschließungen überwindet und Absonderung durch Inklusion relativiert. Diesen Lebensraum zu teilen bis hinein in die dunkelsten und unwirtlichsten Ecken, das ist der Dienst, zu dem der Priester geweiht und gesendet ist.

Es geht dabei auch um eine neue priesterliche Lebenskultur, die es zu entdecken gilt. Priesterlicher Dienst darf nicht nur funktional bestimmt sein, ganz in dem Sinne, der Priester wäre ein bloßer Kultbeamter, der zur Verwaltung der Sakramente bestellt ist. Vielmehr muss es darum gehen, die Existenz des Priesters an sich wertzuschätzen, ihn als jenen „christlichen Zeitgenossen“ zu begreifen, der in seiner Person bereits etwas von jener Botschaft verwirklicht, die zu verkündigen er gesandt ist. Im Teilen des Lebensraumes der Menschen kann jenes Gottesreich schon hier und heute zu

wachsen beginnen, dessen Vollendung für die Zukunft noch aussteht. Das Leben Jesu ist hierbei Vorbild und Maßstab: Wie Jesus unter den Menschen Wohnung nimmt und von ihren Sorgen und Ängsten ausgehend das Evangelium verkündet, so sollen es auch die Jünger Christi heute tun. Im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe mahnt das Konzil, die Jünger Christi sollen die christliche Lehre „auf eine Weise vortragen, die den Erfordernissen der Zeit angepasst ist, das heißt, die den Schwierigkeiten und Fragen, von denen die Menschen so sehr bedrängt und geängstigt werden, entspricht. [...] Bei ihrer Verkündigung sollen sie die mütterliche Sorge der Kirche um alle Menschen, seien sie gläubig oder ungläubig, unter Beweis stellen und sich mit besonderer Sorge der Armen und Schwachen annehmen; ihnen die Frohbotschaft zu verkünden, hat der Herr sie gesandt“ (CD 13). Um diesen Auftrag zu verwirklichen, muss man aber die Sorgen und Nöte der Menschen kennen, mehr noch: Man muss bereit sein, das Leben der Menschen ganz und gar zu teilen, auch (und besonders dann), wenn dieses Leben auf dem Spiel steht.

Die Einladung Jesu an die Jünger, den Lebensraum der Menschen kennenzulernen und ihm das Evangelium zu verkünden, gilt auch den Jüngern Christi heute. Eine solche Lebensweise lernen kann man nicht an einem Ort, der von jenem Lebensraum ausgegrenzt ist. Solches Lernen ist ein praktischer Vorgang, ein wirkliches Hineingehen, Anschauen und Anteilnehmen. Eine Priesterausbildung, die sich allein auf das klassische „tridentinische“ Seminar beschränkt, kann diese Dimension nicht erreichen. Hier wird vielmehr bloß eine Ausschließung reproduziert, die dem Gedanken der Bewahrung einer kultischen Reinheit Vorschub leistet. „Christliche Zeitgenossenschaft“ kann man in einem solch sterilen Raum nicht lernen. Freilich: Es ist ein gutes Stück Arbeit, die Priesterausbildung vom Ort des Priesterseminars zum Teilen des Lebensraumes der Menschen hin zu verschieben. Hier wird man vieles in die Eigenverantwortung

der Alumnen übergeben müssen, was zuvor durch die Reproduktion der Struktur des Priesterseminars abgesichert war. Doch angesichts der Erschütterungen durch sexualisierte Gewalt in der Kirche und der damit verbundenen Aushandlung eines Macht-Ohnmacht-Gefälles bleibt die Frage drängend: Ist es nicht an der Zeit, priesterliche Identität nicht mehr von einem ausgeschlossenen Ort her zu bestimmen, sondern sie vom Lebensraum der Menschen her angehen zu lassen? Jüngerschaft kann man nicht in der Theorie lernen. Wer wissen will, wo Jesus wohnt, der muss schon einen prekären Ortswechsel vollziehen: weg von den exklusiven Orten, die mit zahlreichen prekären Ausschließungen belegt sind, und mitten hinein in den Lebensraum der Menschen. Das bleibt ein Wagnis, auch und besonders für die Priesterausbildung. Aber nur dort lassen sich die Spuren des lebendigen Gottes wirklich finden.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Vgl. Hubert Jedin, Die Bedeutung des Tridentinischen Dekretes über die Priesterseminare für das Leben der Kirche, in: ThGl 54 (1964), 181-198.
- <sup>2</sup> Vgl. Christian Bauer, Christliche Zeitgenossenschaft. Pastoraltheologie in den Abenteuern der späten Moderne, in: International Journal of Practical Theology (2016), 1-22.
- <sup>3</sup> Leo Suenens, Eröffnungsrede. Einige aktuelle theologische Aufgaben, in: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. Zürich u.a. 1971, 30-40, hier: 38.
- <sup>4</sup> Yves Congar, Das Apostolat, in: Ders., Priester und Laien. Im Dienst am Evangelium. Freiburg i.B. 1965, 9-18, hier: 13.
- <sup>5</sup> Marie-Dominique Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: Guilherme Barauna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils. Salzburg 1967, 226-247, hier: 227.
- <sup>6</sup> Predigt von Papst Franziskus in der Chrisam-Messe am Gründonnerstag, 28. März 2013 < [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130328\\_messa-crismale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html), abgerufen am 10. Juli 2020>.

Uwe Sperling

# Ich will nicht mehr

## Suizidalität und Suizidprävention im Alter<sup>1</sup>

Wer in der Pastoral oder in der Pflege mit alten Menschen arbeitet, bekommt es hautnah zu spüren: In der nachberuflichen Zeit muss der alternde Mensch neue Rollen und Aufgaben suchen, was einerseits als späte Freiheit erlebt und genutzt wird<sup>2</sup>, andererseits aber auch eine Aufgabe darstellt, die nicht immer befriedigend gelöst wird. Insgesamt geht es den gegenwärtig alten Menschen gesundheitlich und finanziell so gut wie nie zuvor, dennoch charakterisierte der Berliner Gerontologe Baltes das Alter als „Hoffnung mit Trauerflor“<sup>3</sup>. Weit verbreitet ist mittlerweile die durchaus kritisch zu hinterfragende Unterscheidung eines dritten und vierten Lebensalters, wobei dem dritten Lebensalter die aktivere Phase des Alters ohne wesentliche gesundheitliche Einschränkungen zugeordnet wird, dem vierten Lebensalter jedoch die Zeit, in der körperliche Beschwerden stärker in den Vordergrund treten. In einer von den Möglichkeiten der modernen Medizin und (technischen) Unterstützungsmöglichkeiten geprägten Welt wird es dem Menschen in einem bisher ungekannten Ausmaß möglich, auch die Umstände seines Sterbens zu beeinflussen. Selbstbestimmung im Sterben wird zu einer Aufgabe, mit der sich der einzelne in einem Spannungsfeld zwischen „Freiheit, Verantwortung und Überforderung“ konfrontiert sieht.<sup>4</sup> Die Gesellschaft beginnt gerade erst zu lernen, sich die im Alter gewonnene Lebenszeit zu erschließen und mit ihren Schwierigkeiten gut umzugehen. Mancher Mensch kommt in seinem Alter freilich an den Punkt, an dem er nicht mehr leben will.

## Suizid und Suizidalität – Zahlen und Begriffe

Im weltweiten und europäischen Vergleich liegt die Suizidrate in Deutschland mit 11,3 Suiziden auf 100 000 Personen (Männer 17,4, Frauen 5,4) auf einem mittleren Niveau. Höher ist die Rate in Ländern wie Russland, Litauen, Ungarn oder Finnland, niedriger ist sie beispielsweise in Malta, Griechenland, Portugal oder Spanien.

Im Jahr 2018 haben sich in Deutschland 9396 Menschen das Leben genommen. 4.416 (47%) von ihnen waren 60 Jahre alt oder älter, wesentlich mehr als man aufgrund ihres Bevölkerungsanteils von gut 28 % erwarten würde. Männer sind mit etwas mehr als 75 % aller Suizide stärker vertreten als Frauen; auf der anderen Seite war beinahe jede zweite Frau, die einen Suizid durchgeführt hat, 60 Jahre oder älter. Ab dem 75. Lebensjahr steigt die Suizidrate auffallend stark an: bei den 85 und mehr Jahre alten Männern auf das Vierfache, bei den gleichaltrigen Frauen fast auf das Dreifache des Durchschnitts. Schwieriger ist es, die Zahl der Suizidversuche zu erfassen bzw. abzuschätzen. Man kann davon ausgehen, dass sie etwa zehnmal höher ist als die der durchgeführten Suizide.

Als Suizidhandlung wird seit Stengel<sup>5</sup> jeder Akt freiwilliger Selbsterstörung bezeichnet, bei welchem die betreffende Person nicht sicher ist zu überleben. Suizid ist demzufolge eine Suizidhandlung mit unmittelbar oder mittelbar tödlichem Ausgang. Suizidalität ist demgegenüber ein weiter gefasster Begriff, der nach Haenel & Pöldinger<sup>6</sup> neben manifesten Suizidhandlungen auch Suizidgedanken und Suizidankündigungen sowie sog. Suizidäquivalente einschließt. Während ein Teil der Suizidologen aktive und passive Suizidalität deutlich voneinander abgrenzt, sprechen andere von einem Kontinuum der Suizidalität, das von dem Gefühl, dass das Leben nicht (mehr) lebenswert sei, bis hin zum vollendeten Suizid reicht. Wolfersdorf<sup>7</sup> rechnet der Suizidalität alle Denk- und Verhaltensweisen von Menschen oder Gruppen

von Menschen zu, die in Gedanken, durch aktives Handeln oder durch Handelnlassen bzw. Unterlassen den eigenen Tod anstreben oder als möglichen Ausgang in Kauf nehmen. Diese Sichtweise halte ich gerade für den Zugang zur Suizidalität im Alter für besonders hilfreich, da sie die von älteren Menschen geäußerten Todeswünsche in keiner Weise bagatellisiert und sie in ihrer Ernsthaftigkeit würdigt.

### Was fördert das Risiko für Suizidalität im Alter?

Allgemeine Risikofaktoren für Suizidalität im Alter sind die Höhe des Lebensalters und die Zugehörigkeit zum männlichen Geschlecht. Aus der Biografie kommen Erkrankungen und kritische Lebensereignisse als Risikofaktoren hinzu sowie bestimmte Züge der Persönlichkeit. In der Lebensphase des (hohen) Alters können weitere Faktoren hinzutreten, welche das Risiko für Suizidalität verstärken. In etwa 90 % der Fälle liegt eine psychische Erkrankung vor: besonders Depressionen, aber auch Suchterkrankungen und Persönlichkeitsstörungen. Akute und chronische körperliche Erkrankungen, vor allem wenn sie mit Schmerzen oder der Angst vor Schmerzen verbunden sind, finden sich bei suizidalen alten Menschen häufiger als in der übrigen Bevölkerung. Psychosoziale Krisen und Konflikte können eine Person über einen längeren Zeitraum belasten oder akut zum Auslöser einer suizidalen Krise werden. Weitere Risikofaktoren sind eine isolierte Lebensweise und das Leiden unter dem Verlust sozialer Kontakte. Der Verlust eines Angehörigen oder besonders nahestehenden Menschen durch Suizid, der zurückliegende Versuch, sich das eigene Leben zu nehmen, aber auch die leichtere Verfügbarkeit eines Suizidmittels erhöhen das Risiko für Suizid. Ein weiterer, stärker bei der betreffenden Person angesiedelter Faktor ist schließlich in suizidfördernden eigenen Wertvorstellungen und fehlenden sinnstiftenden Sichtweisen des Alterns zu finden. Nicht

zuletzt sind Risikofaktoren zu nennen, die ihren Ursprung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit haben, mit der das Individuum im Austausch steht. Welche Rollen können und sollen ältere Menschen in einer Gesellschaft des langen Lebens einnehmen? Ein gesellschaftliches Klima, in dem das Alter vorwiegend unter dem Begriff der Alterslast verhandelt wird, würde auf Dauer sicherlich zu einem Anwachsen der Suizidalität im Alter beitragen.

Da sich Risikofaktoren immer auf eine bestimmte Gruppe von Menschen beziehen, kann man mit ihnen Suizidgedanken oder Suizidhandlungen nicht im Einzelfall erklären. Dennoch stellen sie eine wertvolle Hilfe dar, wenn es darum geht, die multifaktorielle Bedingtheit der Suizidalität aufzuschlüsseln. Zusammen mit einem Blick auf mögliche Schutzfaktoren können Ansatzpunkte für die Suizidprävention gewonnen werden.

## **Schutzfaktoren in Bezug auf die Suizidalität im Alter**

Schutzfaktoren tragen dazu bei, dass ältere Menschen in objektiv vergleichbarer Situation nicht suizidal werden. Unter dem Begriff der Resilienz forscht man danach, was die Widerstandsfähigkeit, außergewöhnlichen Belastungen standzuhalten, fördert. Im Alter versteht man darunter nicht nur die Fähigkeit, nach erlittenem Trauma ein positives Selbstwertgefühl zu bewahren, sondern vor allem auch die Fähigkeit, trotz aller Verluste eine möglichst normale Funktionsfähigkeit aufrechtzuerhalten und unvermeidbare Funktionseinschränkungen zu verarbeiten.<sup>8</sup> Als weitere Schutzfaktoren in Bezug auf Suizidalität im Alter sind das Kohärenzgefühl, ein sinnstiftender Wertehorizont einschließlich der Berücksichtigung spiritueller Bedürfnisse, soziale Einbindung und die damit verbundene emotionale Unterstützung sowie eine ausreichende Anpassungsbereitschaft an sich verändernde Lebensumstände anzusprechen. Letztere hat ihr wesentliches

Fundament darin, frühzeitig die Risiken und Chancen des Älterwerdens zu antizipieren, sich eine gewandelte Einstellung zum Alter in der Ambivalenz von Autonomie und Abhängigkeit zu erarbeiten und bei Bedarf Beratung und Vorsorge in Anspruch zu nehmen, was einer großen Zahl älterer Menschen immer noch schwerer fällt als jüngeren. Solche Schutzfaktoren greifen jedoch in der suizidalen Krise oft nicht mehr, sondern sie kommen überwiegend in deren Vorfeld zum Tragen. Dementsprechend früh sind darauf beruhende Präventionsmaßnahmen anzusetzen. Generell gilt: Die Chancen für Suizidprävention liegen in erster Linie im Vorfeld der suizidalen Krise, das Eingreifen in der Krise und die Krisenintervention bleiben jedoch notwendig und sinnvoll.

## **Suizidales Erleben und Verhalten im Alter**

Mit dem höheren Lebensalter allein kann man die Suizidalität alter Menschen nicht erklären. Hinzu treten Ereignisse, Veränderungen und Verluste, die das Leben belasten. Sie werden individuell höchst unterschiedlich erlebt und verarbeitet. Im ungünstigsten Fall kann es zur suizidalen Krise kommen.

Was geht beispielsweise in einer 84-jährigen Dame vor sich, die sozial anerkannt und eingebunden lebt und während ihres Krankenhausaufenthalts den einzigen Wunsch äußert, tot zu sein? Es sind nicht nur die anhaltenden krampfartigen Schmerzen, sondern es sind die massiven Einschnitte in ihre bisherige Lebensführung, das veränderte Körperbild und die erlebte Hilflosigkeit, die ihr zu schaffen machen.<sup>9</sup>

Die Auseinandersetzung eines Mannes mit seiner im Alter auftretenden Angewiesenheit auf fremde Hilfe beschreibt Teising<sup>10</sup> unter dem Stichwort der narzisstischen Kränkung. Nach einem Leben, in dem er sich aus der Abhängigkeit von seiner Mutter gelöst und über die Jahre des Erwachsenenalters seine eigene Unabhängigkeit

behauptet hat, wird diese nun im Alter durch drohende oder eingetretene Pflegebedürftigkeit eingeschränkt oder unmöglich gemacht.

Ausgehend vom Fallbeispiel des Krankenhaussuizids eines 88-Jährigen weist Lindner<sup>11</sup> auf die Bedeutung von Trennungs- und Verlusterfahrungen hin, die bereits in Kindheit und Jugend, aber auch im Alter gemacht wurden. Suizidale unterscheiden sich demnach von Nicht-Suizidalen, die das gleiche Schicksal erleben, durch spezifische Muster, mit denen sie die Verlusterfahrungen und Konflikte verarbeiten.

Den Ärger über die für ihn unerträgliche Situation aufgrund der schweren Beeinträchtigungen durch seine Krebserkrankung und Diabetesfolgen und zugleich den Wunsch nach nahezu paradiesischem Frieden brachte ein 77-jähriger Patient bei einem Klinikaufenthalt zum Ausdruck: Unvermittelt sprach er davon, wie ihm die ganze Situation zum Hals heraushängt, äußerte sehr konkrete Suizidgedanken und schloss den wohl nicht erfüllbaren Wunsch nach einem Häuschen im Freien mit etwas Rasen und Tieren an.<sup>12</sup>

Vielfach begegnet man Äußerungen der Hoffnungslosigkeit und dem Wunsch, so, wie es jetzt ist, nicht mehr länger leben zu müssen. Die verbreitete Vorstellung, dass der Suizid im Alter in der Regel als freiverantwortlicher Bilanzsuizid zu verstehen sei, kann nicht bestätigt werden. Ähnliches muss wohl auch in Bezug auf ein Verständnis der Suizidalität im Alter als Ausdruck einer positiv konnotierten Lebensattithe gesagt werden. Wohl haben ältere Menschen mir gesagt, dass sie ein gutes Leben hatten und es jetzt genug sei, aber sie alle wiesen zugleich darauf hin, dass es vor allem die aktuellen Lebensumstände sind und die fehlende Aussicht auf ähnlich gute Erfahrungen wie früher, die in ihnen den Wunsch weckten, das Leben zu beenden.

Auch bei Menschen, die nach Suizidassistenz fragen, gibt es diese Ambivalenz, was intensiver untersucht werden muss.

## **Suizidalität im Alter wahrnehmen, darauf eingehen, Auswege suchen**

Entscheidend für die Suizidprävention bei älteren Menschen ist, dass an die Möglichkeit der Suizidalität gedacht wird und dass sie im konkreten Fall wahrgenommen wird. Äußerungen, die eine Lebensmüdigkeit, Suizidgedanken, absichten oder -pläne thematisieren, sind ernst zu nehmen und nicht als scheinbar altersentsprechende Äußerungen hinzunehmen. Es besteht Gesprächsbedarf, insbesondere auch dann, wenn Einschränkungen und Belastungen vorliegen, die auf physische, psychische oder soziale Veränderungen und Probleme zurückgehen, oder wenn Nahrung und Medikamente nicht mehr ausreichend genommen werden. Ein weiterer Indikator können unbestimmte Gefühle der Angst oder Bedrohung sein, die die betreffende Person in ihrem Gegenüber auslöst. Zwei verbreitete Fehlannahmen besagen, dass Menschen, die davon sprechen, sich nicht umbringen und dass man den älteren Menschen erst auf den Gedanken bringen würde, sich das Leben zu nehmen, wenn man mit ihm über Suizid spricht. Beide Fehlannahmen tragen dazu bei, dass Gesprächsmöglichkeiten ungenutzt bleiben. 60 % der älteren Menschen, die später einen Suizid begingen, hatten im Monat zuvor ihren Hausarzt aufgesucht, freilich oftmals ohne sich ihm zu offenbaren; aber nicht nur Hausärzte, sondern auch Pflegekräfte, Seelsorger/innen und jeder, der älteren Menschen begegnet, kann hier plötzlich gefordert sein.

Schnelle Antworten und Lösungen, die es ohnehin meist nicht gibt, sind nicht gefragt. Wichtig ist es, älteren Menschen in dieser Situation Beziehung anzubieten, zuzuhören und konkret nachzufragen. Das kann zu einer emotionalen Entlastung beitragen und eine tragfähige Grundlage für das Gespräch schaffen. In einem zweiten Schritt stellt sich dann die Frage, welche Hilfen und Maßnahmen in Anspruch genommen werden sollen.

Bei unmittelbarer Lebensgefahr steht die Sicherung des Lebens an erster Stelle. Eine



Ausnahmesituation mag allenfalls dann bestehen, wenn den Hinzukommenden die eindeutige freie Willensentscheidung des betreffenden Menschen sicher bekannt ist; ein höchstgerichtliches Urteil darüber gibt es in Deutschland bisher jedoch nicht.

Im Vorfeld einer möglichen suizidalen Krise gibt es vielfache Ansatzpunkte für die Prävention. Dazu gehören beispielsweise die angemessene Diagnostik und Behandlung somatischer und psychischer Erkrankungen und ihrer funktionellen Folgen sowie die Verringerung weiterer Risikofaktoren und Ursachen auf individueller Ebene. Dies setzt voraus, dass ein Beratungs- und Unterstützungsbedarf rechtzeitig erkannt und erfüllt wird. Daran aber mangelt es bis heute. Das liegt einerseits an den älteren Menschen selbst, die solche Angebote selten in Anspruch nehmen und oftmals keine Hilfe mehr erwarten. Es liegt aber auch an den Anbietern möglicher Hilfe, die häufig stärker auf jüngere Menschen orientiert sind, Hilfsmöglichkeiten für Ältere zu wenig kennen und den Zugang für Ältere oft nicht niedrigschwellig genug halten.

Stellvertretend für die mittlerweile wachsende Zahl von Angeboten, die auch für ältere Menschen in Deutschland bereitstehen, seien die Telefonseelsorge, die Deutsche Gesellschaft für Suizidprävention (DGS) und das Nationale Suizidpräventionsprogramm (NaSPro), die vielerorts etablierten Gruppen des Bündnisses gegen Depression, psychiatrische Kliniken, örtliche Beratungsangebote, die Beratungsangebote des Arbeitskreises Leben (AKL) oder die bundesweit agierende Selbsthilfegruppe Angehörige um Suizid (AGUS) genannt.

Ein weiteres für die Prävention wichtiges Feld erschließt sich im Zusammenhang mit dem Thema der Vorbereitung und Umstellung auf die mit zunehmendem Alter zu erwartenden Veränderungen. Viele davon sind absehbar: Eine antizipatorische Auseinandersetzung und ein aktiver Umgang damit können dazu beitragen, auch unter neuen Gegebenheiten möglichst selbstbestimmt zu leben; dies kann auch das Einverständnis in Unveränderliches ein-

schließen. Rechtzeitige Planung und Entscheidungen können helfen, die Dinge, die einem wichtig sind, so zu regeln, dass sie einem nicht später als Belastung über den Kopf wachsen. Netzwerke zu stärken und sinnstiftende Aktivitäten, die möglicherweise auch bei eingeschränkter körperlicher Leistungsfähigkeit fortgeführt werden können, zu pflegen, sind weitere Maßnahmen einer – auch suizidpräventiv – wirksamen Vorsorge für das Alter.

Nicht zuletzt ist Suizidprävention die Aufgabe der ganzen Gesellschaft. Sie umfasst die Aufklärung und Wissensvermittlung zu Fragen der Suizidalität und Prävention im Alter, aber auch die proaktive Bearbeitung und Lösung der mit dem gesellschaftlichen Wandel verbundenen Fragen wie beispielsweise der Rollen alter Menschen in der Gesellschaft oder der Qualität, Organisation und Finanzierung von Pflege am Lebensende, worüber sich viele Menschen bereits in jüngeren Jahren ängstigen. Wir sind noch weit davon entfernt, das Notwendige zu tun.

## Anmerkungen:

- 1 Gekürzte und aktualisierte Fassung des Kapitels: Sperling, U., „Ich will nicht mehr“ Suizidalität und Suizidprävention im Alter. In: Schrage, B & Bromkamp, P. (Hrsg.). *Altenheimseelsorge à la carte! Die Bewohner\*innen haben die Wahl*. St. Ottilien 2020, 110-122.  
Weitere, im Folgenden nicht ausdrücklich genannte Literatur zum Thema:  
Erlemeier, N., *Suizidalität und Suizidprävention im höheren Lebensalter*. Stuttgart 2011.  
Fuchsberger, L., *Altwerden ist nichts für Feiglinge*. Gütersloh 2010.  
Schneider, B.; Sperling, U.; Wedler, H. für die Arbeitsgruppe Alte Menschen im Nationalen Suizidpräventionsprogramm NaSPro, *Suizidprävention im Alter. Folien und Erläuterungen zur Aus-, Fort- und Weiterbildung*. Frankfurt 2011.  
Sperling, U.; Thüler, C.; Burkhardt, H.; Gladisch, R. (2009). Äußerungen eines Todesverlangens – Suizidalität in einer geriatrischen Population, in: *Suizidprophylaxe* 36/1, 29-35.

- 2 Vgl. Rosenmayr, L., *Die späte Freiheit*. Berlin 1983.
- 3 Vgl. Baltes, P., Lebenslänge contra Lebensqualität – von der Menschenwürde im hohen Alter. Hoffnung mit Trauerflor. NZZ 4.11.2016. <https://www.nzz.ch/articleECHIW-1.73267> (Abruf 4.6.2017)
- 4 Rüeegger, H. & Kunz, R., *Über selbstbestimmtes Sterben. Zwischen Freiheit, Verantwortung und Überforderung*. Zürich 2020.
- 5 Stengel, E. (1972). Definition and classification of suicidal acts, in: Annual Conference for the International Association for Suicide Prevention (Mexico 1972), 19–31.
- 6 Haenel, T., Pöldinger, W., Erkennung und Beurteilung von Suizidalität. In: K. P. Kisker et al. (Hrsg.), *Psychiatrie der Gegenwart*, Bd. 3. Krisenintervention, Suizid, Konsiliarpsychiatrie Berlin 1986. 107–132.
- 7 Wolfersdorf, M., Suizidalität – Begriffsbestimmungen, Formen, Diagnostik. In: M. Wolfersdorf, T. Bronisch, H. Wedler, *Suizidalität: Verstehen – Vorbeugen – Behandeln*. Regensburg 2008, 11–43.
- 8 Vgl. Staudinger, U. M., & Greve, W. (Hrsg.) (1997). Das Selbst im Lebenslauf – Sozialpsychologische und entwicklungspsychologische Perspektiven, in: *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 28, 1–157.
- 9 Sperling, U. (2012), Alt, krank und am liebsten tot: Was gibt es da zu sprechen, in: *Suizidprophylaxe* 39/4, 147–152, hier: 149.
- 10 Teising, M. (2009), Narzissmus und Suizidalität im Alter, in: *Suizidprophylaxe* 36/1, 39–42.
- 11 Lindner, R., Suizidalität und Suizidprävention im Alte. In: J. Lindner und M. Peters (Hrsg.). *Psychosoziale Gesundheit im Alter. Neue Herausforderungen für die Prävention und Psychosomatische Rehabilitation*. Bad Harzburg 2012, 208–217.
- 12 Vgl. Sperling, Alt, 150.

Bernhard Sill

# Deus incognito

oder

Vom Geschenk der Gastfreundschaft

Wer damit beginnt, die Wirklichkeit der Gastfreundschaft zu bedenken und zu beschreiben, weiß schon bald, dass sich das gar nicht tun lässt, ohne jene uralten und zugleich urjungen Geschichten nachzuzählen, die bekrunden, was den Menschen Gastfreundschaft bedeutet hat und wie sie sie gedeutet haben.

Ur-Kunde von der Gastfreundschaft kommt gewiss aus der Welt der Märchen. Diese ursprünglich von Generation zu Generation mündlich überlieferten Geschichten haben ihre eigene Wahrheit, „Ohrenlichter“ sagen die östlichen Völker Sibiriens zu den Märchen, die sie sich in ihren Reihen erzählen. Und wenn Märchen etwas sind, dann doch wohl Lichter, die denen, die ihnen ihr Ohr leihen und ein offenes Ohr für sie haben, etwas zu sagen haben, das ihr Dasein erhellt.

„Kinder brauchen Märchen“ lautet der Titel eines Buches des bekannten Kinderpsychologen *Bruno Bettelheim* (1903–1990)<sup>1</sup>. Daneben, nicht dagegen lässt sich mit Recht sagen: Menschen brauchen Märchen, und das aus dem Grund, dass diese ihnen eben als „Ohrenlichter“ dienen. Und ohne Zweifel ist die Botschaft der Märchen gerade da eine brauchbare, wo sie das Ihre dazu tun, die Bewandnis, die es mit der Gastfreundschaft hat, näherhin zu belichten.

## Vom *Kairós* der Gastfreundschaft

Wenn es nach den Geschichten geht, die uns etwas von den Folgen und Erfolgen gewährter Gastfreundschaft wissen lassen, dann verhält es sich Mal um Mal doch so: Wer das Wenige, das er noch besitzt, mit



seinem Gast zu teilen weiß, es herzugeben und herzuschenken vermag, der darf sich bald seinerseits beschenkt erfahren; ihm wird Dank, Lohn, Glück und Segen zuteil – und das in reichem Maße.

Wie in nahezu allen Geschichten gibt es auch bei jenen Geschichten, die von Gastfreundschaft handeln, eine „Moral von der Geschicht“, und die ist eindeutig an der Stelle zu suchen, wo die Geschichten erkennen lassen, dass jedes Gewähren von Gastfreundschaft seinen *Kairós* hat, und der kann als einmalige, nicht wiederkehrende Gelegenheit erkannt und beim Schopf ergriffen oder eben leider auch verkannt und verpasst werden.

Von solcher – verkannter und verpasster – Gelegenheit zur Gastfreundschaft wissen die Märchen ebenfalls so manches Wort zu sagen. Wer den *Kairós* verspielt – jenen Moment, da ein Fremder vorbeikommt und um Gastfreundschaft ansucht –, da er ihm nicht zu essen und zu trinken gibt und auch kein Lager für die Nacht bereitet, verspielt das Glück der Gastfreundschaft, das letztlich – und da gibt es kein Vertun – das Glück einer „göttlichen“ Begegnung ist.

## **Das Grimmsche Märchen „Der Arme und der Reiche“**

Mit dem Märchen „Der Arme und der Reiche“ hat ein Märchen Eingang in die Sammlung der Brüder Grimm gefunden, das von den Dingen der Gastfreundschaft so zu erzählen weiß, dass dabei unübersehbar und unübergebar theologische Belange und Bezüge mit im Spiel sind. Die „Logik“, die das erzählerische Interesse dieses Märchens leitet, ist durch und durch eine „Theologik“, deren Gesetze geschickt eingefädelt sind in den Gang des erzählten Geschehens, in dem „der liebe Gott“ wahrlich keine Nebenfigur darstellt.

Das Märchen liebt es, alle, die es hören oder lesen, in eine Zeit vor unserer Zeit zurückzusetzen und ihnen eine „Menschwerdung“ Gottes derart vorzustellen, dass dieser in der Gestalt eines Menschen, nä-

herhin in der eines Wandersmanns, unter den Menschen weilt und wandelt. Das eigentliche Thema, das damit das Märchen „Der Arme und der Reiche“ als Sujet hat, ist das bereits in der Welt des Mythos beheimatete Motiv der „Theoxenie“. Wesentlich darum geht es (in) diesem Märchen: Wie steht es um die Gastfreundschaft Gott gegenüber, der bei den Menschen zu Gast sein will, doch vorbeikommt in der Gestalt eines unbekanntem Fremden und so zunächst der unerkannte Gott bleibt.

Mit den Worten „*Vor alten Zeiten, als der liebe Gott noch selber auf Erden unter den Menschen wandelte*“ beginnt das Märchen „Der Arme und der Reiche“ und entführt uns damit in die Welt einer Geschichte, die davon handelt, was der „Herr“ so erlebte bei seiner Suche nach einem Nachtlager, da der Weg zu einer Herberge ihm eines Abends doch weit erschien. Als zwei Häuser seinen Weg säumen – das große eines reichen und das kleine eines armen Mannes –, wie uns das Märchen wissen lässt, klopfte der „Herrgott“ an die Haustür des reichen Mannes, doch der „guckte den Wandersmann von Haupt bis zu den Füßen an, und weil der liebe Gott schlichte Kleider trug und nicht aussah wie einer, der viel Geld in der Tasche hat“, verwehrte der reiche Mann ihm seine Gastfreundschaft. Als er jedoch an die Haustür des armen Mannes klopfte, hatte er Glück.

Der arme Mann und seine Frau bitten den müden Wandersmann einzutreten, teilen mit ihm ihr bescheidenes Abendessen und bestehen darauf, dass er in ihrem Bett schläft, während sie selbst sich „eine Streu auf die Erde“ machen. Doch ehe der unbekannt Gast sich am anderen Morgen bei seinen Gastgebern verabschiedet, um weiter seiner Wege zu ziehen, soll das arme alte Ehepaar zu seinem großen Erstaunen noch eine Überraschung erleben, die das Märchen wunderbar so erzählt:

*Am andern Morgen standen sie vor Tag schon auf und kochten dem Gast ein Frühstück, so gut sie es hatten. Als nun die Sonne durchs Fensterlein schien und der liebe*

*Gott aufgestanden war, aß er wieder mit ihnen und wollte dann seines Weges ziehen. Als er in der Türe stand, kehrte er sich um und sprach: „Weil ihr so mitleidig und fromm seid, so wünscht euch dreierlei, das will ich euch erfüllen.“ Da sagte der Arme: „Was soll ich mir sonst wünschen als die ewige Seligkeit, und daß wir zwei, solange wir leben, gesund dabei bleiben und unser notdürftiges tägliches Brot haben; fürs dritte weiß ich mir nichts zu wünschen.“ Der liebe Gott sprach: „Willst du dir nicht ein neues Haus für das alte wünschen?“ „O ja“, sagte der Mann, „wenn ich das auch noch erhalten kann, so wär mirs wohl lieb.“ Da erfüllte der Herr ihre Wünsche, verwandelte ihr altes Haus in ein neues, gab ihnen nochmals seinen Segen und zog weiter.<sup>2</sup>*

Der Reiche will seinen Augen nicht trauen – so erzählt das Märchen dann weiter –, als er am helllichten Tag da ein schmuckes Haus stehen sieht, wo gestern noch eine „alte, elende Hütte“ stand. Und ein Schrecken fährt ihm in die Glieder, als er erfährt, dass es der von ihm herzlos abgewiesene „Fremdling“ des gestrigen Abends ist, dem der Arme das alles zu verdanken hat.

So jagt er dem Fremdling – weit kann dieser ja noch nicht gekommen sein – mit seinem Pferd nach, holt ihn tatsächlich ein und bittet diesen, ihm sein abweisendes Verhalten nicht übelzunehmen, und gibt ihm zu verstehen, er möge doch, wenn er des Weges zurückkäme, unbedingt bei ihm einkehren.

Da „der liebe Gott“ ihm verspricht, das demnächst einmal gern tun zu wollen, erdreistet der Reiche sich, sich – wie der Arme auch – die Erfüllung dreier Wünsche zu erbitten. Gott gibt ihm wider Erwarten drei Wünsche frei, jedoch nicht ohne den guten Rat, das sei nicht gut für ihn, er solle „sich lieber nichts wünschen“ – einen Rat, den der Reiche erwartungsgemäß in den Wind schlägt.

Das Märchen wäre kein Märchen, wenn die wenig Gutes ahnende Prophezeiung sich nicht erfüllen würde. Und so kommt es denn auch: Der Reiche vertut die ersten beiden Wünsche. Auf seinem Heim-

ritt wünscht er dem störrischen Pferd, dass es sich den Hals breche. Der erste Wunsch, der sich ebenso umgehend erfüllt wie der zweite, dass seine Frau daheim festsitze auf dem Sattel des toten Pferdes, den er mühsam nach Haus schleppt. Ob er nun will oder nicht: Der Reiche muss seinen dritten und letzten Wunsch einsetzen, um seine Frau wieder vom Sattel loszubekommen. Was die Wünsche dem Reichen gebracht haben, lässt – alles in allem – tatsächlich zu wünschen übrig. Doch was ist mit dem armen Mann und seiner Frau? Das Märchen hat sie nicht vergessen. Den beiden Alten hat es seinen letzten Satz – „die Armen aber lebten vergnügt, still und fromm bis an ihr seliges Ende“<sup>3</sup> – gewidmet und so das Seine dazu getan, dass auch diese Geschichte ein „happy end“ hat.

## Vom Glück der Gottesbegegnung

Die schlechteste Eigenschaft von Geschichten aus aller Welt, wie es die Märchen sind, ist sicherlich nicht die, dass sie uns, wenn wir uns mit ihnen vertraut machen, mit sanftem Druck zwar nicht dahin zu zwingen, doch zu bringen vermögen, in so mancher – auch theologischer – Hinsicht umzudenken. So erfährt im Märchen „Der Arme und der Reiche“ des Menschen Frage „*Wie komme ich zu Gott?*“ eine Umkehrung in die Frage „*Wie kommt Gott zu mir?*“ – eine Frage, die theologisch doch immerhin einige Bedeutung hat.

In der Schule des Märchens ist etwas zu lernen, das in dieser Sache doch von einiger grundlegender Richtigkeit und Wichtigkeit ist. Und dieses Etwas lässt sich auf die Formel bringen, dass Gott der ist, der den Menschen sucht, ehe dieser ihn sucht. Analog zu der These der Schriftstellerin *Felicita Hoppe*, die sie in einem Essay aus dem Jahre 2008 vertreten hat, dass es nicht darauf ankomme, „dass wir Gott nicht aus den Augen verlieren, sondern darauf, dass ER UNS nicht aus den Augen verliert“<sup>4</sup>, wäre mithin zu sagen, im Vordergrund müsse die Frage stehen, wie es denn gehen

kann, dass Gott zu uns kommt, und nicht die, wie wir zu ihm. Es könnte ja sein, dass, wenn die erste Frage geklärt ist, die zweite sich erübrigt. Das Märchen „Der Arme und der Reiche“ scheint so zu denken und sich tatsächlich von der Absicht leiten zu lassen, zu ergründen, wie das zugehen und zutreffen kann: dass Gott kommt und die Menschen ihrerseits (zu) ihm sagen können: „Patent cor et porta.“

Es ist offenkundig überhaupt nicht gleichgültig, lehrt das Märchen, ob man sich diese oder jene Frage stellt, denn nicht weniger als das Glück der Gottesbegegnung hängt ja davon ab, damit zu rechnen, dass Gott selbst es ist, der zu uns kommen will. Der bekannte Mediziner, Kabarettist, Fernsehmoderator und Schriftsteller *Eckart von Hirschhausen* hat in seinem Buch, das er der Frage des Glücks gewidmet hat, eindringlich und eindrücklich betont, dass wir Menschen unserem Glück im Wege stehen, weil wir uns fragen „Wie kommen wir zum Glück?“ und eben – leider – nicht „Wie kommt das Glück zu uns?“ Wörtlich schreibt er:

*„Stellen Sie sich vor, Sie selbst wären das Glück. Würden Sie dann gern bei sich vorbeikommen?“*

*Die Perspektive umzudrehen überrascht. Automatisch fällt uns vieles ein, was wir tun können, um dem Glück eine Freude zu machen, damit es eher zu uns kommt. Und in welchen Ecken unseres Lebens wir noch besser aufräumen für den Fall, dass das Glück über Nacht bleiben will.“<sup>45</sup>*

Wer das nach- und weiterdenkt, was *Eckart von Hirschhausen* so vordenkt, wird früher oder später darauf kommen, dass derjenige einen entscheidenden existentiellen „Rechenfehler“ macht, der nicht damit „rechnet“, es könne tatsächlich einmal so sein, dass das Glück eines guten Tages vorbeikomme und als Gast vorübergehend bleiben wolle.

Die „Lebensfrage“, die der mit Bedacht so formulierte Text jeder glückssuchenden Leserin und jedem glückssuchenden Leser stellt,

ist die: Gesetzt den Fall, das Glück steht vor Deiner Tür: Würdest Du ihm die Tür öffnen? Wärest Du ihm ein guter Gastgeber? Hättest Du ein Gästezimmer, wo Du es unterbringen könntest, oder würde es an Platz in Deinem Lebenshaus gänzlich fehlen?

Die so entfalteteten Gedanken auf das Glück der Gottesbegegnung zu übertragen, legt sich unbedingt nahe und empfiehlt sich theologisch allemal. Die Haltung, die einzunehmen sich theologisch nahelegen würde, wäre dann wohl eindeutig die einer mit dem Kommen Gottes rechnenden Erwartung. Gastfreundliche Menschen wären damit im eigentlichen Sinn „adventliche“ Menschen. Wenn die christlichen Kirchen „alle Jahre wieder“ im liturgischen Festkreis des Jahres die Adventszeit begehen und während dieser Zeit feiern, „dass Gott wieder im Kommen ist“, dann singen sie das Lied „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit“, wo es in dessen fünfter Strophe heißt:

*Komm, o mein Heiland Jesu Christ,  
meins Herzens Tür dir offen ist.  
Ach zieh mit deiner Gnade ein,  
dein Freundlichkeit auch uns erschein.*

Da ist es dann wieder, jenes „Patent cor et porta.“, ohne das keine Gastfreundschaft wahre, echte Gastfreundschaft sein kann.

Die adventliche Zeit des Kirchenjahres, so lehrt es die Liturgiewissenschaft, sei eine Zeit der Bereitung, der Vorbereitung auf die Ankunft Gottes in dieser Welt in der Menschwerdung seines Sohnes. Gott will kommen, will ankommen. Da gilt es, sich zu bereiten, sich vorzubereiten, und die Weise, wie sie besser nicht sein kann, das zu tun, ist die, welche der „kategorische Imperativ“ der Gastfreundschaft gebietet: Tür und Herz dem zu öffnen, der da kommen will und kommen wird. Das „Herz-Werk“ (*Rainer Maria Rilke*) der Gastfreundschaft beginnt mit dem Öffnen der „Herz-Tür“, wenn Gott anklopft, so dass er eintreten und bei den Menschen wohnen kann.

Ist es da wirklich Zufall, dass aus der gesamten Weihnachtsgeschichte kein Detail einen so breiten Widerhall in der Fröm-

migkeit des Volkes gefunden hat wie das Motiv der Herbergssuche? Sicherlich wohl nicht. Dem noch ungeborenen Gottessohn wird zusammen mit Maria und Josef eine gastliche Aufnahme versagt; „die Welt erkannte ihn nicht“ und „die Seinen nahmen ihn nicht auf“, schreibt der Evangelist Johannes im Prolog seines Evangeliums (Joh 1,10-11).

## **Die Sache der rechten Gotteserkenntnis**

Gott als Gott zu erkennen, daran scheint alles gelegen, und eben daran, dass Menschen nicht die rechte „Gotteserkenntnis“ haben, scheint alles zu scheitern. Ja, wenn man denn wüsste, dass es Gott „höchstselbst“ ist, der da vor der Tür von Haus und Herz steht und um Einlass bittet, dann wäre ja alles klar. Dann wäre eine Gastfreundschaft von unüberbietbarer Art die reinste Selbstverständlichkeit. Doch eben diesen Knackpunkt hat das Grimmsche Märchen „Der Arme und der Reiche“ ja im Auge, gibt es doch zu bedenken, dass die Sache der rechten „Gotteserkenntnis“ keine so ganz einfache Sache ist, da „Gotteserkenntnis“ wohl- und nachweislich keine Sache „auf den ersten Blick“ ist. Der erste Blick sieht jemanden, der so gar nicht nach „Gott“ aussieht, und damit ist die Gastfreundschaft im Fall des Reichen schon beendet, ehe sie überhaupt begonnen hat.

Die eigentliche Botschaft des Märchens „Der Arme und der Reiche“ an alle diejenigen, die es hören und lesen, ist daher die, das, was der Reiche für eine Zumutung hält, einen dahergelaufenen „Fremdling“ als willkommenen Gast zu begrüßen, zu begreifen und zu ergreifen als eine einmalige Gelegenheit, sich dem Glück einer wirklichen Gottesbegegnung nicht zu verweigern.

## **Eine sich empfehlende Bibelkunde**

Wäre der Reiche, den das Märchen schildert, ein wenig bibelkundig gewesen, hätte

ihn dies bewahren können vor dem schlimmen Fauxpas, den er beging, als er dem unbekanntem Fremdling, in dem er wen auch immer, doch im Traum nicht Gott vermutete, von der Schwelle wies. Er hätte seine Bibel beizeiten einmal einfach aufschlagen müssen, um im Buch Genesis 18,1-15 die Geschichte nachzulesen, die davon zu erzählen weiß, dass Gott, der Herr, sich offenbar inkognito unter den drei Männern befand, denen Abraham und seine Frau Sara bei den Eichen von Mamre in ihrem Zelt vollendete Gastfreundschaft zuteil werden ließen und als Lohn die Verheißung empfangen, in einem Jahr das Wunder, einen Sohn zu haben, zu erleben.

Empfehlenswert wäre weiterhin gewesen, der Reiche hätte seine Bibel – nach dem Alten Testament jetzt das Neue Testament – aufgeschlagen, um im Matthäus-Evangelium Jesu Gleichnis vom Großen Weltgericht (Mt 25,31-46) nachzulesen<sup>6</sup> – ein Gleichnis, das eindeutig und unmissverständlich eine Mahn- und Warnrede darstellt.

Es sind klare, harte und ernste Worte – die Mahn- und Warnworte der matthäischen Gerichtsrede, unter denen ein Mahn- und Warnwort zum Umgang mit einem (König!), der „fremd und obdachlos“ ist, nicht fehlt. Das im gastwirtschaftlichen Gewerbe gebräuchliche Wort „Der Gast ist König“ gewinnt im Duktus der Gerichtsrede den Status, Kennzeichen einer praktizierten Gastfreundschaft zu sein, die ihr unverkennbares Profil dadurch gewinnt, dass sie die „Geringsten“ davon nicht ausschließt und aussperrt.

Jeder Mensch tut gut daran – das ist wohl die eigentliche Mahnung und Warnung der Gerichtsrede im Matthäus-Evangelium –, sich zeit seines Lebens zu fragen, in der Gestalt welches Menschen bzw. welcher Menschen ihm Gott bzw. der Sohn Gottes, der „Menschensohn“, begegnen will. Grundsätzlich kann das die Gestalt eines jeden Menschen sein, da ja jeder Mensch „Ebenbild Gottes“ (Gen 1,27) ist. Doch gerade in der Gestalt des Menschen, der „fremd und obdachlos“ ist, will Gott als Gott erkannt und als Gast unter uns zugegen sein.

## Der verkleidete Gott und seine Wohnorte

Von der französischen Philosophin *Simone Weil* (1909-1943), die sich zu einer vielbeachteten Mystikerin entwickelte, soll das Wort stammen, Gott könne „nur verkleidet erscheinen“. Bemerkens- und beachtenswert ist dabei, die Gestalt welcher Verkleidung Gott wählt, um den Menschen zu erscheinen. Dass weithin Kunde davon geht, dass Gott im Kleid des Fremden unter den Menschen umhergeht – unbekannt und unerkannt –, anklopft an die Türen der Bewohner seiner Erde, darum bittend, ihr Gast sein zu dürfen, sollte zu denken geben.

Die jüdischen Gelehrten haben sich den Kopf darüber zerbrochen, wo Gott wohnt. Eine kleine Geschichte aus der Welt des Chassidismus gibt da einen ebenso eindeutigen wie einleuchtenden Bescheid. Es ist die Geschichte

### *Gottes Wohnung*

*„Wo wohnt Gott?“*

*Mit dieser Frage überraschte der Kozker einige gelehrte Männer, die bei ihm zu Gast waren. Sie lachten über ihn: „Wie redet ihr! Ist doch die Welt seiner Herrlichkeit voll!“*

*Er aber beantwortete die eigene Frage: „Gott wohnt, wo man ihn einläßt.“*

Gott ein(zu)lassen – damit ist für den jüdischen Religionsphilosophen *Martin Buber* (1887-1965), der in einem kleinen Buch die Lehre des Chassidismus, die ganz in das „Lehramt“ zahlreicher kleiner Geschichten gefasst ist, nachgezeichnet hat<sup>8</sup>, gesagt, was zu sagen ist. Gott kann dort und nur dort einkehren, wo Menschen ihn einlassen – und das tun dank einer Menschlichkeit, die in jedem heruntergekommenen Fremdling, der vorbeikommt, den vom Himmel zur Erde „heruntergekommenen Gott“ (*Ottmar Fuchs*) zu erkennen vermag. Wer das als wahr erkennt und damit ernst macht in seinem Leben, muss gelernt

haben, theologisch umzudenken, und das heißt: sein Gottesbild zu überdenken. So jemand weiß jetzt, dass die Vorstellung Gottes, die ihn als starken Helfer – „Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat“ (Ps 124,8) – zeigt, bei allem Recht, das sie hat, doch auch eine Verstellung der Seite seiner Wirklichkeit ist, die sich einkleidet in die Gestalt der Hilfe Bedürftigen. Einzig die Gottesrede, die Gotteslehre, die das gewichtet, hätte dann theologisches Gewicht.

„Gast im Haus, Gott im Haus.“ So sagt ein polnisches Sprichwort. Da ist wahrlich etwas dran, und was es exakt ist, formulierte der frühere Würzburger Pastoraltheologe *Rolf Zerfaß* pointiert einmal so: „Gastfreundschaft ist nicht ein Mittel, heilig zu werden, sondern dem Heiligen zu begegnen.“<sup>9</sup> Sicher will er mit seiner These nicht bestreiten, dass die Gastfreundschaft „eine wichtige Tugend“<sup>10</sup> und ihr Tun ein verdienstvolles Tun ist, doch kann er nicht umhin, entschieden zu betonen, dass der große Gewinn aller Gastfreundschaft der ist, in nahe Berührung mit Gott, dem Göttlichen, „dem Heiligen“ zu kommen.

## Offene Haus- und Herz-Tür

Wo und wann Gastfreundschaft geschieht, geht es um einiges: um „vieles“, wenn nicht „alles“. Denn es entscheidet sich, ob die göttliche Welt Zutritt zu unserer menschlichen Welt erhält. Größeres, um das es entscheidend gehen könnte, kann eigentlich nicht gedacht werden. Wesentlich und maßgeblich geht es alsdann um den positiven Verdacht, mit dem Fremden, der da an die Tür des eigenen Lebens klopft, komme jemand, der mir Gutes will, und nicht um den negativen Verdacht, da komme jemand, der mir Böses will. Das Wahrnehmungsschema, fremd sei gleich Feind, soll nicht das Verhaltensschema bestimmen. Und es geht um eine Lebensdevise, die nach dem Schema „Platz ist in der kleinsten Hütte“ verfährt und darum bereit ist, den eigenen Lebensraum mit Gästen

zu teilen. Räumliche Enge gibt es eben da nicht, wo es herzliche Weite gibt.

Ein Haus der Gastfreundschaft ist „ein Haus der offenen Tür“. So und nur so kann es sein. Seine Bewohner sind offene und offenherzige Menschen, die nicht daran denken, sich zu verschließen, und die es lieben, dass Menschen bei ihnen aus- und eingehen. Sie freuen sich über Besuch, der vorbeikommt, und sind glücklich, wenn diejenigen, die zu Besuch kommen, das Kostbarste als Geschenk mitbringen, was sie mitbringen können: sich selbst.

Doch bei alledem ist und bleibt die alles entscheidende Sache die, dass das offene Geheimnis nahezu aller Geschichten aus der Welt der Dichtung und Literatur, die den urkundlichen Erzählfaden der Mythen und Märchen weiterspinnen, eben das ist, dass sie Mal um Mal die Erfahrung bezeugen, zu welchem – guten (!) – Ende sie überhaupt erzählen, was sie erzählen. Und dieses unüberbietbare Ende, worum sich letztlich alles in den Geschichten dreht, ist das glückliche Ende, dass via gewährter Gastfreundschaft die allerbesten Chancen eröffnet sind, dass uns so das Himmlische und Göttliche, das Heilige, die Boten Gottes oder Gott selbst nahe kommen – näher, als wir es uns je hätten ausdenken und ausmalen können.

## **Gottes Realpräsenz als sein Gastpräsent**

Gott ist uns im Gast nahe. Sein Gastpräsent für den, der Ihm die Tür öffnet, ist Er selbst: seine „Realpräsenz“. Er kehrt ein mit seiner Gegenwart, wo man ihn erwartet und einlässt. Es empfiehlt sich durchaus, in dem so geschilderten Geschehen das Wirken des Heiligen Geistes zu sehen. Der Heilige Geist ist der Geist, in dem Gott uns nahe kommen, nahe sein will – jener Geist, dessen Gaststatus die alte Pfingstsequenz „*Veni Sancte Spiritus*“ mit den Worten „*dulcis hospes animae*“ – „Gast, der Sinn und Herz erfreut“ – beschreibt. Dieser Gast, der Gott als Heiliger Geist ist, wird,

so wir ihn „einlassen“, sich bei uns einrichten, bei uns als „Gottes Tempel“ wohnen (1 Kor 3,16), um dort zuhause zu sein, wo wir Menschen zuhause sind.

Gottes Geist will sich mit unserem Geist verbinden – nicht ohne und nicht gegen unseren Willen. Wir können Gottes Geist jedoch gewinnen, weil er sich gewinnen lassen will. Sein Angebot steht, denn er steht mit ihm bei uns vor der Tür. Unsere Sache ist die Annahme dieses Angebots dadurch, dass wir ihm Raum in unserem Leben geben, ihm Platz einräumen, Leere schaffen für seine Fülle. „Wie dies geschieht? Hauptsächlich und in erster Linie in und durch unser Gebet. Dies ist die vornehmste Einlassstelle, die bewusst und willentlich geöffnete Pforte.“<sup>11</sup> Kein Gebet, das daher näherliegender wäre als das Gebet „*Komm, heiliger Geist ...*“.

Es muss eine Stelle in uns geben, die eine Leerstelle in uns ist für diesen göttlichen Geist als Gast. Und Sinn aller Rede von Gotteserfahrung im Zeichen der Gastfreundschaft als Geheimnis der „Theoxenie“ ist der, uns dies bewusst und bewusster zu machen: dass Sternstunden der Gastfreundschaft Sternstunden der Begegnung und Berührung mit Gott, seinem Sohn Jesus Christus und seinem Heiligen Geist sind.

## **Der richtige Dreh – Schlüsselerfahrung Gastfreundschaft**

Wer sich in der Gastfreundschaft üben will, muss wie bei vielen praktischen Dingen sonst auch „den richtigen Dreh raus haben“, um zu wissen, wie es geht. Stets geht es um den „richtigen Dreh“. Den hat in den Dingen der Gastfreundschaft jemand dann raus, wenn er die Schlüssel seines Lebenshauses so dreht, dass er dessen Tür(en) nicht zu-, sondern aufgeschlossen hält. Tut er das, tut er das Richtige, denn dann hat er seine Schlüssel menschen- und gottzugewandt gedreht, und das ist die ganze Bewandnis, die es mit der Gastfreundschaft hat. So einfach ist das. Zu einfach? Wohl



nicht! Denn alles Große ist einfach. Gastfreundschaft ist eine große Sache: Sie ist eine aufgeschlossene Lebensart, ja Lebensart, gibt sich menschenoffen, lässt uns damit rechnen, dass Gott uns inkognito entgegenkommt, und berechnen, dass kein Heim so klein sein kann, dass dort nicht auch noch Gott daheim sein könnte.

Gastfreundschaft: einfach großartig.

### Anmerkungen:

- 1 *Bettelheim, Bruno*: The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales. New York 1976, dt.: Kinder brauchen Märchen. Aus dem Englischen von *Liselotte Mickel* und *Brigitte Weitbrecht*, München <sup>33</sup>2015.
- 2 *Brüder Grimm*, Kinder- und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen und Herkunftsnachweisen herausgegeben von *Heinz Rölleke*, 3 Bände. Stuttgart 1984, Band II, 13–17 (KHM Nr. 87), 14.
- 3 Ebd., 17.
- 4 *Hoppe, Felicitas*: Man muss eben ein Sohn Gottes sein – Erinnerung an J. D. Salinger, in: *Kalka, Joachim* (Hrsg.): Schreiben/Glauben. Miscellen zu Literatur und Religion. Göttingen 2008, 19–23, 22f.
- 5 *Hirschhausen, Eckart von*: GLÜCK kommt selten allein ... Reinbek bei Hamburg 2009, 13.
- 6 *Drewermann, Eugen*: Das Matthäus-Evangelium, Drei Teile, Olten und Freiburg im Breisgau 1992–1995, Dritter Teil: Mt 20,20–28,20, 222–244 (Mt, 25,1–46: Das große Weltgericht oder: Der einzig gültige Maßstab).
- 7 *Buber, Martin*: Die Erzählungen der Chassidim (Manesse Bibliothek der Weltliteratur). Zürich 1949, 784f.
- 8 *Buber, Martin*: Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. Heidelberg <sup>9</sup>1986.
- 9 *Zerfaß, Rolf*: Seelsorge als Gastfreundschaft, in: *Diakonia* 11 (1980), 293–305, 299.
- 10 *Nouwen, Henri J. M.*: Reaching out. The three Movements of Spiritual Life. New York 1975, dt.: Der dreifache Weg. Übertragen aus dem Englischen von P. Dr. *Radbert Kohlhaas OSB* (Herderbücherei 1737). Freiburg im Breisgau 1984, 60.
- 11 *Schaller, Hans*: Der Heilige Geist. Zu Gast im eigenen Haus, in: *Geist und Leben* 91 (2018), 307–310, 309.

## Leserbrief

**Zu Magda Motté: Der Götze Eloquenz. Zur Krise der religiösen Sprache (Heft 12/2020, S. 370 – 378)**

Der Artikel vertritt – mit ähnlichen Publikationen unserer Zeit, auf die ja auch hingewiesen wird – die Grundthese, der christliche Glaubensabbruch sei vor allem ein Sprachproblem. Man müsse verständlicher sprechen, um Liturgie wieder zugänglicher zu machen.

Dem ist allerdings zu widersprechen. Wäre es so, hätten die Kirchen vor dem 2. Vatikanischen Konzil leer sein müssen. Denn da wurde in der Liturgie hauptsächlich unverständliches Latein gesprochen. Seit dem Konzil ist die Liturgie in der Volkssprache der Normalfall geworden, was aber den Exodus der Gottesdienstbesucher keineswegs gestoppt hat.

Weiter ist zu bedenken: Die Liturgiesprache des Zweiten Tempels war Hebräisch, während das jüdische Volk sich im Alltag längst auf Aramäisch verständigte. Ebenso formuliert Lukas sein Evangelium teilweise in feierlichem Griechisch, um den Sakralcharakter der Botschaft hervorzuheben und an alttestamentliche Vorbilder zu erinnern: „Und siehe“, „Es geschah aber“.

Ein Grundmoment des Religiösen ist gerade das Fremde, nicht Alltägliche, das sich dem unmittelbaren Diskurs und der normalen Kommunikation entzieht.

Somit ist der christliche Glaubensabbruch kein Sprach-, sondern ein Sachproblem. Unsere Gesellschaft ist über weite Strecken „religiös unmusikalisch“ geworden (M. Weber). Hier müsste man ansetzen: die Faszination für das eigentlich Religiöse, das Geheimnis, das Unaussprechliche wiederzugewinnen statt sich in billiger Weise an

die Sprache und den Geist unserer Zeit anzupassen (Insofern ist aggiornamento gerade nicht, wie die Autorin im letzten Satz formuliert, „Anpassung an heutige Verhältnisse“, sondern „Verheutigung“: auf der Höhe der Zeit sein). Es gilt das Paradoxon, das Ulrich Greiner in seinem hervorragenden Essay „Eintauchen in das Geheimnis“ (DIE ZEIT 49/2020) formuliert: „Die Kirchen sollten die Gefahr, verstanden zu werden, mehr fürchten als die Gefahr, nicht verstanden zu werden.“

*Pfr. Rüdiger Hagens,  
Mönchengladbach*

---

## Literaturdienst

---

**Marius Stelzer: Diversity-Management als Dimension kirchlicher Personalentwicklung (Angewandte Pastoralforschung, Bd. 7): Evaluation der Seelsorge-Ausbildung am Beispiel des Bistums Münster. Würzburg 2019, 276 S., ISBN 978-3429050450.**

Die zurzeit nahezu in allen deutschen (Erz-)Bistümern laufenden bzw. anstehenden Kirchenentwicklungs- und Strukturwandelprozesse verändern die pastorale Landschaft grundsätzlich. Dies hat nicht zuletzt auch massive Auswirkungen auf die Berufsrollen des seelsorglich-kirchlichen Personals, an das neue Kompetenzerfordernisse herangetragen werden. Dies macht organisationales Lernen notwendig.

Vor diesem Hintergrund initiierte die Hauptabteilung Seelsorge-Personal, das Priesterseminar Collegium Borromaeum und das Institut für Diakone und pastorale Dienste der Diözese Münster mit dem Zentrum für angewandte pastorale Forschung (ZAP) der Ruhr-Universität Bochum eine Evaluation der Ausbildung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern. Das Ergebnis dieser Evaluation wurde nun mit dem von Marius Stelzer verfassten Sammelband „Diversity-Management als Dimension kirchlicher Personalentwicklung“ einem breiten Leserkreis zugänglich gemacht. Der Sammelband fasst zentrale Erkenntnisse des über drei Jahre andauernden Forschungsprojektes in sieben Studienberichten zusammen.

Im Rahmen des Forschungsprojektes wurden dazu u.a. mit knapp zwanzig jungen Frauen und Männern Interviews geführt, die während der Ausbildung zu unterschiedlichen Zeitpunkten die Ausbildung abgebrochen haben. Die Erkenntnisse aus diesen Interviews sind in die Reflexionen der acht in diesem Sammelband veröffentlichten Studienberichte eingeflossen.

Dem ersten Studienbericht kommt eine besondere Rolle zu. Als „Pilot-Beitrag“ erschließt er das sozialwissenschaftliche und pastoraltheologische Forschungsanliegen und entwickelt eine Leitidee von Kirche, die den Hintergrund für die Reflexionen der weiteren Studienberichte bilden.

In knapper Form benennt Stelzer zunächst aktuelle pastorale Herausforderungen: Milieuverengung der in den (Kirchturm-)Gemeinden Engagier-



ten, Festhalten an einem volkscirchlich geprägten Verständnis von Gemeinde, Modernisierungsstress der hauptberuflich Mitarbeitenden, Beharrungstendenzen am Status quo in den Gemeinden, aber auch Leitungsebenen der Diözesen.

Daran anschließend entwickelt er auf Grundlage des pastoraltheologisch-diakonischen Ansatzes des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 1) „eine Leitidee von Kirche, die die starken Grenzziehungen zwischen dem ‚Innen und Außen‘ der volkscirchlichen Grundstruktur aufhebt“ (S. 15). Kennzeichen einer solchen (zeitgenössischen) Kirche sei „Ekklesio-Diversity“. Darunter versteht Stelzer eine Kirche, in der gleichberechtigte, nachbarschaftliche Orte und Gelegenheiten unter dem klaren Vorzeichen radikaler Diakonie ihre Berechtigung haben. Damit ein solches Leitbild vor Ort oder auf Bistumsebene wirksam werden kann, sei es nötig, „... neben dem gemeindlichen Leben an den Kirchtürmen, vor Ort weitere Orte und Gelegenheiten zu fördern, zu entdecken oder zu gründen, an denen Menschen Leben und Glauben des Heilswillens teilen“ (S.18).

Eine solche Leitidee von Kirche, die nicht mehr vom Grundgedanken der Rekrutierung geprägt ist, würde einen Paradigmenwechsel in der Seelsorge in Gang setzen, der auch Konsequenzen für die Personalentwicklung habe. Es bräuchte demzufolge „nicht mehr Generalisten in der Seelsorgerschaft, die allen alles werden, sondern hier wird Ausbildung modifizierter und modularisierter angelegt sein müssen, um professionalisierte und spezialisierte Seelsorgende gezielt in Einsatzfeldern (Orte und Gelegenheiten) einsetzen zu können“ (S. 18).

An diese Leitidee einer Ekklesio-Diversity knüpfen die weiteren Beiträge des Sammelbandes an und untersuchen jeweils einzelne Themenfelder der Personalentwicklung, die im Hinblick auf Seelsorge-Personal im kirchlichen Kontext eine hohe Relevanz haben.

Folgende Themen werden dabei in den Blick genommen: Rolle, Amt und Lebensstil heutiger Seelsorgenden (Studienbericht 2), Lebensstile und Wertvorstellung im relevanten Feld kirchlicher Personalgewinnung (Studienbericht 3), Persönlichkeitsentwicklung und (Homo-)Sexualität (Studienbericht 4), Dynamik von Stadt und Land in der Seelsorge und ihre Bedeutung für das Seelsorge-Personal (Studienbericht 5), eine pastoraltheologische/soziologische Relektüre der Seelsorgestudie von 2012 bis 2014 (Studienbericht 6), Zusammenhang von Kirchenkulturen und (Haus-)Kultur in den Ausbildungen (Studienbericht 7),

Überlegungen und Vorschläge zur Strukturierung pastoraler Ausbildungsprozesse (Studienbericht 8).

Die zwei Kapitel des Anhangs sind dem wissenschaftlichen Anspruch der Arbeit geschuldet. Hier werden zum einen Methoden vorgestellt und beschrieben, die Grundlage des sozialwissenschaftlichen Forschungsdesigns der Evaluation bildeten. Zum andern wird eine „Lebensführungstypologie“ als Instrument zur Analyse sozialer Strukturen und Ungleichheiten mit Lebensstilen vorgestellt, auf das sich zahlreiche andere Milieu- und Lebensstilmodelle projizieren lassen. Auf dieses Modell setzen viele der einzelnen Beiträge auf.

Stelzer leistet mit seinem Sammelband Grundlagenforschung, die insbesondere für Personalverantwortliche in den Diözesen wichtige Hinweise und Impulse für eine nachhaltige Personalentwicklung bietet. Sie betreffen das Recruiting ebenso wie die Gestaltung der Aus- und Weiterbildung von Seelsorgenden.

Die Relevanz von Diversity-Managements als Bestandteil einer nachhaltigen Personalentwicklung wird sichtbar. Diözesen, die einen kirchlichen Kulturwandel im Sinne einer Ekklesio-Diversity anstreben, werden dem Diversity-Management im Hinblick auf das Personal besondere Aufmerksamkeit schenken müssen.

Grundlagen eines weiteren Nachdenkens im Hinblick auf die Aus- und Weiterbildung pastoraler Dienste könnten auch die Überlegungen sein, die Stelzer im Studienbericht 8 entfaltet. Hier entwickelt er einen pastoralen Qualifikationsrahmen, mit dessen Hilfe Aus- und Weiterbildung in Foren strukturiert und pointiert werden könnten und „in dem die Anforderungen der Struktur und der Aufgaben zeitgenössischen Kirche-seins, zeitgenössischer Glaubensvermittlung, Sinn- und Lebensdeutung, Kult- und Kulturarbeit sowie Lebenshilfe bzw. caritative Arbeit als Ausgangspunkte für Kompetenzvermittlungs- und -aneignungsprozesse stehen“ (S. 211). Ursprünglich entwickelt für das Bistum Münster, bietet dieser Pastorale Qualifikationsrahmen auch für andere Diözesen ein hohes Potenzial.

Ob das Buch von den Lesenden als hilfreich oder inspirierend angesehen wird, wird stark davon abhängen, ob die dem Buch zugrundeliegenden Leitidee einer Kirche der vielfältigen Orte und Gelegenheiten, wo Menschen Leben und Glauben teilen, von den Lesenden geteilt wird. Wer der Idee eines zeitgenössischen Kirche-seins folgt, findet hier anregende Reflexionen und wertvolle Impulse.

*Frank Reintgen*

## Robert Lax (1915–2000)

„Alle die ihm begegnen durften und die ich kenne, haben dies als besonderes Glück, ja als ‚Gnade‘ erfahren. Von nun an war er ein Glied des eigenen Lebens in Seele und Körper. Es war, als wäre man einem wahrhaftigen Heiligen begegnet^...“ (*Guido Magnaguagno: Robert Lax. Katalog Museum Tinguely, Basel 2004*). Das ist auch mir so ergangen, seit ich auf Spuren dieses spirituellen Denkers und Dichters auf der Insel Patmos unterwegs bin. Vor zwanzig Jahren ist er verstorben. Der folgende Gedanke des Robert Lax hat den Sinn, ihn zu berühren. Eine Einladung. – *Engelbert Groß, Eichstätt († 1.11.2020)*.

*Ich habe eine zeitlang als altardiener gearbeitet. Als zudiener des zelebrenten. Ich füllte die kännchen, er sang die beschwörungen. Ich hatte einen anständigen schlafplatz im keller & so viele rüben, wie ich nur essen mochte.*

*An sich war die arbeit angenehm, aber die horen (das Stundengebet) störten mein meditieren. Meine gespräche mit dem meister hätten erbaulich sein können, waren es aber nicht. Sie beschränkten sich meistens auf „hol dies“, „hol das“ & erhoben sich auf der suche nach einem thema selten über das irdische (robert lax: the hill/ der berg, zürich 1999, 7).*

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

Spiritual Georg Lauscher, Priesterseminar, Leonhardstraße 10, 52064 Aachen | Dr. Raimund Litz, Merlotsstraße 10, 50668 Köln | Pfr. Dr. Herbert Arens, Bischöfliches Generalvikariat, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Fabian Brand, Johannesweg 4, 96215 Lichtenfels | Dr. Uwe Sperling, Universitätsklinikum Mannheim, V. Medizinische Klinik, Geriatriisches Zentrum, Theodor-Kutzer-Ufer 1-3, 68167 Mannheim | Prof. Dr. Bernhard Sill, Kardinal-Schröffer-Straße 24, 85072 Eichstätt

Beirat: Harald Hüller, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Martina Kreidler-Kos, 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