

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Nähe

ISSN: 0555-9308

43. Jahrgang, 2023-1

Inhalt

Editorial	3–8
<i>Ulrich Feeser-Lichterfeld/Katharina Karl/Judith Könemann/Traugott Roser</i>	
Gefährliche Nähe – gefährdete Nähe Ein Redaktionsgespräch	9–14
<i>Johannes Schnocks</i>	
„Nähe Gottes ist für mich gut“ (Ps 73,28) Überlegungen zur Nähe Gottes in alttestamentlichen Texten	15–29
<i>Eve-Marie Becker</i>	
Die <i>parousia</i> des Apostels im Warten auf die <i>parousia</i> Christi Wie Paulus als Seelsorger im 1. Thessalonicherbrief „Nähe“ schafft	31–42
<i>Dorothee Schlenke</i>	
Zeit und Nähe Gottes Nähe in der Zeit	43–56
<i>Bernd Hillebrand</i>	
Kontakt und Präsenz Pastorale Nähe in der Spannung von verantworteter Sorge und freigebendem Dasein	57–70
<i>Frank Weyen</i>	
Nähe und Distanz im digitalen Raum Kirchentheoretische Reflexionen	71–82
<i>Regina M. Frey</i>	
Je näher, desto besser? Dimensionen von Nähe und Distanz im Predigtgeschehen	83–95
<i>Christoph Hutter</i>	
Gruppe als pastoraler Handlungsort	97–109
<i>Cornelia Coenen-Marx</i>	
Die himmlische Werkstatt Gottesnähe in alltäglichen Begegnungen.....	111–123

Manfred Gaspar

Nähe in der Psychotherapie 125–138

Monika Stütze-Hebel

Digitale Nähe – wie geht das? 139–152

Zur Debatte

Michael Klessmann

Von der Zwiespältigkeit zwischenmenschlicher Nähe 153–158

Der fremde Blick

Michael Obermaier/Rita Molzberger

Dis-Tanzen – Digitale Kulturelle Bildung im Tanz bei Senior*innen

Empirische Annäherungen und bildungspolitische Perspektiven 159–165

Forum

Elmar Honemann

„Multiprofessionelle Pastoralteams“

Ein evaluationsbasierter Praxisbericht 167–181

Jan-Hendrik Herbst

Diskussionsimpulse für den pastoraltheologischen Diskurs

über „Rechtspopulismus“: Gegenstandsbestimmung, Bezüge zu Religion

und praktische Umgangsmöglichkeiten 183–200

Achim Hofmann

Existenzialtheologische Filmhermeneutik:

Rudolf Bultmann und der Film 201–214

„Nah am Menschen.“ zeigen sich zahlreiche Einrichtungen und Verbände von Caritas und Diakonie. „Nah am Patienten.“ präzisieren Krankenhäuser in evangelischer wie katholischer Trägerschaft ihr Angebot und versprechen – wie das Evangelische Krankenhaus Bethel – potenziellen neuen Mitarbeiter*innen einen Umgang, der von „Vertrauen, Respekt, Unterstützung und Anerkennung“ geprägt ist: „Nah am Kollegen.“¹ Der Punkt ist am Satzende bewusst gesetzt: Nähe soll nicht im Status der Verheißung verbleiben, sondern soll Geltung in der Arbeitsrealität für sich beanspruchen können. Auch die Caritas Deutschland bewirbt künftige Kolleg*innen in sozialen Berufen mit dem Leitbild „Mitten im Leben – Nah am Menschen“². Beim Blättern in Leitbildbroschüren zeigt sich schnell, dass die Menschennähe theologisch qualifiziert wird: Menschen, die fern von der Realisierung ihrer Lebensmöglichkeiten stehen, soll die Liebe Gottes zum Menschen sichtbar und konkret gemacht werden und sich als Beziehungsqualität realisieren, die das Gebot christlicher Nächstenliebe zu erfüllen verspricht. Kein Wunder, dass mit einem Satz wie „nah am Menschen“ das gesamte Selbstbild pastoraler Berufsgruppen in den christlichen Kirchen öffentlichkeitswirksam beschrieben werden kann.³ Nähe scheint als selbstverständliches Qualitätsmerkmal pastoraler Praxis gesetzt zu sein.

Nicht erst die Corona-Pandemie hat dazu geführt, dass der Punkt häufiger durch ein Fragezeichen ersetzt wird und Nähe als Leitbegriff fraglich geworden ist. In den Transformationsprozessen der letzten Jahre haben sich die Strukturen der Arbeitswelt, technische Kommunikationsmittel und Mobilisierungsphänomene in vielen Lebensbereichen stark verändert. Die Corona-Pandemie hat diese Entwicklungen verschärft und z. T. beschleunigt, auch die Erfahrung und Bedeutung von Nähe im privaten und öffentlichen, ehrenamtlichen und beruflichen Raum. In einem internationalen Forschungsverbund wurden und werden die Digitalisierungsschübe in kirchlichen Handlungsfeldern untersucht. Die CONTOC-Studien (Churches ONLINE in Times Of Corona)

¹ So auf dem „Karriereportal“ des EvKB: <https://karriere.evkb.de/arbeiten-im-evkb/leitbild.html> (Stand: 1.4.2023)

² <https://www.caritas.de/fuerprofis/arbeitenbeidercaritas/sozialeberufe/> (Stand: 1.4.2023)

³ Nur als ein Beispiel für viele der Bericht der „Osthessen News“ zur Amtseinführung von Steffen Paar als neuer Propst des Kirchenkreises Rantzau-Münsterdorf im Südwesten von Schleswig-Holstein: „Nah an den Menschen dran sein – dafür ist der 42-Jährige bekannt.“ <https://osthessen-news.de/n11742115/nah-am-menschen-steffen-paar-wird-offiziell-in-sein-amt-als-propst-eingefuehrt.html> (Stand: 1.4.2023)

von 2020 und 2022 interessierten sich dafür, wie staatliche Anordnungen zum ‚social distancing‘ im persönlichen Umgang im privaten und öffentlichen Raum die kirchliche Praxis, insbesondere die Möglichkeiten seelsorglicher Begleitung, sozial-diakonischer Hilfsangebote und kirchlicher Bildungsarbeit betrafen, nicht zu vergessen, wie sich die Verlagerung von Gottesdiensten in den digitalen Raum auf die Erfahrbarkeit von Wort und Sakrament auswirkten. Die Studie wollte Erkenntnisse gewinnen, was von den neuen – digitalen – Formen pastoraler Arbeit für die nähere Zukunft im kirchlichen und gemeindlichen Kontext zu lernen ist. Und nicht zuletzt haben die vielen Fälle sexuellen und geistlichen Missbrauchs in der katholischen Kirche die Frage nach Nähe in der Seelsorge in ein völlig neues Licht gestellt. Nähe ist längst nicht mehr selbstverständlich als räumlich-zwischenmenschliche, leiblich vermittelte Begegnung zu verstehen. Distanz kann nicht nur vor Infektionsrisiken schützen, sondern kann zu anderen Formen der Begegnung führen.

Nähe als scheinbar gesetzter, gebotener Leitwert ist in Kirche und Gemeinde, Caritas und Diakonie längst ambivalent geworden: Nähe kann bedrohlich werden, kann als Übergriffigkeit erlebt werden und Ausdruck von Machtausübung und Machtmissbrauch in Form geistlicher und sexualisierter Gewalt sein. Gerade dort, wo das eigene Handeln als Verwirklichung von Werten wie Liebe, Vertrauen, Konsens, Fürsorge oder Anwaltschaft beansprucht wird und gleichzeitig die Realität von Macht und Hierarchien ausgeblendet oder geleugnet werden, scheinen die ambivalenten Seiten von Nähe zuzunehmen – und viele Menschen zu Kirche in Distanz gehen zu wollen.

Ganz unabhängig von der Pandemie scheint es an der Zeit, sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln dem komplexen Thema Nähe (und damit auch Distanz) zu widmen. Wie steht es theologisch um die Erfahrung von Gottesnähe oder Gottesferne? Welche Bedeutung kommt Nähe in therapeutischer und diakonischer Arbeit zu? In leiblicher Perspektive ereignet sich Nähe als Berührung, in heilsamer Weise, bisweilen in ästhetisch-spielerischer Weise als Tanz, aber auch in übergriffiger, missbräuchlicher Weise. Was leisten Gruppen und Gruppenprozesse für die Erfahrung von Nähe oder verliert Gruppenarbeit in Zeiten der Individualisierung und Digitalisierung von Kommunikation an Bedeutung? Wie verändern sich Gestaltungsformen und Erfahrungen von Nähe durch die Verlagerung von Kommunikation in den digitalen Raum?

Die Beiträge im vorliegenden Heft der ZPTh beleuchten das Thema Nähe aus ganz unterschiedlicher Perspektive und in exemplarischer Weise. Den Auftakt macht ein etwas ungewohntes Format: Die vier Herausgeber*innen der ZPTh, *Ulrich Feeser-Lichterfeld, Katharina Karl, Judith Könemann und Traugott Roser*, identifizieren in einem intensiven mehrstufigen Gespräch ‚Nähe‘ als manchmal offen vertretenes, manchmal unterschwelliges Leitmotiv pastoralen Handelns, das zwar zu problematisieren ist, zugleich aber an fundamentalpraktische Themen wie die Vermittlung der Nähe Gottes im sakramentalen Handeln rührt. Doch: Wessen Bedürfnis nach welcher

Art von Nähe wird in der Pastoral eigentlich bearbeitet? Nah am Menschen muss ja nicht heißen, dass der*die andere Nähe will.

Johannes Schnocks vergleicht die Rede von der Nähe Gottes im antiken Israel im Kontext altorientalischer Gottesvorstellungen. Themen wie Unverfügbarkeit Gottes, göttlicher Schutz und göttliche Strafe werden über ‚nah‘ und ‚fern‘ verhandelt. Wie das Fernsein Gottes als sein Sich-Abwenden im Zorn verstanden werden kann, kann seine Nähe auch als bedrängend erlebt und eindeutig negativ konnotiert sein. Zugleich ist es gerade die Erfahrung kultischer Nähe fern vom Tempelkult, die eine besondere Qualität der Religion Israels auszeichnet und durch den Identitätsmarker der rettenden Gottesnähe im Exodus erinnerbar wird. Gottesnähe wird in vielen Texten, insbesondere bei Hiob und in Psalmen in dichter Weise reflektiert, problematisiert und ersehnt, wobei die Nähe zu Gott bewusste Entscheidung des Menschen ist.

Eve-Marie Becker beschreibt, wie in neutestamentlicher Zeit *παρουσία* als seelsorgliches Dasein und Dabeisein in Zeiten räumlicher Distanz gepflegt wurde und über den Austausch durch Briefe auch die Erfahrung der Ferne Gottes in eine Nähebestimmung überführt werden konnte. Das schriftliche Medium dient damit einer Distanzregulation.

Den Entwicklungslinien im Topos von Nähe und Ferne Gottes in den beiden Testamenten folgend analysiert *Dorothee Schlenke* Nähe zeittheoretisch als emphatische Dimension subjektiven Erlebens von Gegenwart. In liturgischen Formen wird Zeit als *καρπός* im *χρόνος* konzeptualisiert. Reformationstheologisch ermöglicht die Identifikation mit dem an Gottesferne leidenden Christus paradox das Erleben neuer, beständiger Gottesnähe. Durch die interne Reflexivität des Glaubensbewusstseins ist es möglich, Ambivalenzen von Nähe im Gottesverhältnis und im Selbstverhältnis in der Zeitlichkeit auszuhalten und zu gestalten.

Bernd Hillebrand untersucht veränderte Raumkonstellationen in der Spätmoderne auf Ermöglichungspotenzial für pastorales Begegnungs- und Beziehungsgeschehen. Durch absichtslose, akzeptierende und empathische Präsenz vor Ort wird konstruktiver Kontakt ermöglicht, wenn ein pastoraler Perspektivwechsel von der Sozialform zum Sozialraum stattfindet: In der Verzahnung von Raumeröffnung und Dasein liegen die Grundhaltungen für eine sozialraum- und menschenorientierte Pastoral.

Frank Weyen prüft, wie sich Nähe und Distanz unter dem Gesichtspunkt einer Kommunikation des Evangeliums als Digitalität definieren. Nähe, die üblicherweise als „mere-exposure-effect“ entstehen kann, bedarf auch online-mediatisiert einer Kommunikation, die dem neurowissenschaftlich beschreibbaren Bedürfnis nach Kooperation und Zuwendung durch andere Menschen entspricht. In kirchentheoretischer Hinsicht zieht Weyen das Fazit, dass Kirche nicht umhinkommen wird, Elemente digitaler Kommunikation zu nutzen, um eine analoge Kommunikation des Evangeliums anzubahnen.

Exemplarisch werden pastorale Handlungsfelder auf ihren z.T. programmatischen Umgang mit Nähe und Distanz untersucht. Am Beispiel der Predigt als multidimensionalem Geschehen kann *Regina Frey* anhand linguistischer und rhetorischer Parameter nachweisen, dass eine ‚Sprache der Nähe‘ nicht automatisch zu einem gelingenden Predigtgeschehen im homiletischen Dreieck von Hörer*in, Prediger*in und Text beiträgt. Gerade dort, wo die ‚Entfernungsasymmetrie‘ am deutlichsten negiert wird, kommt es zu Vereinnahmung und Überlagerung der drei Pole des Dreiecks. Unter Rückgriff auf das Koch-Oesterreicher-Modell der „Nähe und Distanz“ zeigt Frey, dass sowohl eine Sprache der Nähe als auch eine Sprache der Distanz von Sprecher*in und Hörer*in als gelungene Kommunikation erlebt werden kann.

Christoph Hutter beschreibt, wie in der Folge des Zweiten Vatikanums und der Würzburger Synode der „Gruppe“ zentrale Bedeutung für die Pastoral zukam und in den 1960er- bis 1980er-Jahren einen regelrechten Boom als Handlungsort erlebte. Eine Gruppe kann ja der Ort sein, an dem ein Mensch sich mit anderen über seine individuelle Biografie austauscht, solidarisch wird und gemeinsam exemplarisch und experimentell gehandelt werden kann. Während kirchliche Gruppen in Zeiten von Individualisierung und Narzissmus und ihrer Diskreditierung als Gewaltorte und Relikte einer überkommenen Pastoral zur Disposition zu stehen scheinen, beschreibt Hutter thesenhaft das Potenzial, das Gruppenangebote auch in Zukunft haben werden: Einbindung und Zugehörigkeit sind passgenaue Qualitäten, ohne die Menschen nicht leben können.

