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

Juni 6/2021

73. Jahrgang

Aus dem Inhalt

Klaus Thranberend

Mehr Partizipation wagen!

Gerhard Dittscheidt

Samaritisch handeln im Schattenfeld des Sterbens

Ein seelsorgetheologischer Einwurf in die Debatte
um assistierten Suizid

Bertram Herr

Wie hältst du's mit der Religion?

Die Gretchenfrage in der alttestamentlichen Exegese
und der religionswissenschaftlichen Esoterikforschung

PASTORALBLATT

Inhaltsverzeichnis

Georg Lauscher	
Der universale Christus	162
<hr/>	
Klaus Thranberend	
Mehr Partizipation wagen!	163
<hr/>	
Gerhard Dittscheidt	
Samaritisch handeln im Schattenfeld des Sterbens	
Ein seelsorgetheologischer Einwurf in die Debatte um assistierten Suizid	168
<hr/>	
Martin Splett	
Die Corona-Pandemie, das Leid und Gott – ergibt das Sinn?	174
<hr/>	
Dietmar Jordan	
Einsichten und Erfahrungen eines katholischen Theologen im interreligiösen Dialog	177
<hr/>	
Bertram Herr	
Wie hältst du's mit der Religion?	
Die Gretchenfrage in der alttestamentlichen Exegese und der religionswissenschaftlichen Esoterikforschung	182
<hr/>	
Rezensionen	
Markus Etscheid-Stams u. a. (Hg.): Gesucht: die Pfarrei der Zukunft	
Nicole Ottiger, u.a.: Firmung	190
<hr/>	



Liebe Leserinnen und Leser,

bereits die März-Ausgabe hatte dem Thema Partizipation einen Artikel gewidmet und meine einführenden Worte auf der ersten Seite stellten seine Aktualität wie Brisanz heraus. Keineswegs als Widerspruch, sondern als konkretisierende Ergänzung zum selben Stichwort versteht sich der Beitrag von **Pfarrer Klaus Thranberend**, bis März diesen Jahres Hochschulpfarrer in Köln und Schulseelsorger am Erzb. Berufskolleg. Er stellt das Modell einer Partizipations-Pyramide vor und buchstabiert am Beispiel der Hochulgemeinde-Arbeit durch, was deren Anwendung auf jeder Stufe bedeuten würde. So wird anschaulich, vor welchen Alternativen kirchliche Teilgabe an Entscheidungsprozessen steht und ob es wirkliche Alternativen sind.

In einen ganz anderen Bereich führt **Dr. Gerhard Dittscheidt**, Pastoraltheologe und -psychologe, Psychiatrieseelsorger sowie Beauftragter für Krankenhaus- und Hospizseelsorge im Bistum Essen. Er reagiert auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26.2.2020, das die geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung zwar verbietet, aber ein Recht auf Suizid und den Rückgriff auf die freiwillig angebotene Hilfe Dritter formuliert, bzw. auf die beiden Schreiben *Samaritanus bonus* (Vatikanische Kongregation für die Glaubenslehre, 2020) und „*Bleibt hier und wacht mit mir!*“ (Pastorkommission der DBK, 2021). Was bedeutet dies alles für die Seelsorge in ihrer Begegnung mit Menschen, die nicht mehr leben wollen oder gar nach Suizidassistenten verlangen?

Von diesem Problemhorizont ist es nicht weit bis zur grundsätzlichen „Theodizee“-Frage, wie sie der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz 1710 genannt hat: die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leids. Corona fordert sie noch einmal neu und auf eine sehr bedrängende Weise ein. Oder genauer: Nachdem schon das Erdbeben von Lissabon 1755 Leibniz' Ansatz einer „Rechtfertigung“ des Leids eher ad absurdum geführt hat, kann „Theodizee“ eigentlich nur gedeutet werden als die Frage: Wie kann das Leid als das, was es ist, nämlich als Opfer forderndes Unheil, das sich nicht in einer Bestrafungs- oder Erziehungsgleichung auflösen lässt, ernst genommen und dennoch Gott im Gespräch gehalten werden? Diesem Komplex denkt **Dr. Martin Splitt** nach, Referent für Hospizarbeit und Trauerpastoral im Generalvikariat Osnabrück.

Als Ergänzung des Themenfeldes interreligiöser Dialog, das in der Mai-Ausgabe angesprochen wurde, kann der Artikel von **PR Dietmar Jordan** gelesen werden, tätig im Büro der Regionen Aachen/Stadt u. Land sowie in der Seelsorge im Nationalpark Eifel + Vogelsang. In einer Themenpredigt in Eschweiler im Dezember 2020 hat er das Thema sowohl in seiner gesellschaftlichen und damit auch kirchlichen Relevanz bedacht wie auch auf dem Hintergrund des vatikanischen Dokuments „Dialog und Verkündigung“ die vier Ebenen dieses Dialogs vorgestellt – ein hilfreiches Raster, vor Ort abzuklären, auf welcher Ebene katholische Kirche im Gespräch und Handeln mit den Anderen sich gerade befindet, wo sie hin möchte oder was sie nicht möchte.

In den Kontext der Religion gehört auch der letzte Beitrag, der das Feld allerdings aus völlig anderer Perspektive ausleuchtet. Es geht um einen methodischen Vergleich zwischen der religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit der Esoterik einerseits und der Exegese biblischer Texte im Rahmen der Theologie andererseits. Nach Ansicht des Alttestamentlers **Dr. Bertram Herr**, Diakon in Hürth und Dozent am Erzb. Diakoneninstitut Köln, lässt sich in der Esoterikforschung ein Gegensatz zwischen einer areligiösen und einer die Esoterik mit Mystik und damit im Religiösen verankerten Sichtweise erkennen, wie in der Exegese eine eher areligiöse, an biblischen Texten als Ergebnissen von Machtkämpfen interessierte Lesart von einer eher mystischen und an den Kirchenvätern orientierten Herangehensweise zu unterscheiden ist.

Alle Beiträge laden in ihrer Unterschiedlichkeit Sie als Lesende zu einer eigenen Standortbestimmung ein in Fragen, auf die man für sich eine Antwort gefunden haben sollte, ehe es in die nächste seelsorgliche Begegnung geht, in der das Thema eine Rolle spielen könnte.

Es grüßt Sie herzlich

Ihr

Gunther Fleischer

Impuls

Georg Lauscher

Der universale Christus

Zu Fronleichnam gingen viele Menschen in feierlicher Prozession mit dem Sakrament der Eucharistie hinaus in die Welt. Ob und wie es in diesem Jahr möglich ist, wird sich zeigen. Doch unabhängig davon tun sich viele schwer, in dieser Form mit der Eucharistie durch die Straßen zu ziehen.

Die Tiefensicht des Jesuiten und Paläontologen Teilhard de Chardin könnte einen neuen, geistlichen Zugang zum Verständnis der Eucharistie als Mysterium der Kirche *und* der Welt vermitteln: „Sie haben gewiss schon die optische Täuschung bemerkt, die einen hellen Flecken vor einem dunklen Hintergrund anscheinend breiter und größer werden lässt? Wie ich auf die Hostie blickte, erfuhr ich etwas Ähnliches. Ich hatte den Eindruck, dass sich ihre Oberfläche ausweite ... So umhüllte mich der Strom von Weiße, er ging über mich hinaus und überflutete alle Dinge. Und alles bewahrte, in sie hineingetaucht, seine eigene Gestalt, seine autonome Bewegung: denn die Weiße verwischte keine Züge, vielmehr durchdrang sie die Gegenstände inniger, tiefer als ihr Leben selbst. Es war, als ob eine milchige Klarheit das Universum von innen her erleuchtete. Alles schien aus ein und derselben Art durchscheinenden Fleisches geformt zu sein. Durch die geheimnisvolle Ausweitung der Hostie war die Welt aufgeglüht – in ihrer Totalität, ähnlich einer einzigen Hostie.“

Teilhard ist überzeugt, „dass es nötig ist, im christlichen Denken und Beten den

wirklichen Ausweitungen der eucharistischen Gegenwart einen großen Platz einzuräumen. Wie wir das lokale Zentrum unserer eigenen Ausstrahlung im eigentlichen Sinne ‚unseren Leib‘ nennen, muss man sagen, dass der ursprüngliche Leib, der primäre Leib Christi auf die Gestalten des Brotes und des Weines begrenzt ist. Doch die Hostie gleicht einem glühenden Herdfeuer, dessen Flamme ausstrahlt und sich ausbreitet ...“

Ich finde, in der Hostie schaue ich gleichsam in einen Spiegel. Hier begegne ich der Tiefe aller Wirklichkeit, meiner eigenen wie der der ganzen Welt, des ganzen Kosmos. Der Leib Christi strahlt in alle Materie, in den ganzen Kosmos aus. „Gott hat beschlossen“, lesen wir im Epheserbrief, „in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist“ (1,10). Und im Kolosserbrief heißt es: „In ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. In ihm hat alles Bestand“ (1, 16f). Alles, was ist, ist Ausdruck der Zu-Neigung und Hin-Gabe Gottes. Mein eigenes kleines Leben auch. In allem will Gott mir begegnen, mich an sich ziehen, mit mir Mahl halten und sich mit mir vereinigen. Das ist die untergründige Dynamik unserer eigenen Wirklichkeit und aller Wirklichkeit. Doch diese Wirklichkeit ist uns verhüllt. In aller Öffentlichkeit bleibt sie verborgen. In der Hostie wird gleichsam an einer winzigen Stelle „die Decke“ oder „der Deckel“ weggenommen, und wir schauen tiefer ...

So schreibt Teilhard: „Die reglose Hostie ist in meinen Augen so weit wie die Welt geworden, so verzehrend wie eine Feuerstut. Sie will mich umschließen. Eine unerschöpfliche und universale Kommunion vollendet die universale Konsekration. Ich wüsste nicht, Herr, wie mich solch großer Kraft entziehen, und ich liefere mich ihr beseligt aus.“

Mehr Partizipation wagen!

Partizipation – Warum?

„Weil ich mich hier einbringen kann“ war die Antwort auf die Frage, warum es sich noch lohnt, in der Katholischen Hochschulgemeinde (KHG) Köln zu bleiben. Mit dieser Antwort ist eine Richtung gewiesen auf die momentan sehr bedrängende Frage, warum in der Kirche bleiben – oder eben nicht und den vielen Tausenden zu folgen, die fernbleiben oder austreten.

Mit der Frage der Partizipation, der „gefühlten“ Realität, sich sogar im Raum der Kirche selbstwirksam einbringen zu können, ist eine Frage der Zukunftsfähigkeit berührt, so die These dieses Artikels. Damit decken sich die Erfahrungen mit denen von Christoph Stender, dem Autor des Artikels im Pastoralblatt 3/2021 „Partizipation perspektivisch betrachtet“: „Partizipation soll hier betrachtet werden in einer realistischen Wahrnehmung der Gegenwart unserer Kirche und dessen, was Kirche zukünftig möglich machen kann“.¹ Partizipation ist dabei nicht nur eine Frage der Zukunftsfähigkeit, sondern ist auch eine Frage des kirchlichen Selbstverständnisses. Wie und mit welcher „Methode“ will sie ihren Dienst am Menschen aus dem Geist des Evangeliums Wirklichkeit werden lassen? Wie soll der Auftrag gelingen, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“² zu sein – und nicht für den eigenen Selbsterhalt? Der Mensch ist berufen zur Teilhabe, nicht nur am kirchlichen Leben, sondern sogar: „Gott hat beschlossen, die Menschen zur Teilhabe an dem göttlichen Leben zu erheben.“³

Hier soll der Fokus allerdings von der theologischen Ebene und der deutschen

Kirche eng gezogen werden auf eine Hochschulgemeinde und die Erfahrungen mit Partizipation dort. Durch das sich schnell erneuernde, junge Klientel einerseits und durch die Notwendigkeit, sich jedes Semester quasi neu erfinden zu müssen, andererseits entsteht in Hochschulgemeinden eine Laborsituation, die lohnenswert ist, unter vielerlei Perspektiven ausgewertet und evaluiert zu werden.⁴

Das Thema der Partizipation oder Teilhabe an den materiellen, instrumentellen, sozialen, ökologischen und vor allem kulturellen/religiösen Ressourcen⁵ ist in der Arbeit in der KHG Köln in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, weil es Menschen gab, die von sich aus Beteiligung an den Entscheidungsprozessen gefordert haben und sich in höherem Maße mit dem identifiziert haben, was ihnen an der KHG Köln wichtig ist. Wie ist von hauptamtlicher und institutioneller Seite auf diesen Wunsch zu reagieren – angesichts von vielen Gruppen und Nutzern des Hauses unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, des offenen Raumes, der beschränkten Ressourcen oder der Frage nach der Repräsentanz aller möglicher Studierender? Ist die regelmäßige Belegung eines Raumes oder das Lesen einer vorformulierten Fürbitte schon Partizipation?

Das Thema ist von zukunftsfähiger Bedeutung und eine göttliche Erfindung – aber eben oft unklar.

Vielleicht bringt ein kurzer Blick in die Pastoraltheologie und in die soziale Arbeit einen ersten Hinweis.

Die partizipative Wende⁶

In den Selbstvollzügen der Kirche war die Arbeit der Diakonia oder der Caritas, wie in den anderen sozialen Berufen, geprägt von einer barmherzig-fürsorglichen oder korrigierend-kontrollierenden Haltung. Soziale und genauso pastorale Arbeit diente de facto eher dazu, die bestehenden Strukturen stabil zu halten und die Menschen zur Anpassung zu bewegen, als ein

selbstbestimmtes Leben zu führen und zu fördern. Das war nicht vorgesehen oder gar erwünscht. Zwar wurden in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts mit den verbandlichen Strukturen und auch den Kirchenvorständen partizipative Prozesse eingeführt, aber die Mehrheit der Menschen war – und ist bis heute – von wirklichen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen und sollte dankbar sein, dass die Kirche für das Heil ihrer Seelen sorgte.

Die modernere Nachfolgerin der kontrollierenden Fürsorgepastoral wird in der sozialpädagogischen Literatur als paternalistische Expertokratie beschrieben. Ihr entspricht die Auffassung, dass eine Fachkraft aufgrund ihrer Qualifikation besser als die Betroffenen weiß, was gut ist und was gut für andere ist. So erscheint es bspw. legitim, die Autonomiebestrebungen und Emanzipation von Adressat*innen zu beschneiden, solange es deren Wohlergehen oder dem Wohlergehen „des Ganzen“ dient.⁷ Dieser paternalistischen Expertokratie ist man auch als Christ und Christin und auch als Institution in vielfältiger Weise ausgesetzt: organisatorisch, ökonomisch, fiskalisch, sicherheits- und versicherungstechnisch, gebäudetechnisch, denkmalpflegerisch, u. v. a. m. – und eben natürlich auch: theologisch.

Fürsorge und bevormundende Expertise – auch heute stoßen noch viele Menschen, die „etwas“ suchen, auf diese Haltung.

Sowohl die kontrollierend-fürsorgliche als auch die paternalistisch-expertokratische Haltung widerspricht einem partizipativen Professionsverständnis – in allen Bereichen der Pädagogik.

Denn die Menschen, ob als „Klientel“ oder als „Adressat*innen“, sind immer Expert*innen in eigener Sache und wissen, was gut ist – für sie und für „das Ganze“ – und auch was der Wille Gottes für ihr Leben ist. Ihre Lebensexpertise wird genauso wichtig erachtet wie das Fachwissen der „Professionellen“.

Die Qualität einer sozialen Dienstleistung oder eines pastoralen Angebots erwächst also nicht in erster Linie daraus, was eine

Fachkraft in bester Absicht für ein in ihren noch so fachlichen Augen hilfreiches Angebot entwickelt, sondern indem gemeinsam herausgefunden wird, was Menschen erreichen können und was sie erreichen wollen. „Die Devise für Professionelle im sozialen Bereich lautet: Nicht für die Menschen, sondern mit den Menschen“⁸

Mit der partizipativen Wende eröffnet sich auch der Blick für die Ursachen sozialer Benachteiligung: Wer als Mädchen im Kindergarten im Morgenkreis schon gelernt hat, in der Gruppe gemeinsam und gleichberechtigt den Tag zu planen, als Schülerin verinnerlicht hat, selbst Profi des eigenen Lernweges⁹ zu sein und sich als Studentin im AStA engagiert, der ist halt schwer zu vermitteln, was an Beteiligung in der Kirche so schwer ist.

Zentrale Punkte von Partizipation

Um Klarheit für eine fachliche Auseinandersetzung in sozialem und auch pastoralem Handeln zu schaffen, kann ein Blick auf die Partizipationspyramide¹⁰ hilfreich sein. Sie bildet ein breites Spektrum von Partizipation ab, lässt sich als Differenzierungsmodell auch auf kirchliche Handlungsfelder übertragen und bildete in der KHG Köln Grundlage für die Diskussion mit Studierenden, um Identifikation und Partizipation zu fördern. Es lässt sich am Beispiel klarmachen: Wie soll ein Semesterprogramm entstehen? Diese Zuordnung ist fiktiv, dient nur als Beispiel und hat als Diskussion so nicht stattgefunden.¹¹

Um Partizipationsprozesse zu gestalten sind drei Punkte zu klären: Wer hat den Prozess initiiert und trägt die Verantwortung für den Verlauf? Wie weit reichen die Möglichkeiten zur Mitbestimmung? Wodurch wird die Mitbestimmung ermöglicht oder behindert? In sieben Stufen wird das Spektrum zwischen Minimalbeteiligung und Entscheidungsmacht aufgezeigt.¹² Nach den zwei Stufen der Nicht-Partizipation grenzt das Modell der Partizipationspyramide die Stufen 4-6 von den Vorstu-

fen zur Partizipation 1-3 ab, da in den drei Vorstufen der entscheidende Faktor der Mitbestimmung fehlt.

Nicht-Partizipation: Instrumentalisierung

Die Belange der Studierenden spielen keine wirkliche Rolle. Die Interessen der Entscheidungsträgerinnen und Entscheidungsträger stehen im Mittelpunkt. Zielgruppenmitglieder sind nur Dekoration.

Nicht-Partizipation: Anweisung

Die Professionellen und Entscheidungsträger nehmen die Lage der Zielgruppe wahr. Aber nur auf Grundlage der (fachlichen) Meinung werden die Interessen der Zielgruppe definiert. Die Meinung der Studierenden wird nicht berücksichtigt. Die Kommunikation ist direktiv.

(Vor-)Stufe 1: Informieren

Die Professionellen stellen vor, dass es ein Semesterprogramm geben soll und das Vorgehen wird erklärt und begründet. Die Sichtweise der Studierenden wird berücksichtigt, um die Akzeptanz zu erhöhen und die Aufnahme zu fördern.

(Vor-)Stufe 2: Meinung erfragen

Die Professionellen fragen die Studierenden ab, was ihrer Meinung nach für das Programm wichtig sei, aber es gibt keine studentische Kontrolle darüber, ob ihre Position Beachtung findet.

(Vor-)Stufe 3: Lebensweltexpertise einholen

Die Professionellen holen wissenschaftlich-methodisch gestützt Informationen über die Lebenswelt Studierender ein, um das Programm in Passung dazu zu bringen. Die Schlüsse, die aus dieser Expertise gezogen werden, sind aber nicht transparent oder haben keinen verbindlichen Einfluss.

Stufe 4: Mitbestimmung zulassen

Die Professionellen geben Studierenden ein Stimmrecht und alle gestalten gleichberechtigt das Programm. Es

gibt keine alleinige studentische Entscheidungskompetenz.

Stufe 5: Entscheidungskompetenz teilweise abgeben

Die Professionellen entscheiden mit, dass es ein Semesterprogramm geben soll und bestimmen das Budget. Die inhaltliche Gestaltung wird ganz in die Hände der Studierenden gelegt. Die Verantwortung bleibt in der Hand der Professionellen.

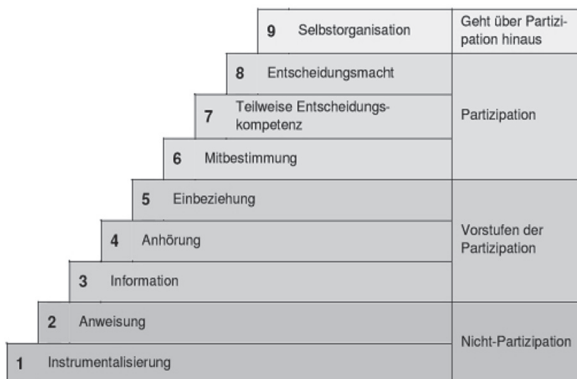
Stufe 6: Entscheidungsmacht übertragen

Die Professionellen geben die Entscheidung über alle Ressourcen und die Verantwortung für die Gestaltung des Semesterprogramms in die Hände der Studierenden. Die Professionellen sind an den Überlegungen beteiligt, spielen jedoch keine bestimmende, sondern lediglich eine begleitende oder unterstützende Rolle.

Das Modell nimmt noch eine siebte Stufe an, die aber in diesem fiktiven Beispiel eine Trennung vom System KHG bedeuten würde: Die Zielgruppe resp. die Studierenden treffen alle Entscheidungen alleine. Häufig entstehen solche Initiativen aus eigener Betroffenheit z. B. als Selbsthilfeorganisation.

(Nach-) Stufe 7: (studentische) Selbstorganisation

Die Studierenden handeln in Eigeninitiative, ohne die Professionellen einzubinden. Die Verantwortung für die Maßnahme liegt bei der Zielgruppe selbst.¹³



Stufenmodell nach Wright et al. 2010

Perspektiven von Partizipation¹⁴

Während die Ebenen des Stufenmodells der Partizipation den Grad der jeweiligen Einflussmöglichkeiten abbilden, können als Pyramide verstanden zwei *Perspektiven* unterschieden werden, von welchen der Prozess ausgehen kann. Es lässt sich unterscheiden zwischen

a) Partizipationsprozessen, die in erster Linie von *Hauptamtlichen* und *Professionellen* bzw. Institutionen verantwortet werden und

b) Partizipationsprozessen, die von den Studierenden, dem „*Klientel*“ gefordert oder gestaltet werden.

Diese Unterscheidung ist hilfreich, weil sich die Frage, von wem Partizipation ausgeht, auf den gesamten Prozess auswirkt. So macht es einen Unterschied, ob Studierende selbst einen Zeit-Raum für ihr Engagement und ihre Selbstentfaltung schaffen oder „ihren Glauben leben“ wollen oder ob eine (katholische) Institution die Beteiligung des Klientels initiiert, um möglicher Weise einer professionellen, pastoralen oder rechtlichen Vorgabe zu genügen. Es kann davon ausgegangen werden, dass Engagement und Verantwortungsgefühle der Studierenden im ersten Fall deutlich größer sein werden. Von welcher Seite der Partizipationsprozess ausgeht, beeinflusst neben der Dynamik selbst auch die Atmosphäre und die Kommunikation zwischen Klientel und Hauptamtlichen. Hier spielen auch die vorhandenen Ressourcen eine wichtige Rolle. Diejenigen, die zeitlich oder rollenmäßig stärker involviert sind, werden es leichter haben, ihre Vorschläge einzubringen und durchzusetzen. Darüber hinaus unterscheiden sich professionell-institutionell begründete Interessen in aller Regel von den Motiven des Klientels. Ebenso unterschiedlich werden Situationen wahrgenommen und Zusammenhänge interpretiert. Dies birgt Konfliktpotential. Allemal redlich ist es auf jeden Fall, sich Rechenschaft zu geben, mit welchen Zie-

len partizipative Prozesse gestaltet werden, und darüber metakommunikativ in das Gespräch zu kommen.

Das Ziel von Partizipation

Die Differenzierung in die Stufen der Partizipation und die unterschiedlichen Sichtweisen waren in den Identitätsdiskussionen der KHG Köln an „Forumsabenden“ sehr hilfreich.

Von Bedeutung war zuerst, wo sich die Wünsche der Studierenden nach Partizipation einordneten: Wollten sie gar die ganze Entscheidungsmacht? Natürlich nicht – auch damit begründet, dass allen Studierenden ja nur zeitliche, gedankliche und emotionale Ressourcen zur Verfügung stehen, die begrenzter sind als die der Hauptamtlichen. Die Mehrzahl der Studierenden ordnete sich um die Stufen 5 und 6 ein. Einige Studierende zu Zeiten der Abschlussarbeit auch um die 7. Stufe. Partizipative Prozesse sind mitnichten eine Revolution, auch wenn sie vieles verändern und vieles an Kommunikation und Beziehungsarbeit fordern.

Warum wollten Studierende Teilhabe an den Entscheidungsprozessen der KHG Köln? Hier ein O-Ton:

„Für mich ist es wichtig, mich nicht mehr nur als ‚passive Konsumentin‘ von Veranstaltungen der KHG und der Kirche zu fühlen, sondern auch gemeinsam und gleichberechtigt einen Raum (des Glaubens) zu gestalten, der Studierenden zur Verfügung steht, und dabei das Gefühl zu haben, etwas bewirken und verändern zu können. Ich denke, dass es den Wunsch gibt, nicht ‚von oben herab‘ beschäftigt und bedient zu werden, sondern selbstwirksam und auf Augenhöhe wahrgenommen und wertgeschätzt zu werden. Das gelingt meines Erachtens vor allem dann, wenn man an Entscheidungen partizipieren und gleichberechtigt an etwas arbeiten kann. Damit wird man den Potentialen, die in den Menschen und die in der KHG sind, besser gerecht.“

Weiter wurden als Ziele genannt: einen Ort zu haben, an dem man sich möglichst frei von Zwängen einbringen und so seine Talente entdecken oder fördern kann; in der anonymisierten, hyperindividualisierten Umwelt einer Hochschule einen identitätsstiftenden Ort zu haben mit bekannten Menschen, wo man als Individuum angenommen ist; wo man sich auf Zeit beheimaten kann; wo man seine Spiritualität suchen und finden kann.

Für die Studierende liegen Identifikation – Selbstwirksamkeit – Partizipation und auch Glauben auf einer Linie.

Aus institutionell-hauptamtlicher Sicht wurde der Auftrag eingebracht, als Kirche Studierende bei der Arbeit an ihrer Identität zu unterstützen: Wer bin ich? Was kann ich? Was hat mir mein Schöpfer an Talenten mitgegeben? Um das herauszufinden, braucht es konkrete Menschen und Orte. Partizipation ist dazu der Königsweg. Lern- und Bildungswege sind heute nur noch partizipativ denkbar im Sinne einer wirklichen Klientel- und Talenterorientierung. Dabei geht es auch um identifikatorische Prozesse, um sich in Gemeinde beheimaten zu können und in einer Kirche, die unterwegs ist und die „auf Partizipation, Mitverantwortung und den Reichtum aller Getauften setzt“¹⁵.

Wenn es zum Auftrag der Kirche gehört, aus dem Evangelium heraus Menschen zu unterstützen, sich ihrer Würde der Partizipation am göttlichen Leben bewusst zu werden, mehr Kontrolle über ihre Lebenssituation zu bekommen, sich zu emanzipieren, ihnen Mut zu machen, sich für ihre Ziele einzusetzen und sich mit anderen zusammen zu tun, um Missstände abzubauen, dann gehören partizipative Prozesse dazu. Wenn wir in unserer Arbeit wirklich gut sein wollen, dann geht es auch darum, Passung zu finden und anschlussfähig zu sein an andere Qualitätsstandards in der Pädagogik und der sozialen Arbeit.

Die Ziele aus studentischer Klientelsicht und aus institutionell-hauptamtlicher Sicht sind also durchaus kompatibel. Auch die Antwort auf die Frage, wieviel an Par-

tizipation gefordert und gewährt werden soll, war im Großen und Ganzen Konsens. Je konkreter die Fragestellung wurde, desto schwieriger wurde es. Ein Mehr an Mitbestimmung verändert auch die Rollen und Strukturen, die Beziehungen und die Frage nach Nähe und Distanz. Die Haltungen wurden in Frage gestellt und wichtiges Stichwort war immer wieder „Transparenz“ – warum wurde so oder so entschieden?

Ein offenes Ende

Wie kann eine Kultur der Partizipation in der Kirche aussehen: in den Haltungen, in der Kommunikation, in den Strukturen und auch im gottesdienstlichen Geschehen, eine wirkliche *participatio actuosa*? Wen nimmt diese Kultur mit und wen schließt sie aus?

Mit viel Zeit und Engagement wurden diese Diskussionen geführt – dann hat u.a. Corona diesem Prozess ein Ende bereitet.

Hat sich der Prozess gelohnt? Meines Erachtens allemal:

- für die Einsicht, dass es immer noch viele junge Menschen gibt, die sich in Kirche einbringen und sie gestalten wollen;
- für die Einsicht, dass Spiritualität eine wichtige Größe auch im Studium ist;
- für die Einsicht, dass viele in diesen Generationen Y und Z sehr wach, reflektiert und politisch engagiert sind und Gerechtigkeit ein großes Thema ist;
- für die Einsicht, dass Kirche eine Zukunft hat, wenn sie nicht auf Gehorsam setzt, sondern Menschen in ihrer Würde und in ihrem Freiheitsvollzug ernst nimmt und ihnen Raum für individuelle Entfaltung und soziale Verantwortung gibt;
- für die Einsicht, dass die Kirche, wenn sie Sakrament des dreifaltigen Gottes sein will, Partizipation gewähren muss;
- für die Einsicht, dass es viel an Kommunikation und Beziehungsarbeit braucht;
- für die Einsicht, dass es ein wirklich offener Prozess ist.

Anmerkungen:

- 1 Stender, Ch.: Partizipation perspektivisch betrachtet, in: Pastoralblatt 3/2021, S. 67.
- 2 *Lumen Gentium* 1.
- 3 *Lumen Gentium* 2: „homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit“.
- 4 An dieser Stelle einen großen Dank an den wissenschaftlichen Bildungsreferenten Julian Salzsieder, der maßgeblich partizipative Prozesse in der KHG Köln angestoßen und begleitet hat.
- 5 Vgl. zur Typologie von Ressourcen Miller, T.: Inklusion, Teilhabe, Lebensqualität. Stuttgart 2012.
- 6 Vgl. Straßburger, Gaby/Rieger, Judith (Hrsg.): Partizipation kompakt. Weinheim/Basel 2019, S. 42ff. Inhaltlich lehnt sich der Artikel an diese Gedanken an.
- 7 Vgl. ebd. S. 43.
- 8 Ebd. S. 43.
- 9 Vgl. Bovet, G./Huwendiek, V. (Hg.): Leitfaden Schulpraxis. Pädagogik und Psychologie für den Lehrberuf. Berlin 2006, 54.
- 10 Strassburger und Rieger ist eine Weiterentwicklung von zwei älteren Stufenmodellen zur Partizipation: das von Wright, Block und von Unger (2010) und von Lütringhaus (2000). Da die Stufen jeweils aus zwei Perspektiven gesehen werden können, ergibt das das Bild der Pyramide.
- 11 Der O-Ton und die anderen Angaben unter dem Punkt „Ziele von Partizipation“ entsprechen realer Diskussion.
- 12 Vgl. Straßburger, u. a., Partizipation, 1ff.
- 13 Hier kann gefragt werden, ob die Verhinderung von Partizipation auf niedrigeren Ebenen genau dazu führt: Selbstorganisation als Kirchenspaltung in einer autonom gewordenen Welt.
- 14 Vgl. Straßburger, u.a., Partizipation, 19ff.
- 15 Fastenhirtenbrief von Rainer Maria Kardinal Woelki: „Mitten unter Euch“ 2016, S. 13.

Gerhard Dittscheidt

Samaritisch handeln im Schattenfeld des Sterbens

Ein seelsorgetheologischer Einwurf in die Debatte um assistierten Suizid

Gut, dass die Debatte zum assistierten Suizid geführt wird. Ob sie durch von Schirachs Theaterstück *Gott¹* hinreichend präsentiert wird, kann man bezweifeln. Es ist dann Aufgabe anderer, hier das Ihre zur Ausweitung und Vertiefung im Rahmen unserer Gesellschaft, der Sozialverbände, der vielfältigen kulturellen und religiösen Situation in Deutschland und unserer Kirchen zu tun. Gesprochen wird angesichts des Urteils des BVerfG vom 26.02.2020 von einer „tektonische(n) Verschiebung bisheriger ethischer Begründungen“.² Daran schließen sich offene Fragen nach dem Verständnis der Selbstbestimmung eines Menschen sowie nach assistiertem Suizid und nach gewerbsmäßiger Unterstützung eines Lebensend-Wunsches an. Dass die Auseinandersetzung und mögliche Klärung kirchlich in der „Woche für das Leben“ 2021 mit dem erneut aufgeschlagenen Thema „Leben im Sterben“ gesucht wird³ und auf politischer Ebene zwischen der DBK sowie der EKD und staatlichen Instanzen bereits stattgefunden hat und weiter geschieht⁴, ist ein Zeichen für die Bedeutung der Frage nach der Würde des Menschen.

Wie soll es in der diakonisch-seelsorglichen Praxis gehen?

Zugleich stellt sich vor Ort mit Macht die Frage noch einmal anders: Wie verhalten sich kirchlich-caritative Einrichtungen, palliativ-medizinische Institutionen, vor

allem aber pflegend und medizinisch Begleitende und Kirche(n), sowie Seelsorgerinnen und Seelsorger?

Isolde Karle, Reiner Anselm und Ulrich Lilie haben dazu im Beitrag *Den assistierten professionellen Suizid ermöglichen* in der FAZ vom 11.01.2021⁵ den Vorschlag gemacht, dass diakonische Einrichtungen unter anderem auch für den assistierten Suizid einen Rahmen bereit stellen sollten, innerhalb dessen dieser geregelt und sicher durchgeführt werden könnte. Das ist von verschiedenen Stellen sowohl grundsätzlich (diakonischer Auftrag und Selbst-Verständnis), als auch pastoral und seelsorglich zurückgewiesen worden.⁶

Zugleich wird am Anliegen einer klaren und haltenden Begleitung christlich-caritativ und seelsorglich Handelnder in solchen Einrichtungen festgehalten und dies aktuell seitens der Deutschen Bischofskonferenz erneut herausgestellt.⁷

Erste Klärungen: „Samaritanus bonus“ & „Bleibt hier und wacht mit mir!“

Für die katholische Kirche stellen das Schreiben *Samaritanus bonus* aus dem letzten Sommer⁸ sowie das Schreiben *Bleibt hier und wacht mit mir!* eine Orientierung bereit, die pointiert zu einigen Fragen Stellung bezieht.⁹

Zunächst gemäß dem Anspruch der Klärung von Grundrechtsfragen durch das Gericht wird im Papier der Kongregation für die Glaubenslehre eine grundsätzliche Antwort aus der katholisch-theologischen Sicht gegeben. Die Annahme, dass Suizidalität primär als Form von Krankheit verstanden wird, ist aus der kirchlichen und theologischen Tradition verständlich.

Ob allerdings dem *Samaritanus bonus* (dem guten Samariter) angesichts des Suizidwunsches primär der *homo incurvatus in seipsum* (der völlig auf sich selbst bezogene Mensch) gegenüber steht, bedarf der differenzierten Betrachtung, da auch theologisch konstatiert werden muss, dass

in der Praxis kein Urteil über den je einzelnen Menschen gefällt werden kann. Der Katechismus der Katholischen Kirche sieht im Suizid eine schwere Verfehlung gegen sich selbst, gegenüber der menschlichen Gemeinschaft und gegenüber Gott (Art. 2281). Und auch die „... Freiwillige Beihilfe zum Suizid verstößt gegen das sittliche Gesetz“ (Art. 2282). Zugleich „...darf (man) die Hoffnung auf das ewige Heil der Menschen, die sich das Leben genommen haben, nicht aufgeben. Auf Wegen, die Gott allein kennt, kann er ihnen Gelegenheit zu heilsamer Reue geben. Die Kirche betet für die Menschen, die sich das Leben genommen haben“ (Art. 2283).

Der Text sieht nun aber auch durchaus das Spektrum des Lebens. *Samaritanus bonus* fasst zusammen, dass psychische individuelle und soziale Situationen gesehen, eingeschätzt und begleitet werden müssen und sollen. Grundsätzlich wird beschrieben, dass es eine auch palliativpflegerisch und -medizinisch mitgetragene Begleitung *im* Sterben, aber keine Begleitung *zum* Sterben geben soll (vgl. S. 32/41).

Auch erkennen die Autoren *die Tragweite der Frage nach dem Leid angesichts des bleibenden Geheimnisses Gottes*:

„Es ist schwierig, den tiefen Wert des menschlichen Lebens anzuerkennen, wenn es uns trotz aller Hilfsbemühungen weiterhin in seiner Schwäche und Gebrechlichkeit begegnet. Das Leiden, weit davon entfernt, vom existentiellen Horizont der Person beseitigt zu sein, erzeugt bleibend eine unerschöpfliche Frage nach dem Sinn des Lebens. ... Die Lösung dieser dramatischen Frage kann niemals nur im Licht des menschlichen Denkens angeboten werden, denn Leiden enthält die *Größe eines bestimmten Geheimnisses*, das nur Gottes Offenbarung aufdecken kann“ (S. 9).

Auf diesem Hintergrund formulieren sie eine gesellschaftskritische und christlich-anthropologische bzw. christologisch-soteriologische *Perspektive zu Leben, Leiden und Sterben*: „Jeder Kranke hat nicht nur das Bedürfnis, angehört zu werden, sondern auch zu verstehen, dass sein

Gesprächspartner ‚weiß‘, was es bedeutet, sich allein, verlassen und verängstigt zu fühlen angesichts der Todesaussicht, des leiblichen Schmerzes und des Leidens. Dieses entsteht, wenn der Blick der Gesellschaft den Wert des Patienten nach Kriterien der Lebensqualität misst und ihm das Gefühl gibt, Belastung für Projekte anderer zu sein.

Deshalb bedeutet, den Blick auf Christus zu richten, zu wissen, denjenigen anrufen zu können, der in seinem Fleisch den Schmerz der Peitschenhiebe und der Nägel, den Spott der Geißelnden, das Verlassensein und den Verrat durch die liebsten Freunde erfahren hat.

Angesichts der Herausforderung der Krankheit und beim Vorhandensein emotionaler und spiritueller Schwierigkeiten bei demjenigen, der die Erfahrung von Schmerzen durchmacht, entsteht unaufhaltsam das Bedürfnis, ein Wort des Trostes zu sagen, das aus dem hoffnungsvollen Mitgefühl Jesu am Kreuz hervorgeht: eine glaubwürdige Hoffnung, die von Christus am Kreuz bekannt wurde und in der Lage ist, sich dem Moment der Prüfung, der Herausforderung des Todes, zu stellen“ (S. 15-16).

Die Schrift *Bleibt hier und wacht mit mir!* beschreibt diese Situation sehr eingehend in einer einfühlsamen Skizzierung einer erforderlichen ‚Ars moriendi‘, nicht zuletzt als einer Aufgabe christlicher Lebens-, Leidens- und Sterbekultur (S.49-55). Schmerzhaft sichtbar wird hier: Es ist eine Aufgabe, die vor uns liegt.

Die *seelsorgliche Begleitung* beschreiben die Autoren von *Samaritanus bonus* so, dass diese grundsätzlich verlässlich und kontinuierlich sein soll, unter anderem verbunden mit der Hoffnung, dass sich ein Wandel des Leidenden in der Frage des Sterbewunsches einstellen möge. Hier zieht *Samaritanus bonus* eine klare Grenze gegenüber dem geäußerten Wunsch nach Assistenz und indirekt auch gegenüber dem Sterbefasten (vgl. in *Samaritanus bonus* S. 42-43, in *Bleibt hier ...* S. 28-30). Ebenso

wird festgehalten, dass keine Unterstützung bei der Suche nach Möglichkeiten zum assistierten Suizid, etwa in anderen Institutionen gegeben werden soll (Vgl. S.60). Begleitendes Handeln soll weiter im oben beschriebenen palliativen Selbstverständnis erfolgen.

Das hat auch Konsequenzen für eine ausdrücklich religiös grundierte Begleitung. Bei der Durchführung eines assistierten Suizides ist aus Sicht der Autoren von *Samaritanus bonus* eine Anwesenheit des Seelsorgenden nicht statthaft, denn sie könnte als „*Erlaubnis-Zustimmung*“ verstanden werden, auch wenn die persönliche Haltung der Ablehnung des Seelsorgenden bekannt ist (vgl. S. 27.66f.), sowie ähnlich: *Bleibt hier ...* (S. 30-31). Ebenso sehen sie eine Spendung der Sakramente der Buße, der Krankensalbung oder der Wegzehrung nur als erlaubt an, wenn der Sterbewillige den Suizidwunsch und den Wunsch nach assistiertem Suizid glaubhaft ändert. Einzig im Fall des eingetretenen Komas können bei Anzeichen von Reue beim *kranken* Menschen die Sakramente *sub conditione* gespendet werden (vgl. S. 66). Die genannten Durchführungsregeln sind wohl auf *wenige* klare Situationen (etwa durch Registrierung bei einer Sterbehilfeorganisation) hin reduziert und nötigen zu Fragen. Die in der Praxis erfahrbare Ambivalenz der Motive und der Kommunikation darüber berührt und fordert alle Beteiligten und stellt ein *opakes Kontinuum* dar, das die Äußerung eines „Ich will das (doch nicht) so, weil ...“ und die Sicht darauf nur bedingt sowohl vor dem Versterben als auch für eine Situation im Versterben wiedergibt. Eine konsistente nicht nur seelsorgliche Haltung, orientiert an dem Menschen, der begleitet wird, bedarf einer eigenen Betrachtung und Entwicklung, wie z. B. im neuen Schreiben *Bleibt hier ...* einfühlsam ausgeführt (S. 48), aber natürlich nicht abschließend zu beschreiben.

Diakonische Praxis im palliativen Kontext

Bei der Betrachtung des Samaritergleichnisses auf der symbolischen Erzähl-Ebene kann auffallen, dass der Fremde, ja der „falschgläubige“ Samaritaner und nicht der Priester oder der Levit evangeliumsgemäß handelt. Ein Motiv mit Sprengkraft, gerade wenn Seelsorge nicht nur als sakramentaler oder hauptamtlich-klerikaler Dienst, sondern als Dienst aller Christ*innen verstanden wird. Damit ist auch ein starkes inhaltliches Votum verbunden, diakonisches Handeln als begründetes christliches Handeln jenseits bisheriger kirchlicher Sozial- und Standesformen zu entwickeln.

Ein Schlüssel dafür liegt im noch weitgehend einzulösenden *Spiritual Care-Konzept*, das im Krankenhaus- und Palliativbereich mit allen Aspekten vom Diakonischen bis hin zum Spirituell-Religiösen, vom Multiprofessionellen bis hin zur gemeinsamen Kompetenz verschiedener Freiwilliger und beruflich Handelnder ansetzt. Wie kann dies (auch noch) und durch wen angeboten und geleistet werden? Hier primär auf Ausbildungskonzepte und zusätzliche Kompetenzen bei Pflegenden oder bei Ärzten abzielen, ist eine mögliche, aber so auch noch unterkomplexe Hoffnung, die an vielen Stellen trotz der eindrücklichen Resonanz in der Gesellschaft und in Fachdiskursen der systematisch geförderten kirchlichen Umsetzung bedarf.¹⁰ Auch hier setzt das neue Schreiben der DBK einen notwendigen Impuls mit der Beschreibung eines möglichen Verständnisses und Verhaltens von *Spiritual Care* und *christlicher Seelsorge* (Bleibt hier ..., S. 35-55).

Neben den grundsätzlichen stellen sich gleichzeitig praktische Fragen in Krankenhäusern, Palliativeinrichtungen, Hospizen und Ambulanten Diensten. Einige – sicher nicht alle (mit Blick z.B. auf die Belastung von Pflegenden und Ärzt*innen) – Aspekte sollen genannt werden.

- Durch die bisherige rechtliche Debatte schon länger im Gespräch ist die Frage, ob und von wem (freiwillig) Medikamente

besorgt und bereitgestellt werden können. Eine Erbringungspflicht besteht nicht. Gleichwohl, oder wohl besser: Gerade dann ist es schwer, dies bei ausgesprochenem Wunsch auszuhalten und im Beziehungskontakt und im Gespräch zu bleiben.

- Müssen Einrichtungen Bewohner*innen mit einem Suizidwunsch bzw. dem ausdrücklichen Wunsch nach assistiertem Suizid zum Verlassen der Einrichtung veranlassen?
- Wie ist damit umzugehen, wenn innerhalb einer Einrichtung und von einer/m Bewohner/in etwa über das Internet Informationen zum assistierten Suizid gesammelt wurden und eine Unterstützung in die Einrichtung hinein veranlasst wird?
- Wie kann eine pflegerische (und diakonisch-seelsorgliche) Positionierung aussehen, wenn der Wunsch nach Begleitung nach der Einnahme eines tödlichen Medikamentes besteht?

Das leitet hinüber in den eher kirchlich-seelsorglichen Bereich.

Herausgeforderte seelsorgliche Praxis

Wenn die *Hilfsbereitschaft des Samariters* als wesentliches Motiv für Haupt- und Ehrenamtliche und für Personen aus unterschiedlichen Berufsfeldern verwendet wird, steht es an, damit verbundene noch unklare Aspekte der Hilfeleistung weiter zu klären. Das bedeutet, es geht um eine mehrdimensionale *Haltung*, basierend auf (*seelsorglicher*) *Identität, Rollen und Konzepten*. Die für die seelsorgliche Begleitung charakteristischen Aspekte der spirituellen Begleitung und des „Haltens“ – sind nicht nur oder primär dogmatisch, sondern handlungsleitend in den Blick zu nehmen. Sie beziehen sich dabei weder ausschließlich auf sakramentales Handeln, noch sind sie paternalistisch-asyymmetrisch, sondern diakonisch-seelsorglich.

Hier trifft auch eine Kritik: Kirchlich-pastoral müssen, wie die DBK grundsätz-

lich ebenfalls fordert, suizidpräventiv sowohl personell als auch finanziell Aufgaben übernommen werden. Gegenwärtig gibt es plausible Tendenzen, aufgrund des Personal- und Finanzmangels sowohl den Bereich der Krankenhauspastoral, wie den Bereich der Hospiz- und Palliativseelsorge minimal auszustatten. Fast mag es wie Ironie tönen, dass *Samaritanus bonus* darauf abhebt, dass der Samariter persönlich engagiert und über sein verfügbares Geld hinaus hilft (vgl. S. 11). Dieses erforderliche ‚Mehr‘ gilt es, nicht nur medizinisch-pflegerisch, sondern auch pastoral einzulösen und mit höherem Engagement und Mehrkosten zu rechnen. Es geht im Rahmen der Prävention um nachhaltiges, verlässliches und reguliertes kirchliches Handeln zur Gewähr eines Grundrechts. Auch hier stellen sich weitere Fragen.¹¹

Für seelsorgliches Handeln ist ein angeschärfter Blick auf das Motiv von Nöten. *Samaritanus bonus* nennt die Haltung des *Bleibens* als Trost: „... (D)iejenigen, die einer unter chronischer Krankheit leidenden Person oder einer, die sich in der Endphase des Lebens befindet, Beistand leisten, (müssen GD) fähig sein, ‚stehen zu bleiben‘, mit denen zu wachen, die Todesangst erleiden, zu ‚trösten‘, das heißt mit-sein in der Einsamkeit, eine Mit-Anwesenheit zu sein, die für die Hoffnung öffnet. ... Durch den Glauben und die Nächstenliebe, die in der Vertraulichkeit der Seele zum Ausdruck kommen, ist die beistehende Person tatsächlich fähig, den Schmerz des anderen zu leiden und sich einer persönlichen Beziehung mit dem Schwachen zu öffnen, die den Horizont des Lebens weit über das Todesereignis hinaus erweitert und so zu einer Präsenz voller Hoffnung wird“ (S. 37-38).

Sind Seelsorgende aufgrund der Situation zur Begleitung bis zuletzt herausgefordert?

Samaritanus bonus erwähnt grundsätzlich den Glauben und die Nächstenliebe als inhaltliche und handlungsorientierte Trost-Konstanten. Die Frage, die sich ergibt, ist, wie ein „*Bleiben*“ aussehen kann,

das sakramentenpastoral und durch die Absicht, eine „Erlaubnis-Zustimmung“ zu vermeiden, eingeschränkt, seelsorglich trotzdem trostreich sein will.

Hier soll an Hennig Luthers inhaltlich vorsichtigeren glaubenstheologischen Ansatz erinnert werden: Er plädiert für eine vorderhand für die/den Begleitende/n und für die oder den Begleitete/n allemal „*trostlose*“ Seelsorge als angemessene Haltung, die gerade in existentiellen Situationen um die Offenheit und das existentielle Dilemma einer ausstehenden Antwort weiß. Gerade so und im Einlassen darauf, dass wir *nicht* wissen wie die im Glauben *bisher* getragene Antwort *nun*, im sich neu und gemeinsam erschließenden Glauben - und Vertrauen auf Gott! - aussieht, erkennt er die biblisch begründete Dynamik des Aufbruchs in einer Situation, die aus sich heraus in Leid, Schmerz und drohendem Verlust bereits aufgebrochen ist und ins Geheimnis des Lebens und Sterbens und auf Gott hin geöffnet ist:

„... das Entscheidende des Glaubens (liegt GD) nicht in dem beruhigenden Trost stabilisierender Lebensgewissheit. Das Tröstliche des Glaubens besteht vielmehr in der anhaltenden Beunruhigung und Befremdung über unsere Welt.“¹²

Eine persönliche Entscheidung zur seelsorglichen Begleitung

Die Herausforderung für eine seelsorgliche Begleitung (*Spiritual Care* im Rahmen von *Palliative Care*) ist angesichts der tiefgreifenden Ambivalenzen in der Situation und für die oder denjenigen, die den Wunsch nach Suizidassistentz äußern, enorm und hat tragische Dimensionen. Bischof Dr. Heiner Wilmer aus Hildesheim fasst das Dilemma zusammen: „... (E)r würde einen Sterbewilligen begleiten, ihm aber nicht ein tödliches Medikament verabreichen. ‚Das kann ich nicht mit meinem Gewissen vereinbaren.‘“¹³

Wir müssen den Austausch führen, palliative, hospizliche und nicht zuletzt psychia-

trische Begleitung angesichts dieser Spannung zu gestalten. Es geht darum, mit Blick auf den Menschen gegenüber seelsorglich „bleiben“ zu können.

Darin, so möchte ich den Beitrag schließen, sehe ich die im Rahmen eines diakonischen-seelsorglichen Handelns und an der Care-Ethik orientierte zu entwickelnde spannungsreiche und die eigene Grenze ahnende Grundhaltung: Bei einer angefragten Begleitung muss die eigene Position in Bezug auf Suizid und assistierten Suizid nicht verheimlicht werden. Sie ist Teil der authentischen Begegnung. In Beziehung zum Gegenüber gilt es, sie zu realisieren – und radikal im Sinne dessen, was H. Luther deutlich gemacht hat, hinaus zu halten in das *Geheimnis des Lebens, des Leidens und Sterbens*, das sich mir ebenso stellt, wie dem Menschen mir gegenüber mit und unter seinem Wunsch zum (assistierten) Suizid.

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Ferdinand v. Schirach, Gott. Ein Theaterstück. München 2020.
- 2 Stellungnahme Suizidhilfe des Ethikrates im Bistum Trier, Vallendar 2020, 5. In der Stellungnahme findet sich eine eingehende Darstellung der juristischen, individual-, sozial- und medizinethischen, sowie gesellschaftlichen Debatte. https://www.pthv.de/fileadmin/user_upload/ALTE_ORDNER/PDF_Theo/Ethikrat/Stellungnahmen_und_Empfehlungen/Stellungnahmen_%C3%B6ffentlich/Stellungnahme_Suizidhilfe_final.pdf.
- 3 Vgl. <https://www.woche-fuer-das-leben.de/>
- 4 Vgl. die Erklärung des Ständigen Rats der Deutschen Bischofskonferenz vom 26. Januar 2021, <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/menschen-in-den-dunkeln-momenten-ihres-lebens-beistehen-hospiz-und-palliativarbeit-foerdern-assistierten-suizid-verhindern,oder-die-stellungnahme-des-kommissariats-der-deut-bischoefe> [lungnahme_KatholischesBuero_Suizidassistenz.pdf, sowie die Gemeinsame Erklärung des Vorsitzenden der DBK und der EKD in Deutschland zum Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung, <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/gemeinsame-erklaerung-der-vorsitzenden-der-deutschen-bischofskonferenz-und-der-evangelischen-kirche-i>. Ebenso die Stellungnahme des ZdK: Selbstbestimmt leben bis zuletzt, vom 22.02.2021, <https://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklarungen/detail/Selbstbestimmt-leben-bis-zuletzt-270j/>](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-06-22_Stel-</div><div data-bbox=)

- 5 Vgl. <https://zeitzeichen.net/node/8772>
- 6 Vgl. z.B. den Artikel Hilfe zum Suizid in christlichen Heimen? von Michael Schrom, in: PuFo 2/2021, 36-37.
- 7 Vgl. Andreas Lob-Hüdepohl, Wo Ifgang Thierse, Den Blick aufs Leben offen halten, in: PuFo 4.2021, 22-23. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2021/2021-027-Pressebericht-FW-digital.pdf.
- 8 Vgl. Das Schreiben Samaritanus bonus über die Sorge an Personen in kritischen Phasen und in der Endphase des Lebens. Verlautbarungen Nr. 228, Bonn 2020. <https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/verlautbarungen-apostolischen-stuhls/schreiben-samaritanus-bonus-sorge-personen-kritischen-phasen-endphase-lebens.html>
- 9 Vgl. das Schreiben DBK / Pastoralkommission zur palliativen und seelsorglichen Begleitung von Sterbenden „Bleibt hier und wacht mit mir!“ Palliative und seelsorgliche Begleitung von Sterbenden. DBK – Pastoralkommission 51, Bonn 2021. <https://www.dbk-shop.de/de/publikationen/die-deutschen-bischoefe-kommissionen/erklarungen-kommissionen/bleibt-wacht-mir-mt-26-38-palliative-seelsorgliche-begleitung-sterbenden>
- 10 Vgl. Erhard Weiher, Das Geheimnis des Lebens berühren. Stuttgart ⁴2014. Traugott Roser, Spiritual Care, der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen. Stuttgart ²2017.
- 11 Etwa im Sinn einer Doppelbotschaft bei ärztlicher Begleitung oder einer Eigendynamik zum Gewinnstreben aufgrund der Existenz gewerblicher Angebote. Vgl. Stellungnahme Trier (Anm. 4), 16-19.
- 12 Henning Luther, Die Lügen der Tröster. Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: PTh33 (1998) 163–176, 170.
- 13 Vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/28365-wilmer-koennt-suizidbeihilfe-nicht-mit-meinem-gewissen-vereinbaren>.

Die Corona-Pandemie, das Leid und Gott – ergibt das Sinn?

Dieser Beitrag stellt sich der existentiellen wie intellektuellen Herausforderung, angesichts der durch Corona verursachten Sinnkrise weiterhin „auf Gott zu setzen“. Hierzu suche ich weder einen Sinn der Pandemie noch *den* Sinn der Krise; angesichts des gewaltigen Leids, das Menschen durch Corona widerfahren ist, empfände ich ein solches Ansinnen als zynisch.

Sinn und Widersinn des Schmerzes und die Frage nach Gott

Mitunter haben Schmerzen ihr Gutes: sie signalisieren uns, dass etwas nicht in Ordnung ist, und sie motivieren uns, etwas zu verändern – Fehler zu korrigieren oder uns neu auf veränderte Situationen einzustellen. So ist man gut beraten, mit Zahnschmerzen zum Zahnarzt zu gehen und künftig weniger Süßes zu essen. Durch schmerzliche Prozesse entwickeln sich Menschen weiter, kommen Gesellschaften voran. Das mag auch für den Umgang mit Corona gelten. Und doch tun die Folgen der Pandemie vielen zu weh, als dass sie dadurch gerechtfertigt wäre.

Mit aller Vorsicht sei auf einen existentiellen Sinngehalt des Schmerzes hingewiesen: Krankheit und Leid führen uns unsere Verwundbarkeit vor Augen, die unausweichlich zu uns als Menschen gehört. Wer ernsthaft erkrankt, wird schmerzhaft daran erinnert, dass er sterblich ist – und erinnert andere daran. Während wir im Alltag so leben, als ob wir unsterblich wä-

ren, holt uns das lebensgefährdende Virus wie jede schwere Krankheit auf den Boden der existentiellen Tatsachen zurück. Die große Aufmerksamkeit für Sterberaten im Zusammenhang mit Covid-19 belegt das. Die Angst vor dem eigenen Sterben oder vor dem Tod Nahestehender dürfte ebenso wie die Angst davor, den Tod anderer zu verschulden, eine große Rolle bei der Akzeptanz von freiheitsbeschränkenden Maßnahmen gespielt haben.

Für den christlichen Glauben an Gott ist nun bekanntlich die österliche Hoffnung zentral, dass Leid, Schmerz und Sterben nicht das Letzte sind: Das Leben endet nicht für immer mit dem Tod, sondern wird durch ihn hindurch von Gott endgültig vollendet. Doch diese Hoffnungsperspektive beantwortet nicht die Frage nach dem Sinn oder Widersinn des Schmerzes, im Gegenteil: Die Corona-Pandemie mit ihren leidvollen Folgen lässt Gläubige und Skeptiker verstärkt danach fragen, wie schlimme Übel zu einem guten Gott passen können. Selbst wenn wir noch mehr darüber herausfinden, welchen Anteil wir Menschen an der Ausbreitung solcher Viren haben, bleibt die bohrende Frage, warum viele Unschuldige leiden und sterben müssen, während viele andere mit umwelt- und gesellschaftsschädigendem Verhalten gut durch die Krise kommen.

Unzureichende religiöse Antwortversuche

Zunächst einmal gilt es Antwortversuche zurückzuweisen, die unter unserer - und Gottes - Würde sind, weil sie das Übelhafte des Leidens nicht ernst nehmen.

Ein erster religiöser Erklärungsversuch für die Pandemie lautet: „Gott hat das Corona-Virus geschickt!“ Wer das behauptet, sieht im Virus vielleicht Gottes Strafe für menschliche Sünden - begangen an Gott, an den Mitmenschen, an der Natur. Doch dieser Gedanke passt weder zur Güte Gottes, noch wird er dem Umstand gerecht, dass die Pandemie wie die meisten Natur-

katastrophen vor allem Ärmere und Schwächere trifft.

Es gibt andere Wege, das Leiden durch Corona als gottgewollt zu interpretieren: Vielleicht will Gott damit unsere Menschlichkeit prüfen? Oder gibt er uns das Virus als eine Aufgabe, an der wir wachsen und uns weiter entwickeln sollen? Gegen solche religiöse Sinnsuche ist festzuhalten: Für die Annahme, ein guter Gott könne es gutheißen, ist das virusbedingte Leid zu schrecklich. Ich habe viel Respekt davor, wenn Leidende selbst ihr Leiden für sich als sinnvoll deuten (oft im Nachhinein); zugleich muss widerfahrenes Leid mit Recht und Würde als sinnloses Übel abgelehnt werden dürfen!

Präzisierung der Frage nach Gott und dem Leid

Viele leidvolle Auswirkungen des Virus sind nicht gut, sondern von Übel. Wenn Gott gut ist, kann er nicht wollen, was nicht gut ist. Und was er nicht will, das tut er auch nicht. Also will Gott das Übel der Pandemie nicht, und er bewirkt es auch nicht. Er ist allmächtig und allwissend, aber nicht allwirksam. Schon die Bibel erzählt viele schlimme Dinge, die gegen Gottes Willen auf der Erde passieren. Zugleich beschreibt sie die Welt als Gottes gute Schöpfung. Wie geht das zusammen?

Eine erste gedankliche Annäherung stammt aus der Antike: Das Übel hat keine eigenständige „Seinsqualität“, sondern ist vielmehr ein schmerzlicher Mangel an Gutem, ist dessen Pervertierung – so wie Krebs einen (guten) Organismus befällt: Zellen und Wachstum an sich sind etwas Gutes, entartet wuchernde Zellen wirken jedoch zerstörerisch. So ist Gott zwar nicht der Schöpfer des Übels, doch muss er sich fragen lassen, wozu er den realen Mangel an Gutem, der so viel Leid mit sich bringt, zulässt.

Schließlich folgt aus der Allmacht logisch, dass Gott das Virus verhindern oder vernichten könnte. Müsste man nicht besei-

tigen, was man nicht will, wenn man die Macht dazu hat? Eigentlich schon – es sei denn, man hätte hinreichend gute Gründe, etwas zuzulassen bzw. in Kauf zu nehmen, obwohl man es nicht will (so wie z. B. Eltern aus pädagogischen Gründen Dinge bei ihren Kindern laufen lassen, die sie missbilligen und beseitigen könnten – doch das kann auch in Verantwortungslosigkeit umschlagen ...). Grundsätzlich wäre also ein Wert oder Gut denkbar, für dessen Realisierung Gott sinnwidriges, nichtgewolltes Leiden zulassen müsste.

Der bislang beste Vorschlag für den gesuchten Wert ist für mich die Freiheit; denn ohne Freiheit keine Liebe, und die ist das höchste Gut. Weil ich jedoch nicht sehen kann, dass Gott dafür Naturkatastrophen wie die Corona-Pandemie in Kauf nehmen müsste, räume ich ein: Ich habe keine positive Antwort auf die Frage, wozu Gott Übel zulässt! Es kann und muss eine Lösung geben, aber ob wir sie unter irdischen Bedingungen finden oder bekommen, ist angesichts jahrhundertelanger erfolgloser Suche fraglich. Und ohne Antwort bleibt der Glaube an Gott angesichts sinnlosen Leidens erschütterbar.

Eine Gegenfrage, die Gott im Spiel hält

Zugleich habe ich eine Gegenfrage an diejenigen, die es töricht finden, ohne eine Begründung für sinnloses Leiden weiterhin an Gott festzuhalten: Lässt sich das Übel in der Welt ohne Gott wirklich einfacher erklären? Dazu hier nur ein Gedanke¹: Wenn der Protest von Leidenden gegen ihr unschuldiges sinnloses Leiden sinnvoll sein soll, dann setzt dies die Idee einer guten sinnvollen Ordnung voraus, auf die sich der Protestierende berufen kann. In einer zufällig entstandenen Natur ist alles gleich-gültig, Tsunamis wie Viren machen keine Unterschiede. Mit welchem Recht also dürften wir fordern, dass es gerecht und sinnvoll zugehen müsse? Und zugleich macht genau dies die Würde von Opfern

aus: gegen Unrecht und Sinnlosigkeit zu protestieren: Es sollte anders sein! Doch das Fehlen von Sinn kann eigentlich nicht sinnvoll beklagt werden ohne die reale Möglichkeit einer sinnvollen Ordnung – und die braucht einen Sinnstifter, der nicht nur als ursprünglicher Schöpfer, sondern auch als bleibender Garant von Sinn zu denken ist: Gott. Wer Unrecht anprangert, setzt auf Gerechtigkeit. Die Klage gegen Widersinn setzt Sinn voraus. Der Glaube an Gott beantwortet nicht die Frage nach dem Woher und Wozu des Übels, doch bietet er einen Rahmen, in dem sie sinnvoll gestellt werden kann. Und er bietet die Aussicht auf Antwort. Das rechtfertigt nicht den Schmerz des Leides! Doch Gott bleibt im Spiel, als Angeklagter – und zugleich als Grund für die Hoffnung, dass einmal alles gut wird, dass Gott „alle Tränen abwischen wird“ (Offb 21,4).

Mit der offenen Sinnfrage leben und glauben

Krankheiten und Krisen stoßen uns auf Grundfragen des Lebens, der Glaube bietet Sinnperspektiven, zugleich stellt sinnwidriges Leiden diesen Glauben in Frage – wobei sinnvolles Aufbegehren auf der Annahme von Ordnung statt Chaos bzw. von Sinn statt Gleichgültigkeit beruht. Auf diesem Hintergrund seien einige Konsequenzen für einen gläubigen Umgang mit der Corona-Krise skizziert.

Der Glaube an die Überlegenheit von Leben und Liebe über den Tod befreit dazu, Sterben und Tod mutig in den Blick zu nehmen und anderen beizustehen, die davon betroffen sind. Der Glaube an eine gute Ordnung befreit zum persönlichen wie solidarischen Kampf gegen Not und Leid. Die Hoffnung auf Gott erleichtert mitunter (beileibe nicht immer ...) auszuhalten, was unsere Macht übersteigt; sie kann erleichtern, Sinnwidrigem zu begegnen, mit „Widerstand und Ergebung“ (Bonhoeffer) – denn statt eines abstrakten Schicksals hat der Glaubende ein konkretes Gegenüber

für sein Bitten und Klagen: Gott. In Situationen von Verzweiflung und Einsamkeit dürfen Gläubige darauf bauen, niemals alleine zu sein; wenn wir vieles nicht verstehen, dann ist da wenigstens einer, der alles versteht ...

Wer an Gott glaubt, weiß nicht besser Bescheid, wie gegen die Pandemie vorzugehen ist. Gott verschont offensichtlich nicht vor leidbringenden Krisen, doch er gibt einen Beistand: „Denn Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit“ (2 Tim 1,7). Auch Gläubige stehen in der existentiellen Spannung von Leben und Tod, von Sinn und Sinnlosigkeit. Die Hoffnung des Glaubens, dass „das Leben gewinnt“, kann beides fördern, Mut und Gelassenheit. Angst und Trauer sind unausweichliche Begleiter in Krisenzeiten – trotzdem und gerade deswegen bleiben zugleich (und nicht: stattdessen) Freude und Hoffnung als christliche Grundhaltungen wichtige Zu-Mut-ungen.

Leider muss auch in Zeiten der Corona-Pandemie die Frage danach offenbleiben, wie Gott und das Leid sinnvoll zusammenpassen. Immerhin darf sie offenbleiben, ohne das Leid zu verharmlosen oder aber Gott „abzuschaffen“. Eine umfassende Antwort ist von Gott selbst einzufordern und zu erhoffen. Bis dahin gehört die Klage, gehört das Hadern mit Gott zum Glauben dazu.

Anmerkung:

- 1 Wichtige Impulse dazu verdanke ich meinem Vater Jörg Splett, u. a. in: ders., Denken vor Gott, Philosophie als Wahrheits-Liebe. Frankfurt 1996, 207-255.

Einsichten und Erfahrungen eines katholischen Theologen im interreligiösen Dialog¹

Anlässe

In Aachen moderiert der städtische Fachbereich Integration ein interreligiöses Dialogprojekt, an dem sich derzeit 18 dort lebende Religionsgemeinschaften beteiligen. Im Herbst 2020 konnte dieser Dialog der Religionen auf 15 Jahre seines Bestehens zurückblicken. Pandemiebedingt geschah dies leise und eher unbemerkt. Ich nehme dies zum Anlass, um aus der Sicht eines katholischen Beteiligten einige Einsichten und Erfahrungen der interreligiösen Begegnung ins Wort zu bringen. Dabei beschränke ich mich auf Essentials, also auf Basiserfahrungen und auf Basiseinsichten. Ich kann hier nicht auf Detailfragen eingehen, die in anderen Kontexten diskutiert und bearbeitet werden: so z.B. den Umgang mit den Gewaltpotenzialen, die ja in fast allen religiösen Traditionen eben auch eine Realität sind, oder die aus unserer heutigen Sicht vielfach unbefriedigenden Rollen- und Bedeutungszuschreibungen für Frauen.

Beginnen möchte ich mit einem Ereignis, das uns in den Frühjahrs-Lockdown der gegenwärtigen Pandemie nach Berlin (zurück-) führt. Dort trafen sich am 14. Mai im sogenannten „House Of One“, einem interreligiösen Begegnungs- und Gebetsort, Vertreterinnen und Repräsentanten verschiedener Religionsgemeinschaften, um

angesichts der weltweit bedrängenden Erfahrungen der Corona-Krise aus ihren heiligen Schriften zu lesen und miteinander zu beten. Sie folgten damit einem Aufruf der Initiative führender Religionsvertreter „Pray For Humanity“. Auch Papst Franziskus hatte sich dem Aufruf angeschlossen und die katholischen Ortskirchen aufgerufen, sich zu beteiligen.

Mit „heißem Herzen“, dankbar und bewegt habe ich dieses Gebetstreffen via Internet verfolgt und danach auch darüber berichtet. Sie und ich wissen: So etwas wäre noch vor einigen Jahrzehnten undenkbar gewesen – ähnlich übrigens wie die interreligiösen Gebetstreffen, zu denen Päpste seit 1986 nach Assisi (1993, 2002, 2011, 2016) oder Rom (20.10.2020) eingeladen haben, und die von erzkonservativen Kräften unserer Kirche nur mit Kopfschütteln quittiert werden.

Gesellschaftspolitische Entwicklungen

Um das zu verstehen und in seiner Tiefe zu würdigen, muss man – glaube ich – einen Blick werfen auf die *gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung der zurückliegenden Jahrzehnte*. Und eigentlich muss dieser Blick durch die Perspektive weltweiter Globalisierung erweitert werden. Deren Kerenerfahrung besteht ja darin, dass wir heute in einer entgrenzten Welt leben, in der uns eigentlich nichts mehr wirklich fern und eigentlich alles mit allem verbunden ist.

Wahrscheinlich liege ich nicht ganz falsch, wenn ich behaupte, dass sich auch in Aachen Gestalt und Wahrnehmung der religiösen Landschaft *erheblich* verändert haben. Bis in die 60er Jahre war man auch hier – von wenigen Ausnahmen abgesehen – in Sachen Religion entweder katholisch oder evangelisch. Andere Religionsgemeinschaften gab es kaum, jedenfalls nicht in der öffentlichen Wahrnehmung. Heute ist auch Eschweiler eine Stadt, in der Christen, Muslime, Buddhisten, Hindus, Aleviten, Je-

siden und manch andere leben, unter ihnen auch Atheisten und Agnostiker und eine vermutlich wachsende Zahl sog. „religiös unmusikalischer“ Menschen, die mit Religion nichts am Hut haben.

Den Veränderungen, die dieser Wandel mit sich gebracht hat, begegnen meist zuerst die Kinder und Jugendlichen. Kindergärten und Schulen sind heute fast überall religiös und herkunftskulturell bunt gemischte Lern- und Begegnungsorte. Und natürlich finden Sie in fast jeder Kindergartengruppe und in jeder Schulklasse Mädchen und Jungen aus Elternhäusern, die sich keiner Religion zugehörig fühlen.

Eng verbunden mit dieser (relativ neuen) *religiösen Vielfalt* ist ein für viele (immer noch) ungewohnter *kultureller Pluralismus*. Fast alle der in der Wahrnehmung der „Alt-Eingesessenen“ eher „neuen“ und wenig vertrauten Religionen sind von Menschen mitgebracht worden, die – aus welchen Gründen auch immer – von auswärts zu uns gekommen sind: als sogenannte „Gastarbeiter“, als Migranten, als Flüchtlinge oder einfach als Global Player einer weltweit vernetzten Wirtschaft. Jüdische Menschen aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion, Hindus aus Sri Lanka, Buddhisten aus Vietnam, Jesiden aus dem Irak, orthodoxe Christen aus Russland, freie pentekostale (also pfingstlich inspirierte) christliche Kirchen aus Afrika, sunnitische Muslime aus der Türkei, Bahai und schiitische Muslime aus dem Iran, Aleviten aus der Türkei – um nur einige der großen Religionsgemeinschaften zu nennen.

Herausforderungen kulturell-religiöser Diversität

Sie alle haben ihre Herkunftskulturen mitgebracht. Und sie alle stehen oder standen vor der (mitunter lebenslangen) Aufgabe, ja Herausforderung, hier anzukommen, hier friedlich und zufrieden zu leben – respektiert und anerkannt als ein (hoffentlich!)

belebender und bereichernder Teil unserer Gesellschaft.

Diese anspruchsvolle Aufgabe, diese Herausforderung gilt aber nicht nur für die Zuwanderer. Sie gilt auch für die „Alt-Eingesessenen“: für deren Lebensart, deren Werte und Normen und nicht zuletzt für deren religiöse Orientierung, für die damit verbundenen Überzeugungen, für die Lebens- und Frömmigkeitsformen. *Wir müssen auch im religiösen Bereich mit der neuen Vielfalt „klarkommen“*. Wir müssen uns zu ihr verhalten, mit ihr umgehen und uns positionieren. Dabei werden wir dem Reiz und auch der Fremdheit des Anderen begegnen. Und wir werden nicht selten den eigenen Standpunkt, *die eigene Identität neu ausloten und bestimmen müssen*.

All das geht am besten durch Bildung, durch Information, durch Begegnung und Kontakte, durch Dialog und Zusammenarbeit, kurzum: durch einen einigermaßen reflektierten Umgang mit den Erfahrungen des alltäglichen Zusammenlebens, das ja ganz vielfältige, bunte und mitunter auch durchaus konfliktträchtige Seiten hat.

Wachsende Relevanz interreligiöser Begegnungen

Ich glaube, vor dem Hintergrund dieser etwas grob skizzierten gesellschaftlichen Entwicklung, die natürlich von vielen politischen und wirtschaftlichen Konflikten unserer globalen Welt verschärft und befeuert wird, lässt sich *verstehen, worum es beim Dialog der Religionen geht und welche enorme Bedeutung ihm heute zukommt*.

Religiöse Vielfalt und kulturelle Pluralität sind ja nicht nur Phänomene, zu denen wir uns als Bürgerinnen und Bürger gesellschaftlich und politisch verhalten müssen. Sie betreffen uns auch als gläubige Menschen, als Christinnen und Christen und als Kirche. Als solche sind wir herausgefordert, uns auch religiös zu positionieren und zu

verhalten. Und das bedeutet: sich der *Frage* zu stellen, *wie wir denn unseren Glauben und unser Christsein in Beziehung, im Gegenüber, besser im Miteinander mit anderen religiösen Erfahrungen und Überzeugungen verstehen und leben wollen.*

Wie sehen und wie deuten wir als Christinnen und Christen und als Kirche die Zeugnisse, die Botschaften und die Lebenspraxen anderer Religionen? Geht es in der Begegnung mit ihnen im Wesentlichen um Abgrenzung, um Profilierung des eigenen Wahrheitsanspruchs, um Konkurrenz und Einflussphären? Begegnen wir der Fremdheit der Anderen in erster Linie ängstlich oder irritiert? Oder schauen, denken und fühlen wir mit aufgeschlossenen Herzen, Köpfen und Augen? Kann es einen positiv-wertschätzenden Blick geben? Und kann eine solche Wertschätzung zur – ja! – auch religiösen Bereicherung werden? Kann sie sogar zur konstruktiven Zusammenarbeit führen: im Interesse einer gemeinsamen Verantwortung für das uns anvertraute Welthaus?

All das sind spannende und nicht nur für Theologinnen und Theologen eminent wichtige Fragen. Und vielleicht ahnen Sie, dass mit ihnen Aufgaben und *Herausforderungen* angezeigt werden, *die unser Selbstverständnis als Kirche ganz tief betreffen und die zur Mitte ihres Sendungsauftrags in dieser Zeit gehören.*

Also: nicht nur die eigene Pfarrei, nicht nur die „Gemeinschaft von Gemeinden“ vor Ort, nicht nur „Heute bei Dir“ im Bistum Aachen, sondern: den Blick weiten, denken, fühlen und arbeiten in wahrer Katholizität: allumfassend, weltweit, lokal und zugleich global, im wahrsten Sinn des Wortes ökumenisch: verbunden in der Sorge um das Leben aller im gemeinsamen Welthaus; bewegt, gehalten und geborgen in der „*religio*“, in der „Rückbindung“, der tiefen und innersten Verbundenheit mit dem göttlichen Geheimnis und Urgrund allen Lebens.

In diesem Sinne meint *Dialog der Religionen das Gespräch, die Begegnung und Zusammenarbeit von Menschen verschiedener Religionen zu einem wechselseitigen Verständnis und friedlichen Zusammenleben.*

Fortwirkende Impulse des Zweiten Vaticanums

Mit dem *Zweiten Vaticanischen Konzil* (das 1962 – 1965 in Rom tagte) hat unsere Kirche die Frontstellung und die Abwehrhaltungen vergangener Jahrhunderte erstmals überwunden. Sie hat sich dem religiösen Pluralismus wirklich gestellt und den Weg der dialogischen Öffnung bei gleichzeitiger Wahrung der eigenen Identität beschritten. Besonders mit der *Erklärung „Nostra aetate“* (NA) zu den nichtchristlichen Religionen hat das Konzil in nahezu prophetischer Weise die anderen Weltreligionen, insbesondere das Judentum, in Blick genommen und diese erstmals positiv gewürdigt.

Seitdem sieht sich unsere Kirche nicht mehr im alleinigen, exklusiven Besitz von Wahrheit und Heil. Sie anerkennt Wahres und Heiliges auch in den anderen Religionen (vgl. NA 2). Demnach kann jede und jeder das ewige Heil erlangen, der Gott „aufrichtigen Herzens sucht, seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen sucht“ (Lumen Gentium 16).

Auch wenn die Kirche gleichzeitig daran festhält, dass in Jesus Christus (und in abgeleiteter Weise in der Kirche) die Fülle des Heils geschenkt ist, sind Christen aufgerufen, das Wahre und Heilige auch in den anderen Religionen zu suchen, es anzuerkennen und zu fördern. Auf dieser Linie spricht das Konzil z. B. „cum aestimatione“, also „mit Hochachtung“, von den Muslimen, „die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und Erden, der zu den

Menschen gesprochen hat.“ Die Synode bedauert „Zwistigkeiten und Feindschaften“ zwischen Christen und Muslimen. Und sie „ermahnt ... alle, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen“ (NA 3).

Mit Blick auf das Judentum bekennt sich die Kirche zur Verwurzelung in einem gemeinsamen geistlichen Erbe, zum ungekündigten Bund Gottes mit Israel und zur historischen Schuld einer auch religiös motivierten Judenfeindlichkeit.

Diese Steilvorlagen des Konzils sind nicht ohne Wirkung geblieben. Innerhalb und außerhalb unserer Kirche haben viele Menschen sie positiv aufgenommen und in konkreten Dialogprojekten fruchtbar umgesetzt und weiterentwickelt.²

Wege interreligiöser Begegnung

Wie aber kann ein solcher Dialog konkret aussehen? In Theorie und Praxis können wir in der Regel vier Ebenen oder Formen des interreligiösen Dialogs unterscheiden, die freilich ineinandergreifen und sich wechselseitig ergänzen.

Da ist zunächst der *Dialog des Alltags oder des Zusammenlebens*. Diese Ebene könnte man als Ebene der zwischenmenschlichen Begegnung charakterisieren: das alltägliche Miteinander etwa in Schulen oder am Arbeitsplatz, in Familien und im gesellschaftlichen Leben. Dort geht es nicht zuerst um das Gespräch über den Glauben. Im Vordergrund steht die Einübung einer Haltung der Aufmerksamkeit, der Achtsamkeit und Aufgeschlossenheit gegenüber dem und der Anderen. Ein solcher Dialog des Zusammenlebens besteht z.B. auch darin, wechselseitige Gastfreundschaft zu üben, gemeinsam Feste zu feiern oder zumindest Grußbotschaften zu besonderen Anlässen zu übermitteln. Bei all dem geht es um den Abbau von Unkenntnis, von Vorurteilen und Ängsten. Die können überwunden werden durch den Aufbau einer allmählichen Vertrautheit, durch Erfahrungen des Vertrauens und der Freundschaft.

Eine zweite Ebene ist der *Dialog der Praxis oder der Zusammenarbeit*: Christen und Andersgläubige arbeiten zusammen für gemeinsam vertretene Werte, die auf Befreiung und Förderung der Menschen hinielen. Das kann in örtlichen, in nationalen oder internationalen Organisationen und Initiativen geschehen: in allem, was Menschen brauchen, um besser, würdiger, gerechter und friedlicher miteinander leben zu können.

Die dritte Ebene ist der *Dialog der Theologie*: das Gespräch über den Glauben, das keineswegs nur den Experten vorbehalten ist. Hier geht es darum, Inhalt und Praxis der anderen Religionen kennen zu lernen. Es geht darum, Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede heraus zu arbeiten. Und es geht darum, diese Unterschiede auch zu respektieren und damit leben zu lernen. Ziel ist ein besseres Verstehen der Anderen und ihres Glaubens, – eine Erfahrung, die in umgekehrter Richtung fast immer zu einem tieferen Verständnis des eigenen Glaubens führt.

Die vierte Ebene könnte man den *Dialog der religiösen Erfahrung* oder den *spirituellen Dialog* nennen: Auf dieser Ebene können Menschen, die in ihrer eigenen Tradition verwurzelt sind, ihre religiös-spirituellen Erfahrungen austauschen. Das geht im Gespräch über den persönlichen Glauben, durch wechselseitige Besuche von Sakralräumen, von Gottesdiensten und religiösen Feiern, kurzum: in allem, was dem Austausch über die Wege der Suche nach Gott dient.³

Auf dieser Ebene stellt sich natürlich auch die Frage nach der Möglichkeit des gemeinsamen Gebetes. Dabei unterscheiden wir zwei Grundformen: eine interreligiöse und eine multireligiöse. Die interreligiöse meint ein von Angehörigen verschiedener Religionen gemeinsam formuliertes und gesprochenes Gebet. In der multireligiösen Form sprechen Gläubige verschiedener Religionen jeweils ihr eigenes Gebet während

die anderen andächtig zugegen sind. Es würde jetzt zu weit führen, wenn ich erläutern würde, warum Christenmenschen i.d.R. das multireligiöse Gebet bevorzugen.

die Wirkungen auf lokaler, nationaler und auch globaler Ebene nicht unterschätzen.

Zielperspektiven des Dialogs

Ziel all dieser Ebenen des interreligiösen Dialogs ist nicht, den anderen zum eigenen Glauben zu bekehren. Es geht vielmehr darum, einander bei der Suche nach der Wahrheit Gottes zu begleiten, also einander zu helfen, zu einem je tieferen Verständnis der Erfahrungen mit Gott zu finden. Wenn man Dialog so versteht und praktiziert, dann ist das Zeugnis des eigenen Glaubens eigentlich immer ein inneres Moment jeder Begegnung.

Im Dialog der Religionen geht es also keineswegs darum, sich auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu einigen. Es wird immer Unterschiede und Unvereinbares geben. Dies gilt es anzuerkennen. Und dies gilt es zum Wohl aller fruchtbar zu leben. Und natürlich bleibt dabei für Christinnen und Christen die Erfahrung mit Jesus Christus der Dreh- und Angelpunkt ihres Lebenszeugnisses.

Alle beschriebenen Ebenen eint (nach meiner Wahrnehmung) *eine grundlegende, nicht nur christliche Überzeugung: Es ist die geistliche Offenheit für eine Begegnung, die wir nicht machen können, die uns aber geschenkt werden kann: Wer will denn ausschließen, dass uns in der Begegnung mit dem Anderen und in seinem Angesicht Gott selbst entgegenkommt?*

Natürlich dürfen wir vom interreligiösen Dialog keine Wunder erwarten. Dialog ist nicht „Friede, Freude, Eierkuchen“. Er birgt auch Konflikte und Kränkungen. Und er kennt die Erfahrung mitunter schmerzlicher Grenzen. Die großen Probleme der Weltpolitik lassen sich nicht mit ihm lösen, – wenn überhaupt, dann nur ansatzweise und sehr begrenzt. Trotzdem sollten wir

Der Aachener Dialog der Religionen

Eine dieser Initiativen ist der *Dialog der Religionen in Aachen*, dem ich als Vertreter der katholischen Kirche angehöre und an dessen Arbeit ich mich gerne beteilige. Seit über 15 Jahren treffen sich dort regelmäßig Vertreter und Vertreterinnen fast aller in Aachen ansässigen Religionsgemeinschaften. Wir kennen uns und wir schätzen uns. Wir vertrauen einander und wir stehen füreinander ein. Wir fühlen uns dem Wohl der Stadt und dem friedlichen Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen verpflichtet. Und wir engagieren uns mit ganz unterschiedlichen Projekten.

So haben wir uns – um ein Beispiel zu nennen – anlässlich des 70. Geburtstages unseres Grundgesetzes gemeinsam mit MISSIO für das Recht auf eine freie Religionsausübung eingesetzt – auch und gerade in Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung.

Jetzt zu Corona-Zeiten haben wir vor Ostern und mit Blick auf die bevorstehenden religiösen Feste mehrerer Gemeinschaften eine gemeinsame Erklärung veröffentlicht. Mit ihr verpflichten sich alle am Dialog der Religionen beteiligten Gemeinschaften zu verantwortungsbewusstem Handeln und zum Einhalten der zum Schutz der Gesundheit notwendigen Maßnahmen. Doch nicht nur das. Wir versprechen uns, auch in diesen schwierigen Zeiten zusammenzuhalten und unsere Kontakte jenseits der sonst üblichen Gastbesuche nicht abreißen zu lassen und zu pflegen.

In der 2018 im Beisein des Oberbürgermeisters im Aachener Rathaus unterzeichneten Präambel der Grundsätze zur Zusammenarbeit des Dialogs der Religionen heißt es: „Wir sprechen miteinander, um uns gegenseitig kennenzulernen, um uns zu ver-

ständig und um gemeinsam zu suchen, wie wir das Zusammenleben in Aachen friedlich gestalten können.“

Bewährung in Krisenzeiten

In Krisenzeiten bewähren sich ethische und religiöse Gemeinsamkeiten. Auch religiöse Grundüberzeugungen fördern den gerade jetzt notwendigen Zusammenhalt unserer Gesellschaft. Ich bin froh und dankbar, wenn die Religionen – bei allem Respekt vor bleibenden Unterschieden – zusammenstehen und daran erinnern, dass wir Menschen eben „nicht vom Brot allein“ leben (Dtn 8,3).

Derzeit essen wir alle das fade Brot der Hygieneauflagen und der medizinischen Sachzwänge. Und wir sehnen uns nach einem MEHR an Kommunikation, nach dem Wohlgeschmack berührender Begegnungen – miteinander und – ja! – auch mit Gott.

Christenmenschen bekennen und feiern einen mensch-, einen fleisch- und leibgewordenen Erlöser. Zu unserem Heil und zu aller Menschen Wohl will er bei uns sein und die Wege des Lebens mit uns gehen – damit wir Hoffnung haben, damit wir geborgen und gehalten sind in der Tiefe eines alle Menschen liebenden Geheimnisses.

Anmerkungen:

- 1 Themenpredigt beim sog. Focus-Gottesdienst in Eschweiler am 6.12.2020. Die Reihe versucht, monatlich eine zentrale Herausforderung kirchlichen Christseins in den Blick zu nehmen.
- 2 Vgl. Andreas Renz, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog, 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart 2014.
- 3 Zu den vier beschriebenen Ebenen vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr.102 „Dialog und Verkündigung“, 19.5.1991.

Bertram Herr

Wie hältst du's mit der Religion?

Die Gretchenfrage in der alttestamentlichen Exegese und der religionswissenschaftlichen Esoterikforschung

„Muss man als Religionsforscher religiös sein?“, war im Bonner Seminar für Religionswissenschaft in den 80-er Jahren eine oft gestellte Frage. Hans-Joachim Klimkeit (1939-1999), mein damaliger religionswissenschaftlicher Lehrer, antwortete gerne mit dem Hinweis auf die Musikwissenschaft (sinnigerweise nur eine Etage über uns): Ohne musikalischen Sinn könne man nicht gut Musikwissenschaft betreiben, ähnlich verhalte es sich auch mit der Religionswissenschaft. Heute stünde Klimkeit als Außen-seiter da in der religionswissenschaftlichen Forschungslandschaft. Tendenzen, Religionsphänomene zu untersuchen und dabei gerade das spezifisch Religiöse auszuklamern, gibt es heute auch in historisch ausgerichteten Disziplinen der Theologie. Ich möchte die Forschungslage an einigen Beispielen verdeutlichen und problematisieren.

I. Aktuelle Ansätze in der Esoterikforschung

Esoterik hat sich seit einigen Jahrzehnten im akademischen Milieu als Forschungsgebiet etabliert. Seit 1965 existiert ein eigener Lehrstuhl hierfür an der Pariser Sorbonne. Ähnlich ausgerichtete Lehrstühle bestehen noch an der Universität von Amsterdam und der Päpstlichen Universität Angelicum in Rom. Ein weiterer Lehrstuhl an der University of Exeter existierte von 2005 bis 2012. Weltweit befassen sich inzwischen jedoch viele Vertreter benachbarter Disziplinen schwerpunktmäßig mit

abendländischer Esoterik. Denn insbesondere der 2002 emeritierte Pariser Lehrstuhlinhaber A. Faivre verschaffte dem Fach international Renommee.

1. A. Faivre und die Esoterik als europäische Kulturleistung

A. Faivres Wirkung beruht nicht zuletzt darauf, dass er die Esoterik als eine hochstehende Kulturleistung des Abendlands beschreibt. Für ihn ist Esoterik eine „Geisteshaltung“¹ und eine „Denkform“ ebenso wie die Wissenschaft, Mystik oder Theologie: „Jede gebraucht ihre spezifischen Verfahren und Vorgehensweisen und stellt auf unterschiedliche Weise das Zusammenspiel zwischen ihren einzelnen Komponenten her“². Vor allem aber findet er in ihr kostbare „Werte“³. Damit grenzt er die Esoterik, wie er sie versteht, von Fehl- und Dekadenzformen ab, die ihr populäres Bild prägen⁴. Vieles von dem, was in der abendländischen Geschichte Rang und Namen hat, verbindet er hingegen mit der westlichen Esoterik. Angefangen bei den antiken Philosophenschulen bis hin zu Goethe oder Schelling, auch wenn er diese nicht im engeren Sinne zur Esoterik rechnet.

A. Faivre stellte vier Kriterien zur Bestimmung einer Geisteshaltung als esoterisch auf⁵: 1) Alle Ebenen der Welt sind durch Entsprechungen aufeinander bezogen. 2) Der Kosmos ist ein lebendiger Organismus. 3) Techniken und spirituelle Wesen ermöglichen den Überstieg innerhalb der Realitätsebenen. 4) Ziel ist eine innere Metamorphose und eine spirituelle Läuterung. Zusätzlich nennt er zwei Züge, die esoterische Denkrichtungen oft an sich haben, aber nicht immer⁶: 5) Es besteht der Anspruch auf eine tiefere Wahrheit, die mehreren oder allen Traditionen zu Grunde liegt. 6) Die Lehre wird in einer Sukzession vom Lehrer an den Schüler weitergegeben. – Dieser Anspruch, Esoterik *inhaltlich* zu bestimmen, ist der Hauptunterschied, der zwischen A. Faivre und seinem Kollegen W. J. Hanegraaff besteht.

2. W. J. Hanegraaff und die Esoterik als die Kehrseite der Moderne

W. J. Hanegraaff, Fachvertreter an der Universität Amsterdam und aktuell tonangebender Esoterikforscher, nahm den von A. Faivre entwickelten Faden auf. Mehr als Faivre betont er aber seinen rein historisch-empirischen Ansatz. Laut seiner umfangreichen Studie von 2012 beginnt die Esoterik mit der Wiedergewinnung der Antike in der Renaissance.⁷ Die Humanisten beriefen sich auf Platon, Pythagoras und Hermes Trismegistos als Gewährsleute uralter Traditionen, die letztlich in göttlicher Offenbarung gründeten – für W. J. Hanegraaff der erste Versuch einer modernen Philosophiegeschichte. In der zweiten Hälfte des 17. Jh. weckte das jedoch den Argwohn einiger protestantischer Theologen. Ihr Ziel war es, die heidnischen Verirrungen aus der christlichen Theologie zu tilgen⁸. So verwarfen sie alles, was sie nicht mit ihrem Bild des wahren biblischen Glaubens vereinbar hielten. In Ungnade fielen dadurch auch die Humanisten Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno oder auch Paracelsus und Jacob Böhme. Damit war so etwas wie ein Papierkorb verworfener Ideen entstanden. In ihm sammelten sich völlig auseinandergehende Ansätze wie Astrologie, Alchemie oder Kabbala.

Eine weitere Etappe in der Aussonderung des Esoterischen ging in der Aufklärung von statten. Die Aufklärer schieden als esoterisch aus, was sich dem Rationalen entzog. So entstanden die aktuellen Wissenschaftsdisziplinen. Dabei vereinte ein Misstrauen gegen innere Erleuchtung die aufklärerischen Esoterik-Kritiker mit ihren protestantischen Vorgängern. Für W. J. Hanegraaff gibt es also keinen einheitlichen Forschungsgegenstand „Esoterik“ an sich, wie für A. Faivre; Esoterik ist lediglich das Produkt, das Konstrukt, das durch die Ablehnung durch die Majorität zu Stande kam. W. J. Hanegraaff erinnert damit daran, dass unsere moderne Wissenschaft und Philosophie durch Abgrenzung zum Unwissenschaftlichen entstand. Der ausgegrenz-

te Bereich gehört damit aber unweigerlich zur Konstruktion unserer modernen Identität⁹. Das anzuerkennen mahnt W. J. Hanegraaff an¹⁰. Interessanterweise engt W. J. Hanegraaff den Bereich des Esoterischen im Verlauf seiner Forschungen zunehmend ein, indem er nicht mehr alles Ausgesonderte unter Esoterik subsummiert, sondern das Selbstverständnis von Esoterikern zum Kriterium erhebt: Wenn Esoteriker-Sein bedeutet, sich einer besonderen Gemeinschaft im Gegensatz zu Anderen zugehörig zu fühlen, dann sieht er dieses Identitätsgefühl erst ab dem 18. Jh. gegeben; die Humanisten der Renaissance begriffen sich selbst noch nicht in einem solchen Gegenüber¹¹.

3. *K. von Stuckrad und die Esoterik als Diskurselement*

K. von Stuckrads neue Sicht des Esoterischen¹² lässt sich vielleicht am besten aus dem Zusammenfluss dreier Vorstellungen erklären: Erstens führt er W. J. Hanegraaffs Beobachtungen weiter, nach denen sich die europäische Geistesgeschichte durch Verdrängungsprozesse konkurrierender Entwürfe auszeichnet. Zweitens gibt er trotz seiner Kritik an A. Faivre die Vorstellung einer „Denkform“ Esoterik nicht vollends auf, sondern entwickelt sie weiter: bei der Auseinandersetzung um Esoterik gehe es um den Anspruch auf letztgültiges Wissen¹³. Das alles bettet er drittens in ein kulturphilosophisches Modell ein, das sich auf M. Foucault¹⁴ beruft und das man Diskursanalyse nennen kann. Die Idee hierbei ist, dass Interessengruppen und Denksysteme aller Art um die Vorherrschaft ringen. Es geht also bei der Diskursanalyse um einen Aushandlungsprozess und Verdrängungswettbewerb von Entwürfen und Erklärungen und damit auch und nicht zuletzt um den Machtanspruch der hinter ihnen stehenden Gruppen. Dieser Gedanke ist auch W. J. Hanegraaff nicht fremd; doch hält er die Vorstellung zweier Lager aufrecht: das des Esoterischen und dasjenige der Mehr-

heitsmeinung. Bei K. von Stuckrad ist das anders, bei ihm lösen sich die Grenzen auf. Die Diskursfelder überlagern religiöse Traditionen und Identitäten. „Grenzen verlaufen oft nicht zwischen Christentum, Judentum und Islam, sondern viel deutlicher zwischen Platonikern und Aristotelikern, zwischen Scholastik und Nominalismus oder zwischen wörtlicher Bibelinterpretation und mystisch-esoterischer Schau. Dabei finden intensive Austauschprozesse zwischen jüdischen, christlichen und muslimischen Traditionen statt, die ihren ursprünglichen religiösen Zuschnitt oft genug nicht erkennen lassen“¹⁵. Die Bezeichnungen „Abendland“ und „Morgenland“ sind somit interessengesteuerte Kunstgebilde, die aus Diskursen erwachsen sind. Und auch das Gegenüber von Esoterik (bzw. Religion) und Wissenschaft lässt sich nach K. von Stuckrad nicht aufrecht erhalten¹⁶. Sie sind ebenfalls Konstrukte. Denn Esoteriker gehören vielfach der höchsten Bildungsschicht an und integrieren in ihre Modelle aktuelle Wissensbestände. Und Akademiker sind zumeist nicht weniger interessengeleitet und voreingenommen als ihre außeruniversitären Zeitgenossen. So gibt es nur noch sich überlagernde Diskursfelder, die quer zu den konventionellen gesellschaftlichen Einteilungen stehen und um die Meinungsführerschaft streiten, manche eben mit dem Anspruch auf letztverbindliche Wahrheit. Der Esoterikbegriff, wie auch der der Religion, hat sich bei K. von Stuckrad längst aufgelöst¹⁷. Was aber erfährt man aus solchen religionswissenschaftlichen Studien dann noch über Esoterik im Besonderen und Religion überhaupt? Das fragt sich auch der Philosoph G. A. Magee.

4. *G. A. Magee und die Geburt der Esoterik aus der Mystik*

G. A. Magee denkt in Vielem in einer Richtung, die der von W. J. Hanegraaff entgegengesetzt ist und mehr noch der von K. von Stuckrad¹⁸. Der US-amerikanische Phi-

losoph entdeckt in der Esoterik viel Vorchristliches und verfolgt die Esoterik bis in die Antike zurück¹⁹. Angelehnt an A. Faivre macht der Hegelspezialist konkrete Spezifika des Esoterischen aus²⁰: Die Welt wird als ein zusammenhängendes Ganzes verstanden. Daher spiegeln mikrokosmische Zusammenhänge solche des Makrokosmos. Das bedeutet auch, Natur nicht nach quantitativen, sondern nach qualitativen Maßstäben zu erfassen; das subjektive Empfinden hat einen hohen Stellenwert. Und da, wo alte Traditionen konvergieren, zählt das als Wahrheitskriterium, ganz im Gegensatz zur modernen Autoritätskritik. – Esoterik reicht eben ins Altertum zurück. Was im Abfalleimer landet, ist nicht einfach wahllos aussortiert, sondern nach festen Kriterien und hat daher grundlegende Gemeinsamkeiten²¹. Anders ausgedrückt: Es hat eine gemeinsame Substanz.

Noch wichtiger bei G. A. Magee ist jedoch, dass er diese Substanz an mystische Erfahrungen zurückbindet, Esoterik resultiere aus mystischen Erlebnissen²². Unter Mystik versteht G. A. Magee die Erfahrung einer letzten Wahrheit, einer transzendenten Quelle allen Seins²³. Der Zusammenhang und die Einheit aller Dinge komme in dieser Erfahrung ins Bewusstsein. Bei allen Unterschieden verbinden solcherlei Aussagen die Zeugnisse von Mystikern in Ost und West. Und so wenig das Erleben in Worte zu fassen sei, so sehr präge es doch das Leben um.

Am Beispiel der Astrologie verdeutlicht G. A. Magee wie mystische Erfahrung esoterische Praxis hervorbringt²⁴: Wenn ein Astrologe ein Horoskop erstellt, dann ist das astrologische Praxis (a). Sie beruht auf einer Theorie der Astrologie (b). Grundannahme der Theorie ist wiederum die Überzeugung, dass das Weltall eine organische Einheit bildet (c). Diese Überzeugung lässt sich nicht empirisch herleiten, sie ist nach G. A. Magee Frucht mystischer Erkenntnis (d). Esoterik gründet nach G. A. Magee also auf Mystik. Umgekehrt können esoterische Praktiken auch zu mystischer Erleuchtung beitragen²⁵. Nun kann man natürlich fragen, ob diese Zuordnung der Esoterik zur

Mystik, wie sie G. A. Magee vornimmt, in dieser Allgemeinheit haltbar ist. Doch ist sie als ein Gegenentwurf ernst zu nehmen, der Religion nicht nur als Instrument von Machtinteressen begreift, sondern vom Religiösen her. Aber dazu später mehr.

II. Zwei aktuelle Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft

1. E. Otto und der diskursive Ansatz

Das Paradigma der Diskursanalyse ist auch in der alttestamentlichen Wissenschaft fruchtbar geworden. Hier haben sich besonders Eckart Otto und seine Schüler hervor getan. Allerdings beziehen sie sich nur indirekt auf M. Foucault, sondern sie berufen sich auf H. Najman,²⁶ der seinerseits auf M. Foucault rekurriert²⁷. E. Otto und seine Schüler arbeiten vor allem ein Konkurrenzverhältnis zwischen den Verfassern der Prophetenliteratur und den priesterlichen Autoren heraus²⁸. Sind die Priester die wahren Sachwalter von Gottes Offenbarung, also die berufenen Ausleger der Tora? Oder kommt prophetischer Inspiration das letzte Wort zu? Es geht also um die Frage nach der letzten Autorität. Die priesterliche Sicht kommt in den letzten Bearbeitungen des Pentateuch zum Ausdruck. Eine von Otto und seinen Schülern postulierte Hexateuch-Redaktion schreibt den Leviten diese Autorität zu²⁹. Noch jünger setzt Otto die Pentateuchredaktion an. Ihr zu Folge sei mit Mose Tod ein einzigartiges Prophetenamt erloschen:

„Und nicht erstand mehr ein Prophet wie Mose in Israel,
den der Herr erkannte von Angesicht zu Angesicht.

Aufgrund all der Zeichen und Wunder,
die ihn der Herr sandte, in Ägypten am Pharaon, an seinem ganzen Hof und an seinem ganzen Land zu vollbringen.

Und aufgrund seiner ganzen starken Hand und aufgrund der ganzen großen Schreckenstat,

die Mose vor den Augen ganz Israels vollbrachte" (Dtn 34,10-12).

Für diese Autoren „gilt die Oberaufsicht über die Weitergabe und also auch die Interpretation der Tora als Privileg des Aaron und damit des Hohenpriestertums in dessen genealogischer Folge“³⁰. Innerhalb der Lager existieren also wiederum eigene Parteien: Verfechter der Leviten hier; Unterstützer der hohenpriesterlichen Linie dort.

Die Prophetenliteratur kontert nicht nur mit beißender Kultkritik. Besonders die Autoren des Jeremiabuches reagieren auf die Herausforderung der Pentateuchverfasser und pochen auf einen fortgesetzten und unmittelbaren Offenbarungsempfang durch den Propheten (Jer 1; 11; 26; 31-32; 36)³¹. Wie innerhalb des Pentateuchs die Positionen je nach Redaktion differieren, so sind auch die Haltungen innerhalb der Prophetenliteratur nicht einheitlich. Das Jesaja- und das Jeremiabuch vertreten unterschiedliche Einstellungen zum Zionsberg, dem zentralen Symbol der Gottesgegenwart. Nicht nur an dieser Stelle kommen Spannungen zwischen den Prophetenschriften ans Licht. Alle Gemeinsamkeiten und Divergenzen im Corpus Propheticum zu referieren, würde hier zu weit führen. Einige Schlaglichter auf die großen Bücher mögen genügen. So relativiere die Thronratsvision von Jes 6 priesterliche Legitimationsstrategien (Heiligkeit, Unreinheit, Sühne, ...) gegenüber prophetischer Autorität³². Mit Ezechiel argumentiert ein Prophet priesterlich, oder sollte man besser sagen ein Priester kleidet sich in Prophetensprache? Jedenfalls hebt er damit prophetische Ansprüche aus – ein kluger Schachzug der Priesterklasse!³³ Und das tritojesajanische Jes 61 bündelt prophetische Wortmittlerschaft und hohepriesterliche Funktionen in einer hohepriesterlichen Gestalt³⁴. Es zeichnet sich also ab, welche Seite sich durchsetzen wird³⁵. Auffälligerweise eröffnet sich so innerbiblisch genauso wie bei der Abgrenzung der Esoterik in der Moderne ein Gegensatz zwischen innerer (prophetischer) Eingebung und äußerer institutionalisierter Autorität.

Mit Ps 19 im Gegenüber zu 2 Sam 23,1-7 führt M. Arneht einen etwas anders gelagerten Diskurs ein, nämlich wem es zukommt, Gerechtigkeit durchzusetzen: dem König oder der Tora. So lassen sich allerorten Diskurse entdecken³⁶. M. Köhlmoos sieht z.B. das Buch Kohelet in einen Salomo-Diskurs eingebunden, an dem u.a. ebenfalls das Sprichwörterbuch oder das Hohelied beteiligt waren³⁷. Im Gegensatz zu den Chronikbüchern zeichne Kohelet (4,17-5,4; 9,2) aber einen kultkritischen Salomo und im Unterschied zu den Königebüchern einen weisen Herrscher, der sein Herz nicht an fremde Frauen verlor³⁸.

Damit ist in der alttestamentlichen Wissenschaft ein Blickwinkel eingenommen, der auf konkurrierende Machtansprüche achtet. Natürlich hatte man auch zuvor schon beobachtet, dass alttestamentliche Texte Herrschaft legitimieren; aber unter dem Oberbegriff „Diskurs“ wird diese Perspektive nochmals verschärft und das Gegeneinander der Lager stärker fokussiert. Keine Frage, Fachleuten wie E. Otto ist selbstverständlich bewusst, dass hiermit auch „fundamentale theologische Fragen“³⁹ angeschnitten sind: „so die Frage, ob Offenbarung und Eingreifen Gottes in die Geschichte mit der Zeit des Mose abgeschlossen oder bis in Gegenwart und Zukunft noch zu erwarten seien, weiter die Frage nach dem Zugang zum Willen Gottes durch Auslegung der Tora oder durch je neue Offenbarungen an die Propheten, die Frage nach den Verhältnissen von Torafrömmigkeit und eines unmittelbaren Vertrauens auf Gottes neues Handeln in der Geschichte sowie schließlich die Frage, welches die vornehmlichen Heilsgüter Gottes seien, das Land, die Tora, der Bund – sei es der in pentateuchischer Zeit geschlossene Bund –, sei es ein neuer Bund oder schließlich eine messianische Gestalt in der Zukunft“⁴⁰. Es geht auch darum, ob Gottes Heilswille allen Menschen gilt (so besonders Jesaja) oder nur dem Volk Israel (so nach E. Otto die priesterlichen Autoren). Aber eigentliches Thema sind diese Fragen bei den Diskursanalysen nicht.

Wie fast alles in der kritischen Wissenschaft, ließe sich auch dieser Ansatz zumindest stellenweise angreifen, z.B. mit der Frage, weshalb auf die abgelehnten Autoritätsansprüche immer nur indirekt und nicht ausdrücklich Bezug genommen wird. E. Otto und seine Schüler setzen zudem eine ausgefeilte Hypothese der Entstehungsgeschichte des Pentateuch voraus, die in der Forschungslandschaft alles andere als einstimmig geteilt wird. Aber es existiert derzeit nicht nur eine ganze Fülle konkurrierender Pentateuchmodelle; die alttestamentliche Wissenschaft sucht in sehr vielen Richtungen nach angemessenen Wegen, das Alte Testament adäquat zu verstehen. Ein gegenüber dem Diskursmodell ganz anders gelagertes Anliegen vertritt etwa L. Schwienhorst-Schönberger.

2. L. Schwienhorst-Schönberger und das geistliche Schriftverständnis

Die historisch-kritische Exegese hat Zeit ihres Bestehens immer auch ein Unbehagen begleitet. Ein Unbehagen, das aus der religiösen Indifferenz der Methode gespeist wurde und auch aus dem geringen Ertrag, den sie der Theologie beisteuerte. Immer wieder führte das zu Suchbewegungen, wie dieses Defizit zu bewältigen wäre. Einer der profiliertesten Exegeten, die dem Schrifttext auch einen spirituellen Sinn abgewinnen möchten, ist L. Schwienhorst-Schönberger. Das wirkt sich bei ihm teilweise schon auf das historische Verständnis des Bibeltextes aus; andererseits erkennt der Wiener Alttestamentler einer alten Auslegungspraxis eine bleibende Bedeutung zu, nämlich der geistigen Schriftauslegung⁴¹.

a. Der vierfache Schriftsinn

Die geistige Lesung war im christlichen Altertum und im Mittelalter die Auslegungsform der Bibel. L. Schwienhorst-Schönberger kann ihr auch für heute viel abgewinnen. Dabei hat sich die geisti-

ge Lesung in einen „vierfachen Schriftsinn“ ausdifferenziert: Die erste Sinnebene bildet der wörtliche Sinn, der durch die historische Auslegung zum Vorschein kommt (1). Der allegorische Sinn erklärt den Text auf seinen Glaubensgehalt hin (2). Zu welchem Handeln uns der Text bewegen will, ist mit dem tropologischen Sinn gemeint (3). Und der anagogische Sinn spricht von den eschatologischen Hoffnungen, zu denen der Text uns bestärkt (4). So wird der Wortsinn (1) methodisch kontrolliert mit dem Glaubensleben in Beziehung gesetzt. Der Heilige Geist, der in den Bibelaufgeklärten wirkte, bewirkt auch in der Leserschaft ein Verständnis aus dem Glauben⁴². Die Sinnebenen sollen also das Schriftstudium spirituell fruchtbar machen.

Nicht nur für die Wiederbelebung des vierfachen Schriftsinns im engeren Sinn macht sich L. Schwienhorst-Schönberger stark; in zahlreichen Beiträgen spricht er sich auch für ein kontemplatives Verständnis der Heiligen Schrift aus. Interessant ist in diesem Zusammenhang seine Kohelet-Interpretation.

b. Kohelet, der Mystiker

L. Schwienhorst-Schönberger gilt als Kohelet-Spezialist von internationalem Ruf. Sein Verständnis des Buches hebt sich charakteristisch von dem anderer Kommentare ab. Eine spezielle Sichtweise L. Schwienhorst-Schönbergers besteht beispielsweise darin, in 2,24-26 eine Schlüsselstelle des Buchs zu erblicken⁴³. In 1,12-2,23 sucht Kohelet in der Rolle des Königs in allen möglichen Bereichen des Lebens Befriedigung und Lust – aber erfolglos. Die weltlichen Freuden können ihm keine bleibende Genugtuung verschaffen. Das im Königsexperiment durchgespielte Lebensmodell endet in Resignation und Verzweiflung⁴⁴. Doch gerade durch die Krise bricht Kohelet zu einer neuen Erkenntnis durch. Erst wo bewusst wird, dass sie von Gott stammen, werden irdische Genüsse zu wahrem Glück: „Nicht im Menschen gründet das Glück, ...

Vielmehr habe ich selbst gesehen, dass das alles aus der Hand Gottes stammt" (2,24). In den weltlichen Freuden kommuniziert sozusagen Gott mit uns, wenn wir uns dessen bewusst werden.

Sicherlich kann man auch an diese Auslegung mancherlei Fragen richten – angefangen bei der Übersetzungsproblematik bis hin zu Kohelets Einordnung in die griechische Glücksphilosophie, die L. Schwienhorst-Schönberger vertritt und die für Interpretation von 2,24-26 den Hintergrund abgibt. Und all das ist auch geschehen. Aber bedeutsam bleibt in jedem Fall, dass ein Exeget den biblischen Text auch nach spirituellen Erfahrungen befragen kann. Das setzt natürlich ein Sensorium für Spirituelles voraus. Bei L. Schwienhorst-Schönberger scheint es gegeben. Er hat nämlich eine jahrzehntelange Meditationspraxis aufzuweisen und ist Kontemplationslehrer. Kann es dann verwundern, wenn er immer wieder seine meditative Erfahrung in den biblischen Schriften wiederfindet!⁴⁵

III. Wie hältst du's mit der Religion – Religion verstehen ohne Religiosität?

Bisher habe ich gegenläufige Tendenzen innerhalb der religionswissenschaftlichen Esoterikforschung und der alttestamentlichen Wissenschaft vorgestellt. Im Trend sind gegenwärtig an M. Foukault orientierte Diskursanalysen. Sie betrachten religiöse Bestrebungen unter dem Machtaspekt: Welche Interessengruppe kann sich durchsetzen und wie? Mit Sicherheit ist es berechtigt, religiöse Erscheinungen wie die Esoterik oder auch alttestamentliche Texte auf Strategien hin zu befragen, die auf Einfluss und Macht zielen. Religionen sind immer auch menschliche Gebilde – manchmal allzu menschlich. Es ist deshalb nur legitim, allen menschlichen Seiten von Religion nachzugehen. Auch was die Bibel betrifft, ist die göttliche Inspiration in menschlichen Worten niedergelegt. Denn Gott hat „in der Heiligen Schrift durch

Menschen nach Menschenart gesprochen" (DV 12). Daher ist es durchaus gefordert, alle menschlichen Aspekte der Bibel nach Kräften zu erforschen. Problematisch kann dies allerdings werden, wenn diese Perspektive zu einseitig oder gar allein verfolgt wird. Dann führt man religiöse Phänomene auf rein anthropologische (im Falle der Diskursanalyse auf herrschaftssoziologische) Vorgänge zurück. Religion reduziert sich auf Anthropologie. Da stellt sich die Gretchenfrage, wo die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion das spezifisch Religiöse ansetzt. Oder anders ausgedrückt, was ist der Gegenstand religiöser Studien? Viele Vertreter der Religionswissenschaft sehen ihren Gegenstand, das Phänomen Religion, entschwinden⁴⁶.

Religion auf innerweltliche Zusammenhänge zu reduzieren, sehe ich als problematisch an. Deshalb habe ich auf alternative – oder vielleicht besser: komplementäre, sich ergänzende – Ansätze aufmerksam gemacht. Sowohl bei der Esoterikforschung als auch innerhalb der alttestamentlichen Exegese gibt es Forschende, die Einwirkungen aus dem transzendenten Bereich nicht grundsätzlich ausschließen, sondern ausdrücklich mit ihnen rechnen. Sie können sich darauf einlassen, dass Menschen von Gott (oder zumindest einem Göttlichen) berührt werden können, und nehmen den Anspruch, der für solche Menschen oder auch Schriften erhoben wird, ernst. Das gilt auch für das Studium außerchristlicher Religionen (vgl. Nostra aetate 2). Die Vorerfahrungen und die Gestimmtheit von Wissenschaftlern machen einiges aus: Fokussiert man sich auf zwischenmenschliche Abläufe und Verhältnisse oder kommt auch Gott ins Spiel. Forschende wie L. Schwienhorst-Schönberger oder G. A. Magee gehen von dem aus, was den Begriff „Religion“ ausmacht. Eigentlich naheliegend, wie man als religiös sozialisierter Mensch denken könnte. Aber doch nicht so naheliegend – wie die Forschungslage zeigt.

Anmerkungen:

- 1 A. Faivre, *Esoterik im Überblick*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 41.
- 2 A. Faivre, *Esoterik*, 33.
- 3 A. Faivre, *Esoterik*, 39.
- 4 Vgl. A. Faivre, *Esoterik*, 142-144.
- 5 A. Faivre, *Esoterik*, 24-31.
- 6 A. Faivre, *Esoterik*, 31-33.
- 7 W. J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge 2012.
- 8 W. J. Hanegraaff, *Esotericism*, 103.
- 9 W. J. Hanegraaff, *Esotericism*, 373.
- 10 W. J. Hanegraaff, *Rejected knowledge ... So you mean that esotericists are the losers of history?*, in: Ders./P.J.Forschaw/M.Pasi, *Hermes Explains. Thirty Questions about Western Esotericism*, 145-152, hier 151f.
- 11 W. J. Hanegraaff, *Rejected knowledge*, 146.
- 12 Zum Wechsel in der Terminologie (Esoterisches statt Esoterik) vgl. K.von Stuckrad, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München 2004, 20.
- 13 K. von Stuckrad, *Esoterik*, 21.
- 14 Vgl. etwa M. Foucault, *Truth and Power*, in: J. D. Faubion (Hrsg.) *Power III. Essential Works of Foucault 1954-1984*. London u.a. 1994, 111-133, hier 119f.
- 15 K. von Stuckrad, *Esoterik*, 17; vgl. ders., *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden/Boston 2010.
- 16 K. von Stuckrad, *The Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*. Boston/Berlin 180f.
- 17 Vgl. H. G. Kippenberg/K.von Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*. München 2003.
- 18 G. A. Magee, *Editor's Introduction*, in: ders. (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Cambridge/New York/Melbourne 2019, XIII-XXXV.
- 19 G. A. Magee, *Introduction*, XXVII; deshalb hebt der Sammelband auch mit antiken Mysterien, Vorsokratikern und dem Platonismus an.
- 20 G. A. Magee, *Introduction*, XXIII-XXVI.XXVIIIf.
- 21 Vgl. G. A. Magee, *Introduction*, XX.
- 22 G. A. Magee, *Editor's Introduction*, XXIX-XXXII.
- 23 G. A. Magee, *Editor's Introduction*, XVI.
- 24 G. A. Magee, *Editor's Introduction*, XXX.
- 25 G. A. Magee, *Editor's Introduction*, XXXI.
- 26 E. Otto, *Jeremia und die Tora. Ein nachexilischer Diskurs*, in: R. Achenbach/M. Arneith/E. Otto, *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen* = BZAR 7. Wiesbaden 2007, 137 Anm.3.
- 27 H.Najman, *Secending Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* = VT.S 77. Leiden / Boston 2003, 1-40, hier 9.12.
- 28 Vgl. R. Achenbach, *Die Tora und die Propheten im 5. und 4. Jh. V. Chr.*, in: R. Achenbach/M. Arneith/E.Otto, *Tora*, 26-71.
- 29 R. Achenbach, *Tora*, 41.
- 30 R. Achenbach, *Tora*, 42.
- 31 E. Otto, *Jeremia*, 135-182.
- 32 E. Otto, *Liminalität in der Thronratsvision Jesajas. Priesterliches und prophetisches Denken in Jes 6*, in: R. Achenbach/M. Arneith/E. Otto, *Tora*, 183-195.
- 33 R. Achenbach, *Tora*, 64f.; E. Otto, *Jeremia*, 178.
- 34 R. Achenbach, *König, Priester und Prophet*, in: R. Achenbach/M. Arneith/E. Otto, *Tora*, 196-244.
- 35 Vgl. E. Otto, *Jeremia*, 179f.
- 36 Vgl. auch B. U. Schipper, *When Wisdom is not Enough! The Discourse on Wisdom and Torah and the Composition of the Book of Proverbs*, in: ders./D. A. Teeter (Hrsg.), *Wisdom and Torah. The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period* = JSJS 163, 55-79.
- 37 M. Köhlmoos, *Kohelet. Der Prediger Salomo* = ATD 16,5, Göttingen/Bristol (USA) 2015, 42f. Aber bei Koh kommt der Name „Salomo“ überhaupt nicht vor, und dass er 2,9 von Vorgängern in der Jerusalemer Königswürde spricht – und das in der Mehrzahl! – entspricht zwar der langen Geschichte des Stadtstaats, aber nicht dem biblischen Geschichtsbild!
- 38 M. Köhlmoos, *Kohelet*, 44f.
- 39 E.Otto, *Tora als Schlüssel literarischer Vernetzungen im Kanon der Hebräischen Bibel. Überlegungen zur Einführung*, 6.
- 40 E. Otto, *Tora*, 6.
- 41 L. Schwienhorst-Schönberger, *Grundkurs Theologie. Lehrbrief 3. Die Bibel verstehen – Biblische Hermeneutik*. Würzburg 2007 u.ö., 28-30. L. Schwienhorst-Schönberger, *Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, in: ThGl 101 (2011) 402-425, hier 407f.
- 42 L. Schwienhorst-Schönberger, *Grundkurs Theologie*, 36-40; L. Schwienhorst-Schönberger, *Wiederentdeckung*, 410-412; vgl. die Offenbarungskonstitution DV 12, die feststellt, dass „die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muss, in dem sie geschrieben wurde“.
- 43 L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* = HThK. AT, Freiburg/Basel/Wien 2004, 75-77,235-243. E. Birnbaum/L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet* = NSKAT 14/2, 27f.92-95.
- 44 L. Schwienhorst-Schönberger, *HThK.AT*, 76.
- 45 L. Schwienhorst-Schönberger, *Grundkurs Theologie*, 21-28.
- 46 Vgl. den Sammelband: *Streitfall Religion. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs* = *Studien zur systematischen Theologie und Ethik* 21. Münster/Hamburg/London 2000.

Literaturdienst

Markus Etscheid-Stams/Björn Szymanowski/ Andrea Qualbrink/Benedikt Jürgens (Hg.): *Gesucht: die Pfarrei der Zukunft. Der kreative Prozess im Bistum Essen. Freiburg im Breisgau 2020, 394 S., ISBN 978-3451386787.*

Kirche neu zu denken ist eine Herausforderung vor der alle deutschen Bistümer stehen. Die Frage, wie sich die Pfarrei auf Zukunft hin transformieren muss, damit sich Kirche vor Ort weiterentwickeln kann, steht somit in vielen Bistümern im Fokus und wird sehr unterschiedlich beantwortet.

Das Bistum Essen hatte bereits 2015 im Zuge eines Diözesan Zukunftskonzeptes und unter einem hohen wirtschaftlichen Handlungsdruck einen alle Organisationsebenen betreffenden Restrukturierungsweg eingeleitet. In diesem Kontext wurde der Zuschnitt der Pfarreien grundlegend neu geordnet. Zwischen 2006 und 2008 erfolgte mit der Gründung großer neuer Pfarreien ein grundlegender Modellwechsel. Seitdem haben sich 42 Pfarreien (von ehemals 326) mit 198 Gemeinden etabliert.

Von 2015-2018 fand dann ein sogenannter Pfarreientwicklungsprozess (PEP) statt. Unter Beteiligung der örtlichen Gremien haben in diesem Zeitraum alle 42 Pfarreien in einem Dreischritt von „Sehen – Urteilen – Handeln“ pastorale Konzeptionen erarbeitet und Pfarrevoten mit einem Planungshorizont 2030 erstellt und beschlossen. Nach Bestätigung der Voten durch den Bischof findet aktuell die Umsetzung der einzelnen Konzepte statt.

Im Kontext des PEP fanden in den Pfarreien ekklesiale Verständigungsprozesse statt, die sich in den jeweiligen Konzepten/Voten widerspiegeln. Die Pfarrevoten wurden in einer Studie durch das Bochumer Zentrum für angewandte pastorale Forschung ausgewertet. Die Ergebnisse der Studie wurden nun, angereichert durch Reflexionen von Expertinnen und Experten verschiedener Disziplinen, veröffentlicht.

Nach einigen einleitenden Anmerkungen wird in einem ersten Teil des Buches die von Björn Szymanowski durchgeführte Studie zu den PEP Voten vorgestellt. Die Studie arbeitet zum einen die zentralen pastoralen Perspektiven und Schwerpunkte aus den Pfarrevoten heraus, zum anderen untersucht die Studie, ob sich in den Pfarrevoten zen-

trale Implikationen des bistumsweiten Zukunftsbildprozesses wiederfinden, aus dem 2013 auch das diözesane Zukunftsbild für das Bistum Essen entstand.

Methodisch bedient sich Szymanowski der zusammenfassenden qualitativen Inhaltsanalyse nach Philipp A. E. Mayring. Dabei werden auf induktivem Weg, also aus dem Material der Pfarrevoten heraus, Kategorien gebildet, die als Grundlage für eine Zusammenfassung fungieren. Die auf diese Weise komprimierten Inhalte, werden unterteilt in fünf Oberkategorien (spirituell, pastoral, liturgisch, intraorganisational, interorganisational) und 17 Kategorien vorgestellt.

Auf diese Weise zeigen sich zentrale Inhalte der 42 untersuchten Pfarrevoten. Inhaltlich tauchen hier nahezu alle Themen auf, die innerhalb der Pastoraltheologie zurzeit diskutiert werden.

Dass lokale Kirchenentwicklung eine hoch komplexe Wirklichkeit ist, davon zeugen die facettenreichen Meta-Reflexionen im zweiten Teil des Buches. Er sammelt Beiträge von Expertinnen und Experten unterschiedlicher Fachdisziplinen, die auf die Studie und ihre Inhalte reagieren. Gerade diese Resonanzen und die reflektierenden Gedanken aus den unterschiedlichen fachlichen Perspektiven sind es, die das Buch besonders lesenswert und interessant werden lassen.

Auch wenn die Ausführungen der unterschiedlichen Autorinnen und Autoren an die Studie zu den Pfarrevoten im Bistum Essen anknüpfen, so finden sich hier in Hülle und Fülle grundsätzliche Überlegungen und Problemanzeigen, die weit über das Bistum Essen hinaus Bedeutung und Geltung haben.

So zeichnet z. B. Martin Belz nach, wie die historischen Entwicklungen des letzten Jahrhunderts noch heute in die pastoralen Überlegungen vor Ort hineinwirken.

Bernhard Sven Anuth fordert unter Verweis auf das Kirchenrecht dazu auf, Partizipationsmöglichkeit im Kontext der lokalen Kirchenentwicklung realistisch einzuschätzen. Thomas Wienhardt mahnt eine Stärkung der Pfarrevoten durch Qualitätsentwicklung an, damit die Voten Wirkung entfalten können. Bernd Halfa und Markus Kappes beschreiben Tools, mit deren Hilfe, die in den Pfarrevoten formulierten Leitbilder Wirklichkeit werden können.

In einem abschließenden, systematisch zusammenfassenden Beitrag beschreiben die Herausgeber des Bandes sechs Wegmarken, die aus ihrer Perspektive für die Suche nach einer Pfarrei der

Zukunft besondere Bedeutung haben. Hier bekommt man nochmals eine komprimierte und zugespitzte Zusammenfassung zentraler Aussagen.

Es ist ein Verdienst des Bistum Essens, dass es in den letzten Jahren immer wieder sehr gezielt pastorale Prozesse wissenschaftlich begleiten lässt und die daraus resultierenden, wissenschaftlichen Reflexionen einer breiten Öffentlichkeit zugänglich macht. Auf diese Weise wird pastorales Lernen über die Bistumsgrenzen hinaus ermöglicht. Durch den Dialog mit der wissenschaftlichen Pastoraltheologie wird Wissen generiert, das für die Entscheidungen pastoraler Verantwortlicher eine fundierte Grundlage bietet.

Gesucht: die Pfarrei der Zukunft – so der Titel des Buches. Ein klares Bild der Pfarrei der Zukunft können die Autoren der Beiträge noch nicht zeichnen. Aber es zeigen sich Hinweise darauf, wie der Transformationsweg der Pfarrei von heute in die Pfarrei von morgen beschrritten werden kann. Ein Buch für alle, die die aktuellen kirchlichen Transformationsprozesse an den unterschiedlichsten Orten begleiten und (mit-)verantworten.

Frank Reintgen

Nicole Ottiger, Monika Jakobs, Markus Arnold: Firmung. Theorie und Praxis eines eigenwilligen Sakraments [Kontext Katechese 2], rex-Verlag Luzern 2019, 176 Seiten, EUR 24,80, ISBN 978-3725210329.

Dieses Handbuch aus dem Religionspädagogischen Institut der Universität Luzern knüpft an die mehr als 30jährige Erfahrung mit einer „Firmung ab 17“ in den Diözesen der Deutschschweiz an und nimmt den ständigen Wandel in der Praxis der Firmkatechese zum Anlass, einen neuen Zugang zur Firmung zu suchen: nämlich jenen Punkt, der bei allen Wandlungen im Verständnis der Firmung und der Praxis der Firmkatechese „die stabilste Größe“ (7) in diesem Prozess darstellt, die Firmfeier selbst. Von ihr her soll sich die Katechese verstehen, denn zweifellos stellt der bewusste Mitvollzug dieser Sakramentenfeier das oberste Ziel einer Firmkatechese dar.

Der Behandlung verschiedener Aspekte der Firmfeier und der Reflexion ihrer katechetischen

Bedeutung („Firmung von der Liturgie her denken“: 129-173) gehen jedoch noch „Firmtheologische Grundlagen“ (8-54), „Religionspädagogische Reflexionen“ (55-105) und ein „Blick in die Praxis“ (106-128) voraus. Hier geht es u.a. um biblische und dogmatische Grundlagen, einen Seitenblick auf die Konfirmation, die Situation der Firmanden und das Firmalter, um das Verhältnis zur kirchlichen Jugendarbeit, die langjährigen Erfahrungen mit der „Firmung 17+“ in Zürich und der „Firmung ab 18“ im Bistum St. Gallen. Diese insgesamt 25, z.T. auch recht kurzen Beiträge sind jeweils in sich geschlossene Fachartikel, die aber in ihrer Gesamtheit die unterschiedlichsten Aspekte ansprechen, die sich mit der Firmkatechese verbinden.

Dem eigentlichen Ziel dient dann das schon angedeutete, verbleibende Kapitel mit 15 weiteren Artikeln. Hier werden die einzelnen Elemente der Firmfeier (genauer gesagt ihres Wortgottesdienstes, denn die sich anschließende Eucharistiefeier wird in einem Beitrag abgehandelt), Einführung, Orationen, Lesungen, Vorstellung der Kandidaten/-innen, Taufbekenntnis, Gebet über die Firmlinge, Salbung, Handauflegung, Friedensgruß, Fürbitten, aufgegriffen sowie Gedanken zu weiteren beteiligten Personen, Firmspender und Firmpaten, verfolgt.

Der Band besticht durch seine inhaltliche Breite, die einen guten Einblick in die derzeitige Situation und Diskussion in der Deutschschweiz bietet. Der eigentliche Fokus, Firmung und Firmkatechese endlich einmal von der Firmfeier her zu erschließen, droht dabei in den Hintergrund zu geraten. Oft bleibt es nach den jeweiligen theologischen und praktischen Erläuterungen bei wenigen, „Impuls“ genannten Andeutungen, wo man selbst weiterdenken bzw. die Praxis weiterentwickeln könnte. So bleiben am Ende oft mehr Fragen als Antworten – vielleicht, weil die Beiträge im Zwischenraum zwischen theologischer Diskussion und praktischer Verwirklichung lavieren und damit weder dem einen noch dem anderen Interesse (vollends) gerecht werden. Wem könnte man schließlich die Lektüre empfehlen? – Am ehesten dem ständig größer werdenden Kreis ehrenamtlich Verantwortlicher in der Firmpastoral sowie Firmbegleitern/-innen (Katechetinnen/-innen), die mehr suchen als pfannenfertige Stundenkonzepte.

Patrik C. Höring

Auf ein Wort

Gebet

DU	DU	„ICH BIN“
Alles und All	Fragenbewohner:	worin beschlossen
umfangend	WER (bist DU)?	liegt
das All des Nichts	WIE (bist DU)?	alles, was ist
strahlend gehüllt	BIS WANN (muss ich	und lebend ist
in Licht und Schwarz	warten)?	und das nur ist
verborgen im Gleiß	WARUM (ist etwas	weil dies „ICH BIN“
wie in der Leucht-	und anders, als ich	im selben Atem
verweigerung	wünschte)?	haucht:
DU	den ich als solchen	„Du sei!“
Immer ohne Nie	lieben will	dankbar
DU	DU	und
Gegenwärtiger	dem Riten nicht	verwirrt
und	beikommen	erschüttert
wenn's drauf	die wir doch	gehe ich
ankommt	brauchen	voll von
mir Entgehender	DU	gedankenlautem
und doch	dich einlassend auf	Schweigen
aus unfassbarem	Wort	in mich
Hintergrund	und	und suche
Vertrauen und	Menschenleib	weiter
Vergebung	und	DICH
Schenkender	Speisungsgaben	in
jedem deiner	in alledem west an	Jed-Allem und Allen
Geschöpfe	dein Anfangswort	

Gunther Fleischer

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Spiritual Georg Lauscher, Priesterseminar, Leonhardstraße 10, 52064 Aachen | Pfr. Klaus Thranberend, Curtisstraße 2, 50935 Köln | Dr. theol. Gerhard Dittscheidt, Immenweg 49, 42279 Wuppertal | Dr. Martin Splett, Seelsorgeamt Bistum Osnabrück, Domhof 12, 49074 Osnabrück | PR Dietmar Jordan, Bistum Aachen, Büro der Regionen Aachen – Stadt und Land, Eupener Straße 134, 52066 Aachen | Diakon Dr. Bertram Herr, Pastor-Giesen-Straße 17, 50354 Hürth

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

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