In ähnlicher Absicht setzt sich *Cornelia Coenen-Marx* mit den Möglichkeiten kirchlich-sozialer Arbeit gegen Einsamkeitsphänomene in der individualistischen Gesellschaft auseinander. Basierend auf Erfahrungen während der Corona-Pandemie beschreibt sie Sorge-Netzwerke, in die sich Kirche einbringen kann, etwa indem sie Räume zur Verfügung stellt, an denen digital und analog Nachbarschaft gelebt und gepflegt wird. Nicht von ungefähr greift Coenen-Marx auf das Ladenkirchenkonzept Ernst Langes zurück, um aus dem Sozialraum heraus Kirchengemeinde als Nachbarschaft zu betrachten.

Auf die Face-to-face-Beziehung in psychosozialen Handlungsfeldern geht *Manfred Gaspar* ein. Er befasst sich mit kassenfinanzierten und weiteren psychotherapeutischen Verfahren, um die Funktion des Aufbaus von Nähe für die Therapiebeziehung zu beschreiben. Neben ‚professioneller Distanz‘ ist auch ‚professionelle Nähe‘ als wichtiges Agens für den Aufbau einer stabilen Beziehungsnähe erforderlich, die nicht auf Gleichheit, sondern auf Unterschiedlichkeit beruht, die sich ihrer Interdependenzen bewusst ist und die sich selbst im digitalen Zeitalter jeweils im ‚Hier und Jetzt‘ realisieren muss.

Zur Bedeutung des Digitalen kehrt auch *Monika Stütze-Hebel* zurück, die – ausgehend von sinnlicher Begegnung bei einem Termin bei der Kosmetikerin – den Zusammenhang von räumlich-körperlicher und persönlich-psychischer Nähe hervorhebt. Räumli-

cher Abstand, Berührung, Aufmerksamkeit, Attribution von Motiven, Rollenbeziehungen und der schmale Grat hin zum Missbrauch sind wesentliche Aspekte von Nähe, die in Gestalt ganz unterschiedlicher Bedürfnisse Prozesse in Gruppen und Dyaden auslösen und leiten. Im Digitalen wird dies primär über den Austausch von Blicken gelebt und als Einschränkung von Leiblichkeit erlebt. Deshalb bevorzugt auch Stützel-Hebel wie andere Autor*innen des Hefts Face-to-face-Formate pastoraler Angebote. Sie schätzt aber auch digitale Angebote, bei denen sich Nähe entwickeln und Gruppenkohäsion entstehen kann – eine Chance, aber auch eine Herausforderung für kompetente und sensible Gruppenleitung.

Den Debattenbeitrag hat *Michael Klessmann* verfasst. In kritischer Weise schreibt er über die Zwiespältigkeit zwischenmenschlicher Nähe. Er greift dazu Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie und Bindungsforschung auf und setzt sich mit dem semantischen Umfeld von Liebe, Nächstenliebe, Feindesliebe etc. in der christlichen Tradition auseinander. Die flache Hierarchien suggerierende Formel von der Gemeinschaft der ‚Brüder und Schwestern‘ kann zwar wohltuend und aufbauend sein, dient aber oft genug als Mittel zur unausgesprochenen Ausübung von Macht und Kontrolle. In verschiedenen pastoralen Bereichen bis hin zur interreligiösen und interkulturellen Begegnung ist die Suche nach Nähe zwiespältig; es lohnt sich, konstruktiv mit interkultureller Fremdheit umzugehen und durch die Achtung von Fremdheit Nähe und Distanz – auch die Gottes – zusammenzuhalten.

Einen fremden Blick steuern *Michael Obermaier und Rita Molzberger* bei, die unter dem sprechenden Titel „Dis-Tanzen“ die Bedeutung von Näheerfahrungen bei Senior*innen vorstellen, wie sie durch Gruppen- und Körperarbeit beim Senior*innentanz möglich sind. Wie in zahlreichen anderen Beiträgen dieser Ausgabe der ZPTh ist auch hier die Verlagerung von bislang analogen Angeboten in den digitalen Raum der Ausgangspunkt zum Nachdenken über Nähe. Obermaier und Molzberger schildern einige überraschende Ergebnisse einer Untersuchung zu Digitaler Kultureller Bildung im Tanz, allen voran die Feststellung, dass auch digitale Angebote großes Unterstützungspotenzial sowohl auf physiologischer als auch auf psychosozialer Ebene haben. Es ist gerade für die Pastoral interessant, wenn die beiden Autor*innen fordern, nicht nur auf die Entwicklung seniorenspezifischer Gesundheitsapps zu setzen, sondern neue (auch digitale) Formen der körperorientierten Gemeinschaftlichkeit auf den Weg zu bringen.

Drei Beiträge im Forum runden das Heft ab, die in je eigener Weise auch mit Nähe- und Distanzierungsphänomenen zu tun haben. *Elmar Honemann* stellt Ergebnisse und Einsichten einer Evaluation der Erfahrungen mit Multiprofessionellen Pastoralteams im Bistum Limburg im Rahmen eines Pilotprojekts vor. Insbesondere die Veränderungen im Team, die sich aufgrund der Einstellung von außertheologischen und außerreligionspädagogischen Professionsträger*innen ergeben haben, sind beachtlich als Methoden- und Perspektiverweiterung, eine Erweiterung des pastoralen Spektrums. Eine

reflektierte Auseinandersetzung mit dem pastoraltheologischen Diskurs zum Umgang mit ‚Rechtspopulismus‘ bietet der Beitrag von *Jan Hendrik Herbst*. Differenziert weist er auf Impulse hin, die durch begriffliche Unschärfe gesetzt werden und entweder zu einer schleichenden Normalisierung oder einer prinzipiellen Ausgrenzung führen können. Herbst analysiert, wie die extreme Rechte tendenziell antichristlich, antijüdisch und neopagan ausgerichtet ist, während die radikale Rechte mit Konservativen eine eigene Laien-Theologie pflegt, für die es eine wissenschaftlich-theologische Auseinandersetzung braucht, um Instrumentalisierungsbemühungen offenlegen zu können. Herbst fragt auch nach geeigneten Foren des Dialogs im Spektrum zwischen Öffentlich und Privat. In den öffentlichen Raum des Kinos führt der dritte Beitrag aus dem Bereich von Film und Religion von *Achim Hofmann*. Anhand von Rudolf Bultmanns Existenztheologie arbeitet er die drei Begriffe ‚Verstehen‘, ‚Passivität‘ und ‚Gegenwart‘ heraus, um Bedingungen für eine theologische Film- und Kinohermeneutik zu konzipieren. Dass Filme mit Möglichkeiten und Unmöglichkeiten menschlicher Erfahrung und Erwartung spielen, indem sie narrativ und mit technischen Mitteln jeweils bestimmte Konstellationen ihrer Verschränkung durchspielen, lässt sich in der Passivität der Kinosituation nachvollziehen, in der Simultaneität und Momentanität des Kinoerlebens. Sie ermöglichen bei Rezipient*innen Verstehen nicht nur als aktive Informationsverarbeitung, sondern auch als sinnlich vermittelte theologische Interpretationsbemühung. Anhand Wolfgang Petersens Filmklassiker „Das Boot“ geht Hofmann die drei Merkmale – die direkte Unmittelbarkeit des Dargebotenen, die passive Selbstbezüglichkeit des Verstehens und die transformierende Potenzialität – exemplarisch durch. Am Schluss sieht Hofmann die Möglichkeit einer systematisch-theologischen Neubestimmung des Verhältnisses von Film und Theologie. Auch dies durchaus eine Bemühung um Nähe.

Ulrich Feeser-Lichterfeld

Katharina Karl

Judith Könemann

Traugott Roser

Gefährliche Nähe – gefährdete Nähe **Ein Redaktionsgespräch**

Ein Redaktionsgespräch?

Dass sich eine Zeitschriftenredaktion zu den Themen ihrer Ausgaben bespricht, ist keine Mitteilung wert. Diese Selbstverständlichkeit, ja Notwendigkeit trifft selbstredend auch auf die ZPTh und das Thema der aktuellen Ausgabe zu: Nähe. Alles andere als selbstverständlich ist aber, dass eine Redaktion ihre Überlegungen auch verschriftlicht und veröffentlicht. Dies geschieht, wenn wir uns nicht täuschen, in der Geschichte dieser Zeitschrift zum ersten Mal. Vielleicht, weil das Thema „Nähe“ insbesondere unter dem Eindruck von missbräuchlicher Nähe in der Pastoral und von pandemiebedingter notwendig gewordener bzw. aufgezwängter Distanz allen Mitgliedern der Redaktion besonders „nah“ war. Vielleicht, weil jede*r von uns hier eine besondere Verantwortung zur Positionierung verspürte und diese nicht allein indirekt über die Komposition des Heftes und hier insbesondere durch die Auswahl von Autor*innen zur Geltung bringen wollte. Vielleicht, weil aufgrund des Rückzugs eines angefragten Beitrags eine (vermeintliche) Lücke entstand. Die zu füllen machte besondere Freude, sodass es hoffentlich auch zukünftig solche „Redaktionsgespräche“ in dieser Zeitschrift geben wird. Die Form solcher Kommunikation könnte variieren; jetzt liegt ein aus mehreren Gesprächsrunden und Redaktionsschleifen gewonnenes „Kondensat“ vor, das bewusst Einzelbeiträge und ihre Referenzen unthematisiert lässt. Es sollen Denkbewegungen deutlich werden, während fachwissenschaftliche Diskussionen den Hauptbeiträgen dieser Ausgabe vorbehalten bleiben.

Gefährliche Nähe?

Wenn von Nähe in Pastoral die Rede ist, ist gleichzeitig – wenn auch häufig unbewusst oder unausgesprochen – von Distanz die Rede. Nicht erst, aber in besonderer Weise nach bzw. mit dem Missbrauchsskandal kommt das praktisch-theologische Ausloten dieser komplexen Nähe-Distanz-Verhältnisse nicht um Fragen nach Mustern sexualisierter Gewalt und geistlich-spirituellen Missbrauchs herum. Dieser notwendige, nach unserem Eindruck aber längst noch nicht in der gebotenen Intensität und Breite geführte praktisch-theologische Diskurs findet seinen Ausdruck in der Formulierung „gefährliche Nähe“. Einerseits scheint völlig klar zu sein, was damit gemeint ist, nämlich

unzulässige Übergriffe körperlicher wie geistiger, ja geistlicher Art. Allerdings ist das subjektive Empfinden, was als übergriffig wahrgenommen wird, sicher sehr unterschiedlich. Was bleibt bzw. was der kritischen Auseinandersetzung gleichermaßen lohnt wie bedarf, ist der oftmals irritierende Unterschied zwischen subjektivem Empfinden und „objektiver“ Einschätzung von außen. Diese Zone des Ungeklärten braucht in vielerlei Hinsicht Aufklärung – auch und nicht zuletzt durch praktisch-theologische und hier insbesondere pastoraltheologische Reflexion. Anlass, über „gefährliche Nähe“ nachzudenken, bietet auch das unlängst veröffentlichte Wort der deutschen (katholischen) Bischöfe zur Seelsorge: Wenn in der Seelsorge das Herz der Kirche schlägt, dann kann Missbrauch, insbesondere geistlicher Missbrauch, nicht allein als individuelles (Fehl-)Verhalten betrachtet werden. Vielmehr bedürfen systemische Bedingungsfaktoren, die ihn ermöglichen, aufrechterhalten etc., ebensolcher Aufmerksamkeit. Orientierung und Richtmaß hat hier das Postulat zu stiften, wonach es immer die*der Seelsorge-Suchende als strukturell schwächere und insbesondere vulnerable Person ist, die Gefährdung und Übergriffigkeit markieren kann.

Pastoral lebt von Nähe?

Im Ringen darum, welche und wie viel Nähe in der Pastoral gefährlich ist und diese Pastoral in ihrer pastoralen Qualität gefährdet bzw. pervertiert, steht die viele Jahrzehnte u. a. in pastoralpsychologischen Seelsorgequalifikationen propagierte, oftmals aber auch unausgesprochene These im Raum, „gute“ Pastoral setze Nähe voraus. Nicht selten wurde diese Prämisse zur goldenen Regel gesteigert, wonach gelte: Je mehr Nähe, desto besser die Pastoral. In der Erwachsenenbildung oder in der Jugendpastoral galt (oder gilt?) zum Beispiel lange Zeit unhinterfragt das „Duzen“ als Regel im Umgang miteinander, als Ausdruck einer anstrebenswerten und von allen Beteiligten auch angestrebten Nähe. Viele Seelsorger*innen formulieren als ihr Proprium, dass sie „nahe am Menschen“ sind. Und schließen die körperliche Nähe ebenso wie den intimen, sich um persönliche Anliegen des Gegenübers drehenden Austausch statt eines abstrakten, Glaubensphrasen dreschenden Gesprächs in ein solches Pastoralverständnis explizit mit ein.

Dieses Nähe- und darin Selbstverständnis ist zugleich Postulat und Gütekriterium. Hier wäre positiv darzustellen, was damit gemeint ist, wenn Menschen konkret Nähe anbieten bzw. suchen und in Anspruch nehmen. Gibt es eine Eigenart seelsorglicher Nähe, die sie beispielsweise von Freundschaft etc. abgrenzt? Weiter ist zu fragen, was mit dieser Beschränkung von Pastoral (und dort häufig mit Seelsorge als seelsorglicher Begegnung zweier oder weniger Menschen) auf den personalen Nahraum ausgeblendet wird. Suchen und finden Seelsorger*innen hier die Selbstwirksamkeit, die sie in anderen systemischen Zusammenhängen der Pastoral vermissen?

Was diese Nähe aber konkret qualifiziert, was eine gute Nähe ausmacht, bleibt unserer Einschätzung nach weitgehend (und damit gefährlich) offen. Zwar finden sich Anhaltspunkte: Nähe drückt sich aus in einer persönlichen Beziehung. Für den Bereich der Jugendarbeit ist entscheidend, dass Bezugspersonen da sind, Freundschaften entstehen, die positiv prägend wirken und Zugehörigkeiten schaffen. Seelsorge ohne Vertrauensbeziehung ist kaum vorstellbar. An der Qualitätsbestimmung von Pastoral als Beziehungspastoral ist auch oder gerade angesichts sich wandelnder gesellschaftlicher Bedingungen festzuhalten. Doch nicht erst seit dem Bekanntwerden der Missbrauchsskandale ist umso entscheidender, zu prüfen, welche Art Beziehungen in der Seelsorge angeboten werden. Vielleicht ist statt von „Beziehung“ auch besser von „Begegnung“ in Seelsorge zu sprechen?!

Zu klären ist, wo etwa der Unterschied zwischen Nähe und Abhängigkeit liegt und wie eine seelsorgliche Beziehung in professioneller Art und Weise auch durch Distanz gestaltet werden kann. „Nähe“ findet sich etwa in der gerne gewählten Analogie der Familie, etwa als Pfarr- oder Glaubensfamilie. Was sagt dies aus, wo sind hier Grenzen? Es wird eine enge Bindung im Kreis der Gemeinde postuliert, die den Innenkern stärkt, aber Außenstehende abschrecken mag. Die „Glaubensfamilie“ kann in der postmodernen Welt eine Möglichkeit von Beziehung darstellen, die eine Wahl in Ablösung zu traditionellen Bezugsmustern, etwa der Dorfgemeinschaft, bietet, zugleich sollte sie dennoch kein Ersatz sein für die Herkunftsfamilie.

Zu viel und zu große Distanz?

„Seelsorge der bedingungslosen Nähe“ könnte man als Diktum unserer Zeit gelten lassen, mindestens der Ausbildungszeit unserer Generation der 1960er- bis 1980er-Jahrgänge. Es war wahrscheinlich eine Antwort auf eine Pastoral ohne Nähe, also mit viel Distanz, die die Vorgängergeneration prägte. Das Ideal der Nähe in der Pastoral wäre dann als Reaktion auf das Zuviel an Distanz zu verstehen, vielleicht aber auch als Ausdruck der Einsamkeit des professionellen Seelsorgepersonals, insbesondere der Priester, Pfarrer und Pfarrerinnen. Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie hat Seelsorger*innen, die zu wenig Nähe wollten, aufgefordert (und tut dies wohl auch gegenwärtig noch): Lasst doch Nähe zu! Denn: „Verklemmte Seelsorger*innen“ sind nicht in der Lage, anderen nahe zu sein.

Die Hoffnung und der Anspruch, in der Pastoral Nähe zu vermitteln, entsprechen damit weniger einem Nähebedürfnis des Gegenübers, sondern kommen aus der professionellen Einsamkeit als zentralem Moment des Seelsorgeberufs. Wessen Bedürfnis also ist eigentlich die Nähe in der Seelsorgebeziehung? Damit hängt eng zusammen: Wie erkunde ich das Nähebedürfnis des Gegenübers sowie das eigene? So mag sich bei genauerem Hinsehen aufseiten der Menschen, die in pastoralen Settings Seelsorge in Anspruch nehmen, möglicherweise ein Wunsch nach Erreichbarkeit oder An-

sprechbarkeit herausstellen, was oft als Suche nach Nähe bezeichnet oder gedeutet wird.

Die fehlenden Kriterien, um Nähe und Distanz im pastoralen Miteinander zu beurteilen, verbinden sich mit unausgesprochenen Machtstrukturen. Auch dann, gerade dann, wenn man „auf Augenhöhe“ miteinander im Gespräch sein und dies sprachlich (etwa durch das Duzen) oder gestisch (etwa durch Berührungen) zum Ausdruck bringen möchte, lässt sich ein Machtgefälle nicht ignorieren. Gerade im Umgang mit Frauen drücken Berührungen in der männlich dominierten Pastoral Machtansprüche aus.

Pastoral ist nah?

Pastoral setzt Nähe voraus, sie stellt Nähe nicht erst her. Sie lebt Nähe. Seelsorger*innen sind dabei auch immer Menschen mit sinnlich-erotischen Anteilen, sodass sich in Seelsorgebeziehungen auch erotische Spannung ereignen kann. Dies auszuschließen, bedeutet einen wesentlichen Teil menschlichen Lebens und Seins auszuschließen. Sich dies bewusst zu machen und sich dessen bewusst zu sein, ist eine Voraussetzung eines bewussten Umgangs mit Nähe und Distanz in und durch Pastoral.

Die notwendige Klärung der Nähe ist in anderer Weise, aber nicht weniger erforderlich bei Leitungsaufgaben und in hierarchischen Verhältnissen. Können Seelsorgende zugleich Vorgesetzte sein bzw. was bedeutet es, beides in einer Person sein zu wollen oder zu müssen? Wie gehen Nähe und Macht in Leitungsfunktionen und damit mit einem Machtgefälle in dienstlichen Strukturen zusammen? Hier bedarf es nochmals anders der Regulierung von Nähe und Distanz. Verschärft sich das zudem noch im Verständnis als Dienstgemeinschaft, die auch zusammen betet und Gottesdienst feiert? Ist das überhaupt möglich? Ist die Privatheit eines Gebetes oder eines Gottesdienstes mit hierarchischen Strukturen vereinbar?

In diesem Sinn ergeben sich zum Thema Nähe in der Pastoral für uns zwei Linien, über die nachzudenken sich lohnt: 1) Seelsorgebeziehungen in pastoralen Zusammenhängen, die zwischen Laien als einander Seelsorgenden, und/oder zwischen Professionellen und Laien mit einem hierarchisch strukturierten Rollengefälle bestehen, sowie 2) Nähe und Distanz innerhalb des Systems Kirche und ihrer Strukturen.

Sakramente der Nähe Gottes?

Ausgehend von einer historischen Perspektive wäre unseres Erachtens in einer praktisch-theologischen Diskussion noch einmal zu erörtern, wie eigentlich theologisch das moderne Diktum von der Notwendigkeit oder Sinnhaftigkeit von Nähe begründet wird und begründet werden kann. Haben sich die Verhältnisse umgekehrt, indem nicht mehr das Sakrament der Nähe Gottes im Vordergrund steht und dessen Mittler im

Hintergrund, sondern steht nicht heute der*die Mittler*in im Vordergrund und das Sakrament im Hintergrund? Wird Nähe dadurch nicht bezogen auf die vermittelnde Person statt auf das, was eigentlich vermittelt werden soll? Das wirft die Frage nach der Bedeutung von Sakramenten und Sakramentalien heute neu auf. Sind sie eigentlich (noch) in der Lage, Nähe als Nähe Gottes zu vermitteln? Hinzu kommt der unterbelichtete Punkt, wie sich hierzu als Gegenbild die Verborgenheit Gottes sakramental verhält, die im Zeichen ja immer auch enthalten ist.

Nähe ist nicht per se gefährlich, aber zumindest ambivalent. Ihr auszuweichen wohl unmöglich und sicher auch mit einem hohen Preis verbunden. Von daher bleibt es für alle Seelsorgenden zentral, ihre konkreten Nähepraktiken (selbst-)kritisch zu reflektieren. Die theologische Disziplin, die sich mit Pastoralpraktiken kritisch-reflektiv in besonderer Weise auseinandersetzt, hat hier Modell- und Orientierungsverantwortung.

Prof. Dr. Ulrich Feeser-Lichterfeld

Professur für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Praxisbegleitung, Praxisforschung und
Pastoralpsychologie

Abteilung Paderborn

Leostraße 19

D-33098 Paderborn

+49 (0) 5251 1225-30

u.feeser-lichterfeld(at)katho-nrw(dot)de

<https://katho-nrw.de/feeser-lichterfeld-ulrich-prof-dr-theol-diplom-theologe-diplom-psychologe>

Prof. Dr. Katharina Karl

Professur für Pastoraltheologie

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Ostenstraße 28a

D-85072 Eichstätt

+49 (0) 8421 93-21190

katharina.karl(at)ku(dot)de

www.ku.de/thf/pastoraltheologie

Prof. Dr. Judith Könemann

Religionspädagogik, Bildungs- und Genderforschung Institut für Religionspädagogik und
Pastoraltheologie (IRpP)

Arbeitsstelle Theologische Genderforschung

Westfälische Wilhelms Universität

Katholisch-Theologische Fakultät

Robert-Koch-Straße 40

D-48149 Münster

+49 (0) 251 83-29230 (Skr.)

j.koenemann(at)uni-muenster(dot)de

Prof. Dr. Traugott Roser

Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik

Westfälische Wilhelms Universität

Fakultät für Evangelische Theologie

Universitätsstr. 13–17

D-48143 Münster

+49 (0) 2505 83 -22552

traugott.ros(er)at)uni-muenster(dot)de

„Nähe Gottes ist für mich gut“ (Ps 73,28) Überlegungen zur Nähe Gottes in alttestamentlichen Texten

Abstract

Im Alten Orient und im Alten Testament wird die Nähe und Zuwendung von Gottheiten mit menschlichem Wohlergehen, ihre Ferne oder Abwendung mit Krankheiten, Krieg und Naturkatastrophen assoziiert. Im Tempelkult „wohnt“ eine Gottheit bei ihren Verehrern. Diese Grundkonzepte werden allerdings unter wechselnden religiösen Bedingungen vielfach variiert. So bindet sich in der Priesterschrift Gottes kultische Nähe stärker an Israel als an einen Ort. Im Deuteronomium tritt zur Erwählung des Gottesvolkes auch die Gottesnähe im Tun der Tora hinzu. Ausgelöst von dieser Koppelung an den Gebotsgehorsam – und die Möglichkeit, darin zu scheitern und „straffällig“ zu werden – kann in Ijob und den Psalmen die Gottesnähe auch bedrängend erlebt werden. Häufiger bedeutet persönliche Gottesnähe aber Schutz und Erfolg. In vielen Psalmen wird sie mit Rettung assoziiert oder kann in Krisen als Lebensentwurf frei gewählt werden.

In the Ancient Near East and in the Old Testament, the proximity and devotion of deities is associated with human well-being, their distance or aversion with illness, war and natural disasters. In the temple cult, a deity “dwells” with its worshippers. However, these basic concepts are often varied under changing religious conditions. In the Priestly Writings, for example, God’s cultic closeness is more strongly tied to Israel than to a place. In Deuteronomy, the people of God are also chosen for their closeness to God in the doing of the Torah. Triggered by this link to the obedience of the commandments – and the possibility of failing in this and becoming “delinquent” – the closeness to God can also be experienced as oppressive in Job and the Psalms. More often, however, personal closeness to God means protection and success. In many Psalms it is associated with salvation or can be freely chosen as a way of life in crises.

Ferne und nahe Götter

Blickt man auf die Kulturen und Religionen des Alten Orients und des antiken Israel, so kann man fragen, ob die Menschen sich ihren Gottheiten gegenüber damals eher nahe oder doch recht fern fühlten. Für eine erste Antwort ist natürlich die Vorstellung grundlegend, dass die Götter sich in Gestalt ihrer Kultbilder in den Tempeln aufgehalten haben und somit unter den Menschen wohnten, die wiederum den Kult betrieben, die Tempel gepflegt und die Opfer dargebracht haben. Die Götter waren den Menschen also nahe, aber sie waren in den Tempeln meist auch nicht einfach „frei zugänglich“. Zudem konnte in dieser Vorstellung eine Vernachlässigung des Kultes

oder sonstiges Fehlverhalten auch zu einer Abwendung und damit Ferne der Gottheit führen, was sich in Katastrophen wie Dürre oder Krieg äußerte.¹

Man kann allerdings auch etwas genauer und spezifischer auf die Zeiten und Orte schauen, in denen die biblischen Texte entstanden sind, und trifft dann auf eine interessante religionsgeschichtliche Entwicklung. Die Archäologie hat inzwischen Kleinfunde in großer Zahl zutage gebracht, die unser Wissen über die Religionsgeschichte enorm bereichern und eine unverzichtbare Ergänzung zu schriftlichen Quellen – wie etwa auch den biblischen Texten – darstellen. Dabei geht es einerseits um die Ikonografie, die sich nicht nur durch die wenigen monumentalen Statuen oder Reliefs an Bauwerken, sondern eben auch durch eine große Zahl oft winziger Darstellungen auf figürlichen Siegeln und Amuletten erschließt. Andererseits konfrontieren uns Funde aus Wohnhäusern oder Gräbern weniger mit den religiösen Konzepten von Eliten oder des offiziellen Kults, sondern mit der eher persönlichen religiösen Praxis in den Familien und Haushalten.² Beide Bereiche, die offizielle und die persönliche Frömmigkeit, haben sich zweifellos gegenseitig beeinflusst, aber sie waren vermutlich nicht deckungsgleich. Wertet man nun die Funde für die späte vorexilische Zeit, also das späte 8. und das 7. Jahrhundert v. Chr., für das Königreich Juda aus – also eine Zeit, in der wir in einem polytheistischen Umfeld mit zunehmenden Tendenzen zur ausschließlichen Verehrung JHWHs rechnen müssen –, so ergibt sich zunächst eine starke Zunahme der Darstellung von astralen Gottheiten, besonders von Gestirnen des Nachthimmels. Diese Beobachtung passt zur Konjunktur astraler Gottheiten im späten Assyrierreich und insbesondere der Verehrung des Mondgottes Sin von Haran. In der Darstellung führt das zu einem starken Rückgang von anthropomorphen Götterdarstellungen. So können etwa auf Siegeln Verehrer dargestellt werden, die nun nicht mehr vor einer Gottheit in menschlicher Gestalt bzw. vor einer Götterstatue stehen, sondern unter einer Mondsichel oder einem Stern. Die Darstellung von Gottheiten als Gestirn kann auch durch die Darstellung von Tieren ergänzt werden, die als

¹ Vgl. etwa den Exkurs zu Mesopotamien und Ägypten bei Michael Emmendorffer, Gottesnähe. Zur Rede von der Präsenz JHWHs in der Priesterschrift und verwandten Texten (WMANT 155), Göttingen 2019, 16–34. Zur altorientalischen Tempeltheologie vgl. Bernd Janowski, Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in: Ders. – Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2001, 229–260. Wenn Schöpfung altorientalisch so zu verstehen ist, dass der Kosmos existiert, weil von einer Gottheit das Chaos erstmalig gebannt wurde (*creatio prima*) und die Welt weiter durch dauernde Erneuerung in Gang gehalten wird, dann findet diese Vorstellung im Tempel ihren Ort: „Der Tempel ist der kosmisch dimensionierte Ort in der empirischen Wirklichkeit, an dem diese Inanghaltung der Welt rituell in Szene gesetzt und täglich erneuert wird“ (ebd. 253). An diese Verbindung zwischen Schöpfung und Heiligtumsgründung knüpft in der Hebräischen Bibel die Priesterschrift an, transformiert sie aber auch (s. u).

² Vgl. speziell zu diesem Bereich der Religionsgeschichte Rainer Albertz – Rüdiger Schmitt, Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant, Winona Lake 2012.

Begleiter der Gottheit oder als Symbol für deren Segen verstanden werden könnten – etwa eine Gazelle, die ein Junges säugt, als Symbol für Leben und Fruchtbarkeit.³

Im Blick auf unsere Fragestellung muss man hier feststellen, dass wir es mit fernen und auch sehr abstrakten Gottheiten zu tun haben, die aber wiederum in Tempeln durch Kultsymbole repräsentiert und so verehrt werden konnten. Umgekehrt konnte man nun die Gottheiten am Nachthimmel sehen und der Mond, aber auch die Sternbilder, folgten hier regelmäßigen Zyklen, was ein Gefühl der Zuverlässigkeit und Sicherheit vermittelte. Gerade die Assyrer entwickelten zudem eine ausgeklügelte Astrologie, sodass auch der „Wille“ dieser fernen Götter erfragt werden konnte. Insgesamt entsteht so im Blick auf Ferne und Nähe religionsgeschichtlich eine neue Denkweise. Keel und Uehlinger sprechen hier von der „Spannung zwischen der *geglaubten Realpräsenz* der himmlischen Mächte im Kultsymbol und ihrer *realen Astralpräsenz* am Himmel“⁴.

Vielleicht reichte diese Art der „fernen“ Präsenz aber vielen Menschen doch nicht aus. Ein Hinweis in diese Richtung könnte das Aufkommen der sogenannten Judäischen Pfeilerfigurinen in derselben Zeit sein. Es handelt sich dabei um Ton-Figurinen von 12 bis 15 cm Höhe. Sie stellen eine Frauengestalt dar, die mit beiden Armen die großen Brüste stützt. Die Figurinen sind offenbar Massenware; der Kopf ist entweder, wie auch der in den Standfuß übergehende Leib der Figurine, sehr grob geformt oder wurde in einem Model hergestellt.

„Mittlerweile sind über 1000 Figurinen(-Fragmente) aus dem 8./7. Jh. v. Chr. aus privaten bzw. häuslichen, aber auch offiziellen Kontexten nahezu ausschließlich aus Juda belegt. Ihre Deutung ist umstritten, wahrscheinlich repräsentieren die Figurinen die Vitalität und Lebenskraft der in Juda verehrten Göttin Aschera.“⁵ Noch hypothetischer ist die Deutung von ebenfalls sehr einfach hergestellten kleinen Pferde- oder Reiter-Figuren. Immerhin gut vorstellbar erscheint, in ihnen Darstellungen von Boten zwischen der himmlischen und der irdischen Sphäre zu sehen, wie sie auch in biblischen Texten (etwa Sach 1,7–17) begegnen. Sie könnten dann in der persönlichen Frömmigkeit die Funktion von Schutzmächten und Mittlern übernommen haben.⁶

³ Vgl. Othmar Keel – Christoph Uehlinger, *Götter, Göttinnen und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg/Schweiz ⁶2010, 361–369.

⁴ Keel – Uehlinger, *Götter* (s. Anm. 3) 364.

⁵ Christian Frevel, *Geschichte Israels* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2), Stuttgart ²2018, 290. Die Deutung als Göttin wird bei Keel – Uehlinger, *Götter* (s. Anm. 3) 369–401 ausführlich in den (damaligen) Fundkontext eingeordnet und heute recht breit vertreten. Rüdiger Schmitt votiert dagegen für eine Interpretation als Motivobjekt, vgl. Albertz – Schmitt, *Household Religion* (s. Anm. 2) 64f.

⁶ Vgl. Keel – Uehlinger, *Götter* (s. Anm. 3) 398. Vgl. zu den hier favorisierten Deutungen auch Angelika Berlejung, *Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel*, in: Jan Christian Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), Göttingen 2006, 55–185, hier 144.

Nimmt man diese Aspekte aus der Religionsgeschichte des antiken Israel zusammen, so entsteht zumindest in groben Zügen ein Bild, das andeutungshaft Gottesvorstellungen vermittelt und im Hintergrund vieler, z.T. auch viel jüngerer biblischer Texte steht. Dabei spielen Nähe und Ferne, Präsenz und Vermittlung der Gottheiten bzw. Gottes eine wichtige Rolle. Darüber hinaus beginnen hier theologische Gedankengänge, die zur Rede von der Transzendenz Gottes – zumindest aus biblischer Sicht – insofern beitragen, als auch der Gott Israels in jüngeren Texten als „eigentlich“ im Himmel thronend gedacht wird (z.B. Ps 103,19), was aber wiederum als „Begrenzung“ Gottes negiert wird (2 Kön 8,27). Aber auch Themen wie die Unverfügbarkeit Gottes werden über „nah“ und „fern“ verhandelt. So fragt etwa Gott im Jeremiabuch: „Bin ich ein Gott aus der Nähe, Spruch JHWHs, und nicht ein Gott aus der Ferne?“⁷ (Jer 23,23).

Im Kontext der Stelle geht es um Propheten, die in einer Situation, in der Umkehr nötig wäre (V.22), falsche Heilsbotschaften in Gottes Namen verkünden. Offenbar ist hier mit dem Fernsein Gottes seine ernste, dunkle Seite, sein Sich-Abwenden im Zorn gemeint. Als rhetorische Frage provoziert das Zitat also das Eingeständnis, dass der Gott Israels die ganze Wirklichkeit umschließt und nicht harmlos ist. „Das Volk wird damit zu der Erkenntnis geführt, daß die Inflation der Heilsbotschaft durch die Falschpropheten ein massiver Verstoß gegen das genuine Gottesverständnis ist, wie es die religiösen Traditionen Israels lehren.“⁸

In diesem Fall steht „nah“ also – wie an vielen anderen Stellen – für ein heilvolles und „fern“ für ein strafendes Handeln Gottes. Gott ist nicht festlegbar auf einen dieser Aspekte.

Die folgenden Überlegungen wollen einige Aspekte der Thematik aus unterschiedlichen Literaturbereichen des Alten Testaments zusammentragen, streben aber keine Vollständigkeit oder Systematik an, die angesichts der Verschiedenartigkeit der Texte und Konzepte kaum angebracht wäre.

Priesterliche Konzepte: Gottesgegenwart im Kult

Wer die Schöpfungserzählung im ersten Kapitel der Bibel liest, begegnet einem souveränen Schöpfergott, der von allem Anfang an die chaotische Urflut dominiert und durch sein Wort eine geordnete und „sehr gute“ Welt ins Dasein ruft. Neben ihm, so schwingt in jedem Satz mit, kann es keine anderen Götter geben. Sonne, Mond und Sterne setzt er als Lampen und zur Zeitberechnung ein (Gen 1,14–19). Dieser Gott

⁷ Die Formulierung ist im Hebräischen – vielleicht bewusst – offen und regt damit zum Nachdenken an. Im Kontext ist das Verständnis: „Bin ich *etwa ausschließlich* ein naher Gott, Spruch JHWHs, und nicht *auch* ein ferner Gott?“ naheliegend, wie es auch in den modernen Übersetzungen zugrunde gelegt wird.

⁸ Frank Lothar Hossfeld – Ivo Meyer, Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (Biblische Beiträge 9), Fribourg 1973, 80.

wendet sich der Welt und seinen Geschöpfen zu, er segnet sie und stattet sie mit Nahrung aus.

Wenn die Priesterschrift bei der Gründung des Kultes am Sinai deutlich auf die Schöpfung zurückverweist, so knüpft sie an die altorientalische Tempeltheologie an. Sie tut dies aber im Exil in einer Zeit, in der der salomonische Tempel zerstört ist, muss also die kultische Form der Gottesnähe notwendig transformieren und tut dies auch auf bemerkenswerte Weise.

Ein zentraler Text der priesterschriftlichen Sinaiperikope ist dabei die Ankündigung im Zusammenhang der Anordnung des Heiligtumsbaus. Hier heißt es mit Bezug auf das Offenbarungszelt:

⁴³ Und ich werde mich dorthin den Kindern Israels offenbaren, so dass es geheiligt werden wird durch meine Heiligkeit.

⁴⁴ Und ich werde das Offenbarungszelt und den Altar heiligen, und Aaron und seine Söhne werde ich heiligen als Priester für mich.

⁴⁵ Und ich werde wohnen mitten unter den Kindern Israels und ich werde ihnen Gott sein.

⁴⁶ Und sie werden erkennen: ja, ich bin JHWH, ihr Gott, der ich sie herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, um zu wohnen mitten unter ihnen: ich, JHWH, ihr Gott. (Ex 29,43–46)

Damit lässt sich die Transformation so bestimmen, dass die priesterlichen Traditionen beim „Wohnen“ Gottes – hebr. *škn*, wovon sich der rabbinische Ausdruck „Schekina“ für die „Einwohnung“ Gottes in der Welt ableitet – nicht mehr nur von einem Wohnen im Tempel oder auf dem Zionsberg sprechen, „sondern zusätzlich von seinem Wohnen ‚inmitten der Israeliten‘ [...]. Diese *Selbstbindung JHWHs an Israel* ist das Novum der exilisch-nachexilischen Schekina-Theologie.“⁹ Dabei ist wesentlich, dass das Offenbarungszelt nun ein mobiles Heiligtum ist. Die Zuwendung Gottes zur Welt in der Schöpfung wird so in einer Gegenwart vollendet, die in der Beziehung zu Israel besteht und so prinzipiell von der Bindung an einen Ort gelöst ist – und zwar obwohl sie kultisch gedacht ist. „Die Anwesenheit JHWHs löst sich Stück für Stück aus dem Tempel als Ermöglichung göttlicher Präsenz und stellt damit die Weichen für synagogale

⁹ Bernd Janowski, Die Einwohnung Gottes in Israel. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze zur biblischen *Schekina*-Theologie, in: Ders., Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 245–285, hier 265. Vgl. auch den Kommentar zu Ex 29,43–46 von Emmendorffer, Gottesnähe (s. Anm. 1) 170f.: „Gott, JHWH, selber ist es, der sich finden lässt und seine Gegenwart ansagt und ermöglicht. Der Kult ist nicht das Inszenieren der Heiligkeit und Anwesenheit von Heiligem, sondern *extra nos* kommt Gott hier seinem Volk und dem menschlichen Partner von sich aus entgegen und kündigt sein Sein inmitten der Menschen an.“

und andere räumliche Rahmenbedingungen, in denen, mit und unter denen JHWH sich offenbart.“¹⁰

Dieser besondere Gedanke der Gottesnähe setzt sich auch in anderen Literaturbereichen fort, die durch priesterliche Theologie geprägt sind. In Sach 8,23 wird das Gerücht der besonderen Gottesnähe zum Grund für die Vertreter fremder Völker, sich Juda anzuschließen. Eine andere wichtige Ausprägung bietet das Ezechielbuch. Im Hintergrund steht die große Katastrophe der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier und der Exilierung der Oberschicht, zu der auch der Priester-Prophet Ezechiel zählt. Er lebt daher fern von Jerusalem, dem Ort des Kultes. Genau dieses Denken wird nun von denen, die nicht deportiert wurden, genutzt, um sich selbst gegen die Exulanten auszuspielen:

¹⁴ Und das Wort JHWHs erging an mich:

¹⁵ „Menschensohn, deine Brüder, deine Brüder, die Männer deines Löserechtes und das ganze Haus Israel insgesamt, zu denen die Bewohner Jerusalems sagen: ‚Sie sind fern von JHWH! Uns wurde dieses gegeben, das Land zu unserem Besitz.‘

¹⁶ Darum sage: ‚So sprach der Herr JHWH: Ja, ich habe sie fern sein lassen in den Nationen und ja, ich habe sie zerstreut in den Ländern, aber ich wurde für sie ein wenig zum Heiligtum in den Ländern, wohin sie kamen.‘“ (Ez 11,14–16)

Die Gottesrede macht deutlich, dass das Konzept der Gottesnähe im Tempelkult auch bei Ezechiel nicht mehr unbeweglich gedacht wird. Wie schon beim Exodus kann auch hier die kultisch gedachte Gegenwart Gottes Israel auf seinen Wegen begleiten.

Das Deuteronomium: Gottes Nähe in seiner Erwählung und in seinem Wort

Das Deuteronomium fordert von Israel eine besonders intensive Gottesbeziehung. Vielleicht könnte man hier statt von Gottesnähe eher andersherum von einer Nähe des Volkes und damit des Menschen zu Gott sprechen, wenn es im *Sch^ema’ Jisrael* heißt:

⁴ Höre Israel, JHWH ist unser Gott, JHWH ist einer.

⁵ Und du sollst lieben JHWH, deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, mit all deiner Vitalität und mit deiner ganzen Kraft. (Dtn 6,4f.)

Selbst wenn man richtigerweise bedenkt, dass mit dem hier gebotenen „lieben“ wohl eine Sprechweise aus der Vertragssprache gewählt ist, die man weniger emotional, sondern eher als „loyal sein“ verstehen sollte, so wird doch deutlich, dass hier ein ungeteiltes und ganzheitliches Engagement angesprochen ist. Das bedeutet zweifellos eine große, fast intime Nähe zwischen Mensch und Gott. Deutlich wird das umso

¹⁰ Emmendorffer, Gottesnähe (s. Anm. 1) 171f.

mehr, wenn in den folgenden, explizierenden Versen die Worte des Gesetzes den ganzen Alltag und alle Verrichtungen durchdringen sollen.

Wie aber die Nähe zwischen Mensch und Gott mit seinen Ge- und Verboten zusammenhängen, wird in der großen Gesetzes-Paränese in Dtn 4 ausgeführt, ein später Text, der vor dem religionsgeschichtlichen Hintergrund, der anfangs erläutert wurde, ein besonderes Profil gewinnt. Ausgangspunkt ist eine doppelte rhetorische Frage:

⁷ Ja, welche große Nation [gibt es], die Götter hat, so nahe zu ihr, wie JHWH unser Gott in all unserem Rufen zu ihm?

⁸ Und welche große Nation [gibt es], die Gesetze und Rechtssätze hat, so gerecht, wie diese ganze Weisung, die ich heute vor euch gebe? (Dtn 4,7f.)

Hier wird deutlich, dass sich die Frage der Gottesnähe von einer Vorstellung der Gegenwart im Tempel völlig gelöst hat. Auch die Redeweise des Deuteronomiums vom Ort, an dem Gott seinen Namen wohnen lässt (Dtn 12,11 u. ö.) begegnet hier nicht. Stattdessen fällt jede räumliche Begrenzung weg. Die einzigartige Nähe Israels zu seinem Gott korrespondiert vielmehr mit der Einzigartigkeit der Tora als Konkretion dieser Nähe.¹¹

Nun lehrt ein Blick in die Umwelt Israels, dass auch andere Völker die Nähe ihrer Götter für sich reklamieren, wie es auch zur Rechtsideologie mesopotamischer Könige dazu gehört, dass sie gerechte Rechtssprüche durchsetzen und in Rechtssammlungen vorlegen.¹² Um also weiter zu erläutern, dass in der Tat die Gottesnähe in der Tora Israel unter allen anderen Völkern auszeichnet, erinnert Dtn 4,10–14 an die von Gott gestiftete Urszene, die das Gottesvolk konstituiert und dieser Argumentation eine deutlich ekklesiologische Wendung gibt: das Volk wird nicht einfach genealogisch verstanden, sondern es wurde auf Gottes Anweisung von Mose versammelt, um am Horeb eine Gottesoffenbarung mit Feuer und Wolkendunkel zu erleben, in der Gott selbst seinen Bund mit ihm schließt. Dieser Bund wird hier mit den Zehn Geboten verbunden, die Gott selbst auf zwei Tafeln schreibt. Allerdings gilt dabei:

Und JHWH redete zu euch mitten aus dem Feuer. Einen Klang von Worten habt ihr gehört, aber eine Gestalt habt ihr nicht gesehen, sondern nur einen Klang. (Dtn 4,12)

Aus dieser – rein akustischen – Offenbarungsform leitet der Text ein breit formuliertes Kultbildverbot ab (Dtn 4,16–18). Der Verstoß dagegen wird im folgenden Text die Kapitalsünde des vorexilischen Israels (Dtn 4,23.25). Außerdem wird die Verehrung astraler Gottheiten eigens verboten und eingeordnet:

¹¹ Vgl. Georg Braulik, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8, in: Ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 2), Stuttgart 1988, 53–93, hier 78f.: „In Dtn 4,7–8 bildet offenbar *das in Jahwes Auftrag von Mose gelehrt Gesetz Gottes konkrete Nähe und Antwort auf das Rufen seines Volkes.*“

¹² Vgl. Eckart Otto, Deuteronomium 1,1–4,43 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg u. a. 2012, 550–554.

¹⁹ Und dass du nicht deine Augen zum Himmel erheben wirst und du sehen wirst die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und du dich verführen lassen wirst und du dich niederwerfen wirst vor ihnen und ihnen dienen wirst, die zugeteilt hat JHWH dein Gott allen Völkern unter dem Himmel.

²⁰ Euch aber hat JHWH genommen und er hat euch herausgeführt aus dem Schmelzofen des Eisens, aus Ägypten, um ihm zu werden zu einem Volk des Eigentums wie an diesem Tag. (Dtn 4,19f.)

Die andere Qualität der Religiosität, die sich aus Israels Rettungserfahrung im Exodus ergibt, wird also zum Identitätsmarker und baut einen Gegensatz zu allen anderen Völkern auf, die astrale Gottheiten verehren. Aber die Unvergleichlichkeit der Gottesnähe Israels wird noch einen Schritt weiter geführt. Wieder setzt der Text bei der Urerfahrung der Horebtheophanie an, leitet nun aber explizit die Erkenntnis der Einzigkeit Gottes daraus ab:

³³ Hat ein Volk gehört die Stimme eines Gottesprechend mitten aus dem Feuer, wie du gehört hast, und blieb am Leben? ...

³⁵ Du hast [das] gezeigt bekommen, um zu erkennen, ja, JHWH, er ist der Gott. Es gibt sonst keinen außer ihm. (Dtn 4,33.35; vgl. auch Dtn 4,36–39)

Für das Judentum und mit kleinen Verschiebungen auch für Christentum und Islam sind diese Gedankengänge ausgesprochen folgenreich, weil sie den Monotheismus mit einer Erwählung des Gottesvolks zu einer besonderen Gottesnähe und ethischen Forderungen im Sinne des Gebotsgehorsams oder – offener formuliert – im Sinne eines dem Glauben entsprechenden Verhaltens verbinden. Interessanterweise wird dann am Ende des Deuteronomiums die Frage nach Ferne und Nähe auch auf das Gebot selbst angewendet. Inhaltlich wird damit dem Einwand widersprochen, der bis heute dem Judentum gemacht wird, dass nämlich der Gebotsgehorsam auf etwas Äußerliches zielt, also eine Heteronomie bedeutet.

¹¹ Ja, dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, es ist nicht unmöglich für dich und es ist nicht fern.

¹² Es ist nicht im Himmel, so dass man sagt: Wer steigt für uns in den Himmel und holt es für uns, damit wir es hören und es tun?

¹³ Und es ist nicht jenseits des Meeres, so dass man sagt: Wer überquert für uns das Meer und holt es für uns, damit wir es hören und es tun?

¹⁴ Ja, sehr nahe ist dir das Wort, in deinem Mund und deinem Herzen, um es zu tun. (Dtn 30,11–14)

Mit dem Herzen wird hier biblisch-anthropologisch auf das Entscheidungszentrum des Menschen verwiesen. Wenn ein (Gesetzes-)Wort so weit internalisiert ist, dass es im Herzen an allen Entscheidungen mitwirkt, so kann man nicht mehr unterscheiden, ob diese Entscheidungen nun als autonom oder heteronom zu gelten haben. Diese Art

der Nähe, die im Verständnis des Textes den Menschen zum moralischen Handeln befähigt, erinnert bereits an Jer 31,31–34, wo dies zur Gotteserkenntnis führt.

Wenn Gottes Nähe bedrängend wird

Jenseits dieser großen Entwürfe stellt sich das biblische Sprechen von der Nähe Gottes sehr vielgestaltig dar. Hier soll es besonders um die Frage gehen, was denn Gottesnähe für den einzelnen Menschen bedeutet. Dabei entsteht der Eindruck, dass es in manchen Texten auch ein Zuviel der – behaupteten oder erlebten – Gottesnähe geben kann. So heißt es etwa in Ijob 13:

²⁰ Fürwahr, zwei (Dinge) tue nicht mit mir,
dann will ich mich nicht vor deinem Gesicht verbergen.

²¹ Entferne deine Hand von auf mir,
und dein Schrecken befalle mich nicht (Ijob 13,20f.)

Ijob stellt hier Bedingungen auf, um sich mit Gott auf eine Auseinandersetzung über die (Un-)Rechtmäßigkeit seines Leids einlassen zu können. „Die negativ formulierte Bitte an Gott wird in einem stilistisch bedingten Wechsel zunächst positiv konkretisiert (V. 21a) und erst in einem zweiten Schritt der Logik von V. 20a entsprechend negativ entfaltet (V. 21b): Gott möge seine Hand, d.h. das von dieser gewirkte Unheil, wegnehmen und Hiob nicht erneut heimsuchen.“¹³

Die Handfläche Gottes lastet hier also schwer auf Ijob und ist nicht wie an anderen Stellen des Alten Testaments ein Zeichen der tröstenden Nähe Gottes. Diese Sicht kann bei Ijob auch allgemeiner gewendet werden:

¹⁷ Was ist ein Mensch, dass du ihn großziehst
und auf ihn dein Herz richtest

¹⁸ und du nach ihm schaust (*pqd*) alle Morgen
und ihn alle Augenblicke prüfst?

¹⁹ Wie lange wirst du nicht wegblicken von mir
mich nicht in Frieden lassen, bis dass ich meinen Speichel schlucke? (Ijob 7,17–19)

Die Passage hat zwei enge Parallelen in den Psalmen. Einerseits wird hier Ps 8 zitiert und in seiner Stoßrichtung umgekehrt. Dort heißt es:

⁵ Was ist ein Mensch, dass du seiner gedenkst
und ein Adamskind, dass du nach ihm schaust (*pqd*)?

⁶ Und du hast ihn entbehren lassen ein Weniges gegenüber einem Gott /
und mit Herrlichkeit und Pracht krönst du ihn. (Ps 8,5f.)

¹³ Markus Witte, Das Buch Hiob (Das Alte Testament Deutsch 13), Göttingen 2021, 237.

Ps 8 ist ein Schöpfungshymnus. Die Frage von V.5 artikuliert das Staunen des Menschen darüber, dass Gott, der auch Mond und Sterne (V.4) gemacht hat, sich um den Menschen kümmert und ihn mit einer königlichen Stellung innerhalb der erschaffenen Lebewesen ausstattet. Die Sorge Gottes um den Menschen ist hier also rein positiv zu verstehen. Ijob 7 hingegen nutzt aus, dass die Nähe Gottes durchaus ambivalent ist und die hier verwendeten Verben positiv wie negativ verstanden werden können. Das gilt für „gedenken“, aber auch für „schauen nach jmd.“ (hebr. *pqd*), was sowohl im Sinne von „sich (fürsorglich) kümmern um“ als auch von „jmd. heimsuchen“ verwendet werden kann. So wird aus der fürsorglichen Nähe Gottes in Ps 8 eine permanente Überwachung und Strafandrohung in Ijob 7. Wird hier noch nach dem Wegblicken Gottes gefragt, so finden sich in Ps 39,14 und Ijob 14,6 imperativische Bitten:

Blicke weg von mir, damit ich fröhlich sein kann
ehe ich gehen werde und nicht mehr bin. (Ps 39,14)

Blicke von ihm weg und lass ab¹⁴

bis dass er Gefallen hat wie ein Tagelöhner an seinem Tag. (Ijob 14,6)

Hintergrund ist an allen Stellen die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, die durch die göttliche Überwachung unerträglich wird. Gott scheint diese Begrenztheit immer wieder zu vergessen, sodass die ohnehin schon kurze Lebenszeit – so beklagen diese Texte – durch sein permanentes Erziehungshandeln so sehr von verdienten und unverdienten Strafen aufgezehrt wird, dass der leidende Mensch die Wendung zum Guten vielleicht gar nicht mehr erlebt.

Ein sehr bekannter Text in diesem Zusammenhang, der hier nur cursorisch behandelt werden kann, ist Ps 139.¹⁵ Er beginnt gleich nach der Überschrift mit der Aussage:

JHWH, du hast mich erforscht und erkannt. (Ps 139,1b)

Diese umfassende Erkenntnis Gottes wird dann in den folgenden Versen durchbuchstabiert. Dabei bleibt erst einmal offen, ob das betende Ich sich in dieser Nähe Gottes geborgen fühlt oder eher von ihr bedrängt wird. Das ändert sich dann mit V. 5:

Von hinten und von vorne hast du mich eingezwängt
du hast auf mich deine Handfläche gelegt. (Ps 139,5)

Hier wird die Nähe eindeutig negativ konnotiert. Das im ersten Halbvers verwendete Verb bedeutet im Zusammenhang von Kriegen auch „belagern“, und das Bild der auf den Menschen gelegten Hand Gottes ist uns als abzulehnende Nähe schon in Ijob 13,21 begegnet.

¹⁴ Vgl. Witte, Hiob (s. Anm. 13), 224 mit Fußnote 35.

¹⁵ Vgl. zu Ps 139 Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, Psalmen 101–150 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg u. a. 2008, 714–732 (Hossfeld); Walter Groß, Bedrohliche Gottesnähe als Gebetsmotiv, in: Gönke Eberhardt – Kathrin Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 202), Stuttgart 2004, 65–83, bes. 75–81.

In den Versen 7–12 wird dann auch durchdacht, ob der Mensch dieser Nähe Gottes ausweichen kann:

Wohin kann ich gehen vor deinem Geist

und wohin kann ich vor deinem Angesicht fliehen? (Ps 139,7)

Auch hier wird die Nähe Gottes durch das Verb „fliehen“ negativ konnotiert. Es werden dann mit Himmel, Unterwelt, „Flügel der Morgenröte“ (fernster Osten) und Ende des Meeres (fernster Westen) polare Orte des Kosmos gedanklich durchschritten, nur um zu konstatieren:

Auch dort würde deine Hand mich führen

und würde mich ergreifen deine Rechte. (Ps 139,10)

Eine Flucht ist also unmöglich. Gleichzeitig fällt hier mit dem Stichwort „führen/leiten“ (hebr. *nḥh*) ein positiv konnotiertes Verb, das auch am Ende des Psalms steht. Der Umschwung wird dann vollzogen, wenn im nächsten Abschnitt (Vv. 13–18) die Präsenz Gottes auch zeitlich alle Vorstellungen sprengend bedacht wird. Hier wird wieder die individuelle Perspektive des betenden Ichs eingenommen. Gott begleitete bereits die Entstehung des Menschen:

Mein Ungeformtes sahen deine Augen

und in dein Buch wurden sie alle geschrieben:

Tage wurden geformt, aber es war (noch) nicht einer von ihnen. (Ps 139,16)

Das Zeitverhältnis Gottes wird hier als ein von der menschlichen Zeit grundsätzlich verschiedenes beschrieben, indem sein widersprüchliches Verhältnis zur menschlichen Lebenszeit angedeutet wird (vgl. ähnlich auch Ps 90,4). Alle Lebenstage sind bereits in einem Buch Gottes, das an die mesopotamische Vorstellung von Schicksalstabletten erinnert, aufgeschrieben (V. 16), bevor sie überhaupt existieren. „Zwar ist der Einwand berechtigt, daß es sich im alttestamentlichen Zeitverständnis hier vor allem um die Inhalte der Lebenstage handelt. Der Text reflektiert jedoch gerade die Nichtexistenz der Tage im Kontrast zu ihrer Existenz bei Gott – Gedanken, die als menschlich nicht nachvollziehbar benannt werden (vgl. Ps 139,17).“¹⁶

Auch hier gibt es also kein Entrinnen aus der Präsenz Gottes, aber im Gegensatz zu den beiden vorherigen Strophen treten nun etwa mit „gewichtig/kostbar sein“ in Bezug auf Gottes Absichten/Gedanken (V. 17) ausgesprochen positive Verben auf. Die Präsenz Gottes ist am Ende so sehr akzeptiert, dass die Feststellung vom ersten Vers in einen Wunsch umformuliert wird:

²³ Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
prüfe mich und erkenne meine Überlegungen!

²⁴ Und sieh, ob ein Götzenweg in mir ist,

¹⁶ Johannes Schnocks, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch* (Bonner Biblische Beiträge 140), Berlin 2002, 162.

und führe mich auf einen Weg von Dauer.

Frank-Lothar Hossfeld umschreibt daher die Dynamik des Psalms folgendermaßen: „In dem Gebetsprozess wird der ‚innere Mensch‘ erkundet. [...] Die Präsenz Gottes wird in Raum und Zeit entfaltet. Im Gebetsprozess kommt der Beter von einer passiven, an Gott ausgelieferten Befindlichkeit zu einer selbstbestimmten Zustimmung zu Gottes Führung. Sein innerer Weg beschreibt die Subjektwerdung des Menschen in der Beziehung zu Gott.“¹⁷

Der Psalm ist damit auch in Ergänzung zu den besprochenen Ijob-Texten eine dichte Reflexion auf die Gottesnähe und ihre Problematisierung, die von Walter Groß als ein widersprüchliches Gebetsanliegen mit einem anspruchsvollen Ziel analysiert worden ist: „In paradoxer Weise suchen diese Beter durch den Akt des Gebetes die Nähe Gottes und bitten doch explizit, von dieser Nähe verschont zu werden. [...] Die weisheitliche Reflexion zielt aber darauf ab, die Gottheit Gottes zu wahren, die Nähe Gottes nicht einfach den Bedürfnissen des Beters, für die sie angerufen wird, zuzuordnen, die Differenz zwischen bedürftigem Menschen und nahem Gott bewußt zu machen und auch im nahen Gott den ganz anderen, rätselhaften, uneingrenzbar mächtigen und abgründigen Gott erleben zu lassen.“¹⁸

Dimensionen individueller Gottesnähe

Wenn die Gottesnähe im Blick auf Individuen positiv bedacht wird, so ist sie ebenfalls facettenreich. Sie bedeutet mehr als ein Gefühl von Geborgenheit. Wie auch in Ps 139 hat sie oft mit durchaus krisenhaften Reflexionen auf den eigenen Lebensentwurf oder mit existenziellen Ängsten zu tun.

Zunächst kann das Mitsein Gottes immer wieder Menschen zugeschrieben, ihnen verheißen oder von ihnen erwünscht werden. Das beginnt schon in den Erzelternerzählungen wie etwa in der Verheißung an Jakob in Bet-El:

Und siehe, ich bin mit dir. Und ich werde dich behüten überall, wo du gehen wirst, und ich werde dich zurückbringen in dieses Land. Ja, ich werde dich nicht verlassen, bis ich getan habe, was ich zu dir gesprochen habe. (Gen 28,15)

Das Gelübde, das Jakob am Ende der Episode ablegt, beginnt entsprechend auch mit den Worten: „Wenn Gott mit mir sein wird und er mich behüten wird auf diesem Weg ...“ (Gen 28,20)

Als Saul einen Musiktherapeuten sucht, wird ihm David vorgeschlagen:

Und es antwortete einer von den Knechten und er sagte: „Siehe, ich habe gesehen einen Sohn Isais, des Bethlehemiters, der zu spielen weiß, und er ist ein fähiger Held

¹⁷ Hossfeld – Zenger, Psalmen 101–150 (s. Anm. 15) 731 (Hossfeld).

¹⁸ Groß, Gottesnähe (s. Anm. 15) 81.

und ein Krieger und kundig des Wortes und ein Mann von guter Gestalt, und JHWH ist mit ihm.“ (1 Sam 16,18)

Was hier fast wie eine Charaktereigenschaft erscheint, wird später von Gott in der Natans-Weissagung im Rückblick bestätigt:

⁸ Und nun, so sollst du sprechen zu meinem Knecht, zu David: So sprach JHWH Zebaoth: Ich, ich habe dich genommen von dem Weideplatz, von hinter dem Kleinvieh, um Fürst zu werden über mein Volk, über Israel.

⁹ Und ich war mit dir in allem, wohin du gegangen bist, und ich habe ausgerottet alle deine Feinde vor dir. Und ich will dir machen einen großen Namen wie den Namen der Großen auf der Erde. (2 Sam 7,8f.)

Was hier sowohl in Bezug auf Jakob, aber auch auf einen Herrscher wie David mit der Gottesnähe assoziiert werden kann, ist Erfolg bei u.U. auch riskanten Unternehmungen. Vielleicht ist in diesem Sinn die Gottesnähe des jungen David auch für die Umwelt als so etwas wie „eine glückliche Hand“ wahrnehmbar, und das macht ihn attraktiv – ein Siegertyp. So heißt es auch über Josef in Ägypten mehrfach:

Und es war JHWH mit Josef, und er war ein Mann, der Erfolg hatte. (Gen 39,2a)

In vielen Psalmen überwiegt eher der Aspekt der Rettung. Ps 22 betont als Klage zunächst die Ferne Gottes, wobei sich eine bemerkenswerte Reihe ergibt:

² Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen,
(bist) fern von meiner Rettung, den Worten meines Schreiens? ...

¹² Sei nicht fern von mir
denn Not ist nahe
denn es gibt keinen Helfer ...

²⁰ Aber du, JHWH, sei nicht fern!
Meine Stärke! Eile zu meiner Hilfe!

²¹ Errette vom Schwert mein Leben
aus der Gewalt des Hundes mein Einziges! (Ps 22,2.12.20f.)

Sachlich gleich aber gewissermaßen andersherum denkt Ps 34 Rettung von der Nähe Gottes her:

¹⁹ Nahe ist JHWH denen mit zerbrochenen Herzen
und die mit zerschlagenem Geist wird er retten. (Ps 34,19)

Der berühmte „Hirtenpsalm“ Ps 23 ist als komplexes Gedicht um V.4 herum aufgebaut, der wiederum in der Aussage „denn du bist bei mir“ gipfelt.¹⁹

¹⁹ Vgl. Johannes Schnocks, Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88, in: Pierre van Hecke – Antje Labahn (Hg.), *Metaphors in the Psalms* (BETHL 231), Leuven 2010, 235–250, hier 237–242.

Ein Psalm, der wie Ps 139 einen Gebetsweg durchläuft, in dem eine Lebenskrise bearbeitet wird, ist Ps 73.²⁰ Er beginnt mit der Anfechtung, dass das betende Ich die Frevler beneidet, weil sie ein erfolgreiches Leben führen. Mit ihrem Erfolg, so könnte man mit Blick auf die oben zitierte Charakterisierung Josefs sagen, sind diese Leute also einem Menschen in Gottesnähe vergleichbar; aber dem Ich ist durchaus klar, dass das nicht stimmt, weil sie bestreiten, dass Gott von ihrem Treiben weiß (V.11). Das betende Ich leidet aber unter seiner Anfechtung bis es – vielleicht in einem mystischen Erlebnis – zu einer Einsicht über das (böse) Ende der Frevler gelangt (V.17) und so auch die eigene Position im Gebet beschreiben kann. Dabei ist es aus der Dynamik des Psalms folgerichtig, wenn das Mitsein Gottes nun in der Perspektive umgekehrt wird:

²³ Aber ich bin ständig mit dir

du hast meine rechte Hand ergriffen.

²⁴ In deinem Rat wirst du mich führen

und auf Herrlichkeit hin wirst du mich nehmen.

²⁵ Wen habe ich im Himmel?

und neben dir habe ich kein Gefallen auf der Erde.

²⁶ Geht zugrunde mein Leib und mein Herz

der Fels meines Herzens und mein Anteil ist Gott auf immer.

²⁷ Ja, siehe, die sich von dir fernhalten, gehen zugrunde

du vernichtest jeden, der von dir weghurt.

²⁸ Aber ich – Nähe Gottes ist für mich gut

ich habe gesetzt auf den Herrn JHWH meine Zuflucht

um zu verkünden alle deine Taten.

Die Nähe zu Gott – also eine freie und bewusste Entscheidung des Menschen! – ist hier die Entsprechung dazu, dass Gott das Ich bei der Hand ergriffen hat und es führt (hebr. *nḥh* wie in Ps 139,10.24). Es ist ein Lebensentwurf, der dem „sich von dir fernhalten“ (V.27) der Frevler gegenübersteht. Was Ps 73 in die in diesem Beitrag besprochenen Diskurse einträgt, ist die neue Erkenntnis, dass die in dieser Weise erfahrene Gottesgemeinschaft „auf immer“ besteht und auch vom Zugrundegehen des Leibes nicht zerstört wird.

²⁰ Als schnellen Überblick vgl. Johannes Schnocks, Psalmen (UTB 3473), Paderborn 2014, 145–151.

Prof. Dr. Johannes Schnocks
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Katholisch-Theologische Fakultät
Institut für Biblische Exegese und Theologie
Johannisstr. 8–10
D-48143 Münster
+49 (0) 251 83-25069
j.schnocks(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/IBET/professuren/zrat/index.html>

Die *parousia* des Apostels im Warten auf die *parousia* Christi Wie Paulus als Seelsorger im 1. Thessalonicherbrief „Nähe“ schafft

Abstract

Die christliche Seelsorge lässt sich nach biblischem Verständnis inhaltlich als Trost, *griech.* παράκλησις, lat. *consolatio* bestimmen. Im Kontext der griechisch-römischen antiken Konsolationsliteratur finden sich verschiedene philosophische Deutungen und Herangehensweisen an die *consolatio*, welche häufig Trost als „Trauerlosigkeit schaffen“ interpretieren. Indessen zeichnet sich das Konzept von Trost bei Paulus dadurch aus, dass er es in den Kontext der *parousia* Christi stellt. In seinem Brief an die Thessalonicher (1 Thess) spendet er seiner Adressatenschaft Trost, indem er ihnen mit der Wiederkunft Christi die Überwindung der Trennung der Lebenden von den Toten zusichert. Gleichzeitig zeigt Paulus mittels seiner epistolaren *parousia* in Thessaloniki seine persönliche Präsenz und schafft *consolatio* durch apostolische Nähe. So erfährt die Gemeinde in Thessaloniki die von Gott gestaltete apostolische *parousia* und begreift die ἐκκλησία als einen Ort von Trost, Hoffnung, Liebe und Freude. Im 1. Thessalonicherbrief entwickelt Paulus „*parousia*-Seelsorge“.

According to the Biblical understanding, pastoral care can be defined as consolation, gr. παράκλησις, lat. *consolatio*. In the context of the Graeco-Roman ancient consolatory literature, various philosophical approaches to *consolatio* can be found, which mostly aim at creating the absence of grief. However, Paul's concept of consolation is characterised by the fact that he places it in the context of Christ's *parousia*. In his letter to the Thessalonians (1 Thess), he gives comfort to his addressees by assuring them that the separation of the living from the dead will be overcome with the return of Christ. At the same time, by means of his epistolary *parousia* in Thessalonica, Paul shows his personal presence and creates *consolatio* through apostolic closeness. Thus, the church in Thessalonica experiences the God-ordained apostolic *parousia* and understands the ἐκκλησία as a place of comfort, hope, love and joy. In 1 Thess Paul develops "parousia pastoral care".

1. Seelsorge und *consolatio* in der antiken Welt

Der Praktische Theologe Jürgen Ziemer hat den Zusammenhang von Seelsorge und Trost einmal wie folgt beschrieben: „Christl[iche] S[eelsorge] hat ihren Ursprung der Sache, nicht dem Begriff nach in der bibl[ischen] Überlieferung. Sie gründet im Gottesverständnis. Jahwe wird im AT als seelsorgerlicher Gott (Dtn 7,7.8a; Jes 40,29–41; 41,10), als Arzt (Ex 15,26), als Tröster (Ps 73,1; Jes 40,1; Jes 66,13; vgl. 2 Kor 1,3ff.) verstanden ...“.¹ Die begriffliche Bestimmung christlicher Seelsorge leitet sich also von der Sache her, und diese liegt wesentlich im Trost und Trösten. Der antike griechische,

¹ Jürgen Ziemer, Art. Seelsorge I und II, in: RGG⁴, Bd. 7, 2004, 1110–1114, 1111.

auch im Neuen Testament verwendete Begriff für Trost ist παράκλησις (*para-klesis*). Wir übersetzen das dazugehörige Verbum παρακαλέω gemeinhin mit „bitten, trösten, ermahnen“;² der lateinische Äquivalenzbegriff ist *consolare/consolatio*.³ Die Wortgruppe bedeutet im Griechischen wörtlich: „herbeirufen, jemanden für etwas herbeirufen/selbst da sein“.⁴ Die dahinterstehende Vorstellung ist: entweder ruft man jemanden zu Hilfe oder man spricht ihm ein mahnendes oder tröstendes Wort zu.⁵ Welche der beiden Bedeutungen jeweils vorliegt („ermahnen“ oder „trösten/ermuntern“), ist nicht immer sicher auszumachen (vgl. z. B. Phil 2,1). Der jeweilige Kontext, d. h. die Konnotation der Lexik ist ausschlaggebend. Vielfach sind beide Bedeutungsebenen gemeint.⁶

In der antiken Literatur ist der Trost ein wichtiges Thema.⁷ Die Umstände, Möglichkeiten und Formen, Trauernde oder Trostbedürftige zu trösten, sind vielfältig.⁸ Sie sind erlaubt und werden notwendig, weil Selbsttröstung oft nicht gelingt.⁹ Trost wird vor allem durch persönliche *Anwesenheit* oder *Beileidsbesuche* vermittelt. Besucher sollten dabei Mitleid und Anteilnahme zeigen (z. B. Josephus, *bell. iud.* 6,183). An die Stelle des persönlichen Besuchs kann der *Trostbrief* treten (zu dieser Gattung z. B.: Cicero, *ad Brut.* 17; *fam.* 5,16; 6,3; Seneca, *epist.* 63, 93, 99; s. u.).¹⁰ Eine Weiterbildung der Form des Trostbriefes begegnet in der *Trostschrift* (παραμυθητικὸς λόγος) – als eine solche Trostschrift lässt sich bereits Platons Dialog „Phaidon“ verstehen.¹¹ Es gibt in der antiken Literatur auch Hinweise darauf, dass Trostbedürftige in *Trostkliniken* behandelt wurden¹² – falls es diese Einrichtung gab, lägen hier die Anfänge der moder-

² S. dazu entsprechend Walter Bauer, Art. παράκλησις, in: BAA, ⁶1988, 1249.

³ So z. B. zu 1 Thess 4,18 (s. u.) in der Vulgata übersetzt: *itaque consolamini invicem in verbis istis*.

⁴ S. dazu entsprechend Walter Bauer, Art. παρακαλέω, in: BAA, ⁶1988, 1247f.

⁵ Vgl. Otto Schmitz – Gustav Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις, in: ThWNT, Bd. 5, 1954, 771–798. – Vgl. zuletzt auch z. B.: James R. Harrison, The Rhetoric of ‘Consolation’ in 2 Corinthians 1:3–11/7:4–13 in the Context of the Jewish and Graeco-Roman Consolatory Literature, in: Stanley E. Porter – Christopher D. Land (Hg.), *Paul and Scripture*, Leiden/Boston 2019, 233–262.

⁶ Vgl. zur Wortbedeutung bei Paulus z. B.: Carl J. Bjerkelund, PARAKALŌ. Form, Funktion, und Sinn der parakalō-Sätze in den paulinischen Briefen, Oslo 1967; Reimund Bieringer, The Comforted Comforter. The Meaning of παρακαλέω or παράκλησις Terminology in 2 Corinthians, in: HVTSt 67 (2011), 1–7.

⁷ Im Folgenden referiere ich entsprechende Aspekte zum Trost/Trösten in der Antike, die bei Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις (s. Anm. 5) 777–785, bes. 780f. genannt werden.

⁸ S. bei Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις (s. Anm. 5) 780.

⁹ S. bei Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις (s. Anm. 5) 779f.

¹⁰ Vgl. Bronwen Neil, *Consolatio/Trostbrief*, in: Eve-Marie Becker – Ulrike Egelhaaf-Gaiser – Alfons Fürst (Hg.), *Handbuch Brief. Antike*, Berlin/Boston, im Druck.

¹¹ Vgl. dazu z. B. verschiedene Beiträge in: Jörn Müller (Hg.), *Platon. Phaidon* (Klassiker Auslegen 44), Berlin 2011. Darin u. a.: Jörn Müller, *Ethos und Logos. Platons Phaidon im Spiegel der wissenschaftlichen Interpretation*, 1–17.

¹² Vgl. den Rhetor Antiphon, der selbst Verfasser einer Schrift zum „Trauermanagement“ (τέχνη ἄλυπίας) gewesen sein soll (dazu Plutarch, *Vit.* 833C).

nen Psychotherapie.¹³ Die enge Verbindung von Trost und *Philosophie*, wie sie später bei Boethius (480–524 n. Chr.) greifbar, ja auf den Höhepunkt gebracht wird (*De consolatio philosophiae*),¹⁴ zeigt zugleich: Trost und Ermahnung sowie vernünftige Erwägungen im Umgang mit Trauer und/oder grundlegenden Fragen der Lebensdauer und Lebensführung gehören eng zusammen. Die Frage nach der *brevitas vitae* etwa ist für Senecas Philosophie von elementarer Wichtigkeit.¹⁵

Die Suche nach Trost war – ähnlich dem, was die Thessalonicher bewegte (s. u.) – vor allem durch den oftmals unerwarteten Tod von Familienmitgliedern oder Freunden oder auch durch die Trennung von Familienmitgliedern oder Freunden z. B. durch Exilierung und Exil (s. Cicero oder Seneca) *begründet*. Auch die Christus-Glaubenden in Thessaloniki waren in Trauer über den Tod von Gemeindegliedern und die damit einhergehende Trennung von ihnen. Die Trauer stürzte sie in Sorge und Glaubens-Ungewissheit. Die in der griechisch-römischen Antike bekannten *Motive* oder *Strategien* des Trostes waren – je nach philosophischen Schulen – vielfältig. Dabei gilt: Trösten heißt in der antiken Welt oft „Trauerlosigkeit schaffen“ und/oder mit dem Unerwarteten umzugehen verstehen (vgl. etwa Cicero, *Tusc.* 3,23,55; 3,31,75).¹⁶ Cicero verknüpft *consolatio* und *ratio* (*Tusc.* 3,23,55) und benennt als *officia consolantium* die Beseitigung oder Linderung des Kammers, die Vermeidung seiner weiteren Ausbreitung und die Ablenkung der Gedanken (*Tusc.* 3,31,75). Antike Philosophen¹⁷ boten – so legt es auch Cicero dar (*Tusc.* 3,31,76) – unterschiedliche Deutungen im Umgang mit Tod und Trauer an. Manche argumentierten mit der Erwartung der totalen Gefühllosigkeit (Epikur, *Ep. Men.*), andere mit der Allgemeinheit und Unausweichlichkeit des Todes (Cicero, *Tusc.*), der Erinnerung an Glück angesichts der *brevitas vitae* (Seneca, *epist.; dial.* 10,2,1/2) oder mit dem Gedanken an die Unsterblichkeit der Seele (Platon, *Phaid.*), wie er auch in den Mysterien begegnete (s. z. B. Mithras-Mysterien; Eleusinische Mysterien).¹⁸

¹³ Vgl. Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις (s. Anm. 5) 781.

¹⁴ S. dazu: Thomas Schumacher, Heilung im Denken. Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40 (1993) 2, 20–43; Joachim Gruber, Kommentar zu Boethius ‚De Consolatione Philosophiae‘ (Texte und Kommentare 9), Berlin 2006², 33–36.

¹⁵ Vgl. Beatrice Baldarelli, Seneca, Ennius und die Kürze des Lebens (Seneca, Dial. 10,2,1/2 und Enn. Scaen. 195–202 J), in: Wiener Studien 124 (2011), 165–180, bes. 167–171.

¹⁶ Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις (s. Anm. 5) bes. 781 Anm. 60 und 778.

¹⁷ Vgl. zum Folgenden noch einmal: Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις (s. Anm. 5) 781–785.

¹⁸ Zu *Epikur*: James Warren, *Facing Death. Epicurus and his Critics* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 6–16. Zu *Seneca* und *Cicero*: Friedo Ricken, *Seneca und Cicero über den Tod*, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 65 (2009), 1235–1242; zu *Platon*: Viktoria Bachmann, *Die Unsterblichkeit der Sterblichen*, in: Dies./Raul Heimann (Hg.), *Grenzen des Menschseins. Sterblichkeit und Unsterblichkeit im frühgriechischen Denken*, Wiesbaden 2019, 165–192. Zu Vorstellung von Unsterblichkeit in den Mysterien siehe zuletzt: Peter Wick, *Antike Mysterienkulte. Ein Überblick*, in: Ders., *Das Geheimnis des Evangeliums. Mysterien bei Paulus, Markus, Johannes und in der Apostelgeschichte als Testfall interkultureller Inklusions- und Demarkationsprozesse* (BZ.S 5), Leiden 2023,

In der an sich selbst gerichteten, nur fragmentarisch erhaltenen Trostschrift *consolatio* (ca. 45 v. Chr. – vgl. auch den Hinweis dazu in *Tusc.* 3,31,76) führt Cicero angesichts des Todes seiner Tochter Tullia drei Gründe für Trost an: das Leben habe keinen besonderen Wert; das Leben sei eine Strafe für Verfehlungen; alle Götter und Göttinnen seien vergöttlichte Menschen – auch die verstorbene Tochter werde „in den Kreis der unsterblichen Götter“ aufgenommen werden.¹⁹ In der *consolatio ad Liviam* (um 9 v. Chr. verfasst – sie wird fälschlich Ovid zugeschrieben), handelt es sich um eine Elegie: Der Verfasser vermittelt Trost an Livia angesichts des Todes einer ihrer Söhne. Livia wird aufgefordert, ihre Trauer zu beenden. Beispiele aus der griechischen Mythologie sollen ihr dabei helfen.²⁰

Der Philosoph Seneca, ein Zeitgenosse des Paulus, hat mehrere Trostbriefe geschrieben (*epist.* 63, 93, 99) und dazu Traktate/*dialogi* bzw. *consolationes* abgefasst:

(a) Die *consolatio ad Marciam* (aus den Jahren 37–41 n. Chr. – es handelt sich dabei um eine der frühesten Schriften Senecas) ist eine an Marcia gerichtete Trostschrift. Marcia trauert seit drei Jahren um ihren Sohn. Seneca erklärt, endlose Trauer sei unnatürlich. Man müsse sich dagegen auf Unglück vorbereiten und der Sterblichkeit bewusst sein. Der Tod sei – so Seneca – die beste Erfindung der Natur (20,1).²¹

(b) In der *consolatio ad Helviam matrem* (ca. 42 n. Chr.) tröstet Seneca seine Mutter angesichts seiner eigenen Verbannung. Die Mutter solle sich „der Philosophie, ihren anderen Kindern, ihren Enkeln und vor allem ihrer Schwester zuwenden“. Er selbst, Seneca, fühle sich wohl.²²

(c) In seinem Exil tröstet Seneca in der *consolatio ad Polybium* (ca. 43 n. Chr.) Polybius, die einflussreichste Person „unter den Freigelassenen des Kaisers“, der seinen Bruder verloren hat. Seneca tröstet ihn damit, dass er ihn ermahnt, dem Kaiser, nicht aber der Trauer zu dienen. Der Verstorbene sei im Himmel, von aller Not befreit. Polybius wird vorgeschlagen, eine Biografie über seinen Bruder zu schreiben, um sich so „in Freude an den Bruder zu erinnern“.²³

(d) In den Briefen (63, 93, 99) führt Seneca wiederum verschiedene Gründe an, wie mit Tod, Tränen und Trauer umzugehen sei: man dürfe sich den Tränen und der Trauer selbst angesichts des Todes eines Kindes nicht ausliefern (99); nicht die Dauer, sondern die Intensität des Lebens seien wichtig; das Lebensalter sei belanglos (*aetas inter externa est*, 93,7): wie lange ich lebe, so Seneca, ist nicht meine Sache; solange ich

35–151, bes. 47–67, 136–141. Zur Problematisierung des Unsterblichkeitsglaubens in Eleusis: a.a.O., 58 Anm. 105.

¹⁹ So die Kurzbeschreibung bei: Rainer Nickel, *Lexikon der antiken Literatur*, Düsseldorf/Zürich 1999, 167.

²⁰ So die Kurzbeschreibung bei: Nickel, *Lexikon* (s. Anm. 19) 167f.

²¹ So die Kurzbeschreibung bei: Nickel, *Lexikon* (s. Anm. 19) 19.

²² So die Kurzbeschreibung bei: Nickel, *Lexikon* (s. Anm. 19) 18 (Zitat: ebd.).

²³ So die Kurzbeschreibung bei: Nickel, *Lexikon* (s. Anm. 19) 21f. (Zitate: ebd.).

lebe, wirklich zu leben, ist meine Sache (*Quamdiu sim, alienum est; quamdiu ero ut sim, meum est*: ebd.).

Die exemplarisch genannten antiken Beispiele zum Umgang mit Trauer sind zwar nicht *per se* von „Hoffnungs- und Trostlosigkeit“ gekennzeichnet, wie die ältere Forschung hervorhob,²⁴ bieten andererseits aber ebenso wenig einen Grund oder Gegenstand der Hoffnung, der über den Menschen und dessen eigene Erkenntnis- und Verhaltensmöglichkeiten hinausweisen könnte. Im Unterschied zu den (popular-) philosophischen Konzepten des Trostes und der Trauerbewältigung²⁵ ist die Sicht des Paulus von der durch seine eigene Christus-Erfahrung fest begründeten, durch Offenbarungswissen vermittelten Hoffnung auf den Gott bestimmt, der Christus von den Toten auferweckt hat (z. B. 1 Thess 1,10; Gal 1,1; Röm 1,4). Im Umgang mit den Thessalonichern entwickelt Paulus – wie wir noch sehen werden (s. u. 3.) – ein Konzept von Seelsorge,²⁶ das sich als *parousia*-Seelsorge bezeichnen lässt. Der Apostel – als Empfänger, Träger und Vermittler von Offenbarungswissen (bes. 1 Kor 15,8; 2 Kor 12,9; Gal 1,15f.) und damit auch Botschafter für Christi Trost (2 Kor 1,5; 5,20) – ist persönlich oder im geschriebenen Wort bei seinen Gemeinden präsent.

2. Trost und Ermahnung bei Paulus

2.1 Die Erfahrung von Leiden und Trost nach 2 Kor 1

Das paulinische Verständnis von Trost und Trösten lässt sich programmatisch von der als Eulogie/Danksagung gestalteten Brieferoöffnung in 2 Kor ableiten (2 Kor 1,3–7).²⁷ Dabei sind sechs Aspekte von Bedeutung: Für Paulus ist *erstens* die Vorstellung leitend, dass Gott selbst ein Gott allen Trostes ist (ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως: 2 Kor 1,3). Der Trost ist hier nahezu – ganz in Aufnahme der Septuaginta-Vorstellungen²⁸ – eine Eigenschaft Gottes. Ein durch eigene Leidenserfah-

²⁴ So Stählin, Art. παρακαλέω, παράκλησις (s. Anm. 5) 784.

²⁵ Einen Vergleich von Seneca und Paulus bietet zuletzt Muir, Alexander W., Paul and Seneca on Consolation: A Comparative Study, Diss. Edinburgh 2022.

²⁶ Zu Seelsorge bei Paulus liegen zahlreiche Forschungsbeiträge vor, vgl. z. B.: Malherbe, Abraham J., Pastoral Care in the Thessalonian Church, in: Test. Stud. 36 (1990), 375–391; Gebauer, Roland, Paulus als Seelsorger, Stuttgart 1997; Ravasz, Hajnalka, Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden. Eine exegetische Untersuchung anhand des 1. Thessalonicherbriefes (WUNT 2.443), Tübingen 2017.

²⁷ S. bei Tacke, Helmut, Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge Neukirchen-Vluyn 1989, 138, 255–256. – Im Kontext antiker Psychologie: Welborn, Larry L., Paul and Pain. Paul's Emotional Therapy in 2 Corinthians 1:1–2:13; 7:5–16 in the Context of Ancient Psychagogic Literature, in: NTS 57 (2011), 547–570.

²⁸ Vgl. z. B. Bieringer, Reimund, ‚Comfort, comfort my people‘ (Isa 40:1). The Use of παρακαλέω in the Septuagint Version of Isaiah, in: Ausloos, Hans et al. (Hg.), Florilegium Lovaniense: Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez, Leuven 2008, 57–70.

rungen geprägter Stifter und Vermittler von Trosterfahrung ist *zweitens* Christus. Nicht allein Gott, sondern auch Christus tröstet. So bedeutet die Leidensgemeinschaft mit Christus eine Anteilhabe am Trost Christi. Paulus stellt *drittens* einen grundsätzlichen Zusammenhang von Leiden und Trost her: So wie die Leiden Christi im Übermaß auf den Apostel (und seine Gemeinden) kommen, so haben der Apostel und seine Gemeinden im Übermaß durch Christus Anteil am Trost (ὅτι καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, οὕτως διὰ τοῦ Χριστοῦ περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις ἡμῶν: 2 Kor 1,5). Leiden und Trost stehen in Korrelation. *Viertens* benennt Paulus den Zusammenhang von Trosterfahrung und Trostspendung: Die Erfahrung von Trost in aller Trübsal und Anfechtung (ἐν πάσῃ θλίψει) ermöglicht es denen, die getröstet wurden, auch die anderen, die sich in Bedrängnis und Trübsal befinden, mit dem Trost, der von Gott kommt, zu trösten (ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ: 2 Kor 1,4). *Fünftens*: Paulus deutet Leiden, Trübsal und Anfechtung als Ermöglichung für die Erfahrung von Trost (παράκλησις) und Rettung (σωτηρία) und die Stärkung der christlichen Geduld (ἐν ὑπομονῇ), die zwar das Leiden nicht mindert, wohl aber Gemeinschaft unter den Leidenden (und mit Christus) schafft (εἴτε δὲ θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας· εἴτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν: 2 Kor 1,6). Paulus weist *sechstens* darauf hin, dass die christliche Hoffnung durch die Wahrnehmung von Leidens- und Trosterfahrungen wächst (καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως: 2 Kor 1,7). Es lässt sich in 2 Kor 1 von einer Reziprozität von Leiden und Trost sprechen, die voraussetzt, dass Gott sich des Leidens und des Leidenden annimmt und der Leidende – getröstet von Gott – befähigt wird, den empfangenen Trost zu teilen. Im Vergleich mit der antiken *consolatio*-Literatur zeigt sich, wie Paulus in seinen Briefen verschiedene Formelemente („konsolatorischer Briefe“: *consolatory letters*) miteinander verknüpft.²⁹

2.2 Ermahnung und Trost in 1 Thess 4

Im Vergleich zu der Brieferoöffnung in 2 Kor, die mehr oder weniger konkrete Erfahrungen apostolischen Leidens in der Provinz Asien reflektiert (2 Kor 1,8ff.)³⁰ und letztlich auf die Förderung der Gemeinschaft mit den Korinthern hin deutet, zeigt sich in 1 Thess ein deutlicher Zusammenhang von Trost und Ermahnung. In 1 Thess tröstet *und* ermahnt der Apostel zugleich und fortlaufend seine Adressaten (1 Thess 2,3.12; 3,2; 4,1.10; 5,11). Der 1 Thess trägt Züge eines parakletischen Briefes – in der oben

²⁹ Vgl. Harrison, *The Rhetoric of ‘Consolation’* (s. Anm. 5) bes. 233–240. Paulus verbindet “‘consolatory’” and ‘conciliatory’ motifs in a ‘mixed’ letter-type”, a.a.O., 239.

³⁰ Vgl. Becker, Eve-Marie, *2. Korintherbrief*, in: Wischmeyer, Oda – Becker, Eve-Marie (Hg.), *Paulus. Leben, Umwelt, Werk, Briefe* (UTB 2767), Tübingen/Basel³2021, 331–368.

beschriebenen Doppelbedeutung des Begriffs παράκλησις. In der Forschung wird die briefliche Form und Pragmatik teils als *consolatio* bestimmt.³¹ Doch worum geht es Paulus in 1 Thess? Die Erfahrung, dass die Wiederkunft Christi zur Parusie sich bedrohlich verzögert und Ungewissheiten über das künftige Schicksal der Gemeindeglieder verursacht, wird für die Gemeinschaft der Christus-Glaubenden in Thessaloniki zu einem ernstem Problem (1 Thess 4,13–18). Die Gemeindeglieder fragen sich: Was geschieht mit all denjenigen, die schon gestorben sind oder noch sterben, bevor sie bei der erwarteten Parusie zusammen mit Christus entrückt werden könnten? Paulus, der nur wenige Monate zuvor die Gemeinde in Nordgriechenland unter einigen Schwierigkeiten gegründet und den Glaubenden dabei die Hoffnung auf die baldige Wiederkehr Christi vermittelt hatte (1 Thess 1,9f.), erhält Kenntnis von den Fragen der Thessalonicher, während er selbst wohl in Korinth weilt und darum bemüht ist, mit seiner Gemeinde in Makedonien über die physische Trennung hinweg in Kontakt zu bleiben.³²

Die Frage der sog. Parusieverzögerung wird zum zentralen Thema von 1 Thess 4 – vielleicht steht sie sogar in beherrschender Weise so im Hintergrund des ganzen Briefes, dass sie dessen Abfassung (mit-)veranlasst hat. Kann Paulus die Anfragen der Thessalonicher angemessen aufgreifen und die Gemeinde trösten? Was schreibt er den Adressaten, und wie tritt er an sie heran? Der für die paulinische Argumentation zentrale Textabschnitt in 1 Thess 4,13–18 ist in die insgesamt dreiteilige Argumentation von 1 Thess 4,1–5,11 dicht eingebunden (4,1–12; 4,13–18; 5,1–11). Der Teilabschnitt lässt sich wiederum in vier Abschnitte gliedern: V. 13, V. 14, V. 15–17 und V. 18.

Text und Übersetzung von 1 Thess 4,13–18:

<p>¹³ Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπήσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.</p>	<p>¹³ Wir wollen Euch aber, Brüder, nicht unwissend lassen über die Entschlafenen, damit Ihr nicht in Traurigkeit verfallt so wie nämlich die anderen, die keine Hoffnung haben.</p>
<p>¹⁴ εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτοῖς.</p>	<p>¹⁴ Wenn wir nämlich glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird auch Gott diejenigen, die entschlafen sind, durch Jesus mit ihm führen.</p>
<p>¹⁵ Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· 16 ὅτι</p>	<p>¹⁵ Dieses nämlich sagen wir Euch mit Hilfe eines Herrenwortes, denn wir, die Lebenden, die bis zur Parusie des Herrn übrigbleiben, werden bestimmt nicht den</p>

³¹ Luckensmeyer, David – Bronwen, Neil, Reading First Thessalonians as a Consolatory Letter in Light of Seneca and Ancient Handbooks on Letter-Writing, in: NTS 60 (2016), 31–48. – Zur Diskussion über die Elemente von *consolatio* vgl. auch: Chapa, Juan, Consolatory Patterns? 1 Thes 4,13.18; 5,11, in: Collins, Raymond F. (Hg.), The Thessalonian Correspondence (BETL 87), Leuven 1990, 220–228; Ders., Is First Thessalonians a Letter of Consolation?, in: NTS 40 (1994), 150–160.

³² Zur Situation und Abfassung von 1 Thess: Ebel, Eva, 1. Thessalonicherbrief, in: Wischmeyer, Oda – Becker, Eve-Marie (Hg.), Paulus. Leben, Umwelt, Werk, Briefe (UTB 2767), Tübingen/Basel ³2021, 285–298.

<p>αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ¹⁷ ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα.</p> <p>¹⁸ Ὅστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.</p>	<p>Entschlafenen zuvorkommen: ¹⁶ Er selbst, der Herr, wird unter Befehl, unter der Stimme des Erzengels und der Trompete Gottes heruntersteigen vom Himmel, und die Toten in Christus werden auferstehen, (und zwar) <i>zuerst</i>, ¹⁷ <i>danach</i> werden wir, die Lebenden, die (bis dahin) Übriggebliebenen zusammen mit ihnen auf den Wolken zur Begegnung mit dem Herrn in die Lüfte entrückt werden. Und so werden wir allezeit mit dem Herrn zusammen sein.</p> <p>¹⁸ Daher tröstet/ermahnt einander mit diesen Worten.</p>
--	--

In einem *ersten* Schritt (V.13) sagt der Apostel den Adressaten Offenheit zu (Ὁὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ...). Er verspricht ihnen so die Klärung ihrer Fragen und Sorgen und die Offenlegung apostolischer Einsicht. Paulus möchte, dass die Thessalonicher nicht – so wie die Nicht-Glaubenden in ihrer Umgebung – in Traurigkeit und Hoffnungslosigkeit verfallen, sondern gerade in ihrer Hoffnung von denen „draußen“ (4,12) bzw. von den „übrigen“ (4,13), also von denen, die nicht zur ἐκκλησία gehören, unterscheidbar bleiben. In einem *zweiten* Schritt (V. 14) erinnert Paulus die Thessalonicher an die Osterbotschaft und stellt hiermit einen Rückbezug zu 1 Thess 1,9f. her. Mit dem Glauben, dass Jesus von den Toten auferstanden ist, ist die Erwartung der Parusie Christi und der Anteilhabe am Auferstehungsschicksal Jesu Christi verbunden (εἰ γὰρ πιστεύομεν..., οὕτως καὶ...). In einem *dritten* Schritt (V. 15–17) bemüht der Apostel ein Herrenwort, um den Adressaten die Parusieereignisse visuell so deutlich wie möglich vor Augen zu stellen. Paulus spricht als eschatologischer Enthusiast,³³ der die Christus-Hoffnung für sich und seine Adressaten zu antizipieren sucht. In der Forschung umstritten ist die Frage, wieweit der von Paulus angeführte λόγος κυρίου hier reicht (V. 15b–17?) und in welchem Umfang Paulus eine mögliche Jesus-Überlieferung zitiert, paraphrasiert und/oder adaptiert.³⁴ Es scheint plausibel, dass Paulus auf einen breiteren, nur schwer bestimmbar Strom apokalyptischer Sprüche zurückgreift, die mit der Jesus-Überlieferung in Zusammenhang standen. Mit dem λόγος κυρίου verknüpft Paulus jedenfalls die Versicherung, dass diejenigen, die bei der Parusie noch leben, keinerlei prioritären Status gegenüber den bereits Verstorbenen haben oder genießen werden (V. 15b).

In der Sache führt der Apostel aus, wie der Tag der Parusie Christi vorzustellen und die Auferstehung der Toten und ihre Entrückung zusammen mit den Lebenden zu denken ist (V. 16–17). Die abschließende Zusicherung, dass alle Gemeindeglieder – zusammen mit dem Apostel – jederzeit zusammen mit dem Herrn sein werden (... καὶ οὕτως

³³ Vgl. z. B. Marxsen, Willi, Der erste Brief an die Thessalonicher (ZBK 11,1), Zürich 1979, 21f.

³⁴ Vgl. dazu Becker, Eve-Marie, Inspirational motivation in 1 Thess 4–5, in: Becker, Eve-Marie – Egelhaaf-Gaiser, Ulrike – van der Blom, Henriette (Hg.), Cicero, Paul, Seneca as transformational leaders, Berlin/New York 2024 (im Druck).

πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα: V. 17), bringt zum Ausdruck, dass die Trennung der Lebenden von den Toten spätestens am Tag der *Parousie* überwunden sein wird. Auf dieser Basis apokalyptischer Belehrung spricht Paulus in einem *vierten* Schritt den Thessalonichern Trost zu (V. 18). Dadurch, dass Paulus den Trost im Modus eines Imperativs vermittelt (Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ...), bindet er „trösten“ und „ermahnen“ ersichtlich eng an einander. So ist die Vorstellung von der *Parousie* Christi, an die Paulus die Thessalonicher bereits in 1 Thess 1,10 erinnert hatte, das *Leitmotiv* des 1 Thess.³⁵ In 1 Thess 4,13–18 antizipiert Paulus den Tag der *Parousie* Christi so, dass die Thessalonicher angesichts von Verzögerung, Verunsicherung und Trauer durch Tod und Trennung Trost erfahren können. Doch nicht allein die apokalyptische Sprach- und Motivwelt, in die Paulus die eschatologische Hoffnung einzeichnet, vermittelt παράκλησις. Vielmehr wird Paulus mittels epistolarer *parousia* selbst in Thessaloniki präsent und vermittelt als Apostel Trost.

3. Die *parousia*-Seelsorge des Paulus in 1 Thess

Entsprechend antiker Brieftheorie dient der Brief der Herstellung persönlicher *parousia* in Zeiten physischer Trennung.³⁶ Alleine schon dadurch also, dass Exilanten wie Cicero, Ovid oder Seneca ihren Familien und Freunden aus der Verbannung Briefe schrieben und damit persönliche *parousia* herstellen konnten, trösteten sie ihre Adressaten. Bei der in der Paulusforschung diskutierten Frage, wann und warum Paulus das Instrument des Briefeschreibens als Strategie der Gemeindeleitung entdeckt und entwickelt habe,³⁷ ist die parakletische Dimension mitzubedenken: Paulus tröstet und ermahnt die von ihm gegründeten Gemeinden durch die schriftliche Vermittlung seiner apostolischen *parousia*. Er macht seine Person bei den Briefempfänger*innen präsent.

Nun entwickelt Paulus epistolare *parousia* als ein briefliches Konzept erkennbar erst im Rahmen der korinthischen Korrespondenz (s. 1 Kor 5,3; 16,17; 2 Kor 10,1f.10f.; 11,9f.; 13,2.10): Der Apostel setzt hier in bewusster und meta-kommunikativ reflektierter Weise die Briefe als *Ersatz* für seine persönliche Präsenz in Korinth ein. Es geht ihm in 1 Kor und 2 Kor dabei vor allem darum, praktische Fragen der Lebensführung im Rahmen der christus-glaubenden Gemeinschaft (so bes. 1 Kor 5–14) mithilfe seiner

³⁵ Der Begriff παρουσία begegnet in 1 Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23.

³⁶ Vgl. Becker, Eve-Marie, Distanz oder Nähe? Das *parousia*-Motiv bei Paulus und Seneca im Vergleich, in: Kasper, Norman – Kittelmann, Jana – Strobel, Jochen – Vellusig, Robert (Hg.), Die Geschichtlichkeit des Briefs. Kontinuität und Wandel einer Kommunikationsform, Berlin/Boston 2021, 83–99.

³⁷ Vgl. Becker, Eve-Marie, Der frühe Briefeschreiber Paulus als alternder Mann. Vom 1. Thessalonicherbrief zum Philipperbrief, in: Mell, Ulrich – Tilly, Michael (Hg.), Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus (WUNT 469), Tübingen 2022, 491–505.

apostolischen Autorität zu regeln bzw. sein ganzes apostolisches Gewicht als Apostel Jesu Christi (1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1), ja als „Botschafter an Christi statt“ (2 Kor 5,20: Ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι’ ἡμῶν ...) im Konflikt mit Konkurrenten (so bes. 1 Kor 1–14) oder Gegnern (so bes. 2 Kor 10–13) so zum Einsatz zu bringen, dass es ihm gelingt, persönliche Angriffe abzuwehren und die Evangeliumsbotschaft bzw. das „Wort vom Kreuz“ (Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ ...: 1 Kor 1,18) selbst in geografischer Distanz zu den Gemeinden durchzusetzen. Das briefliche Medium kann dabei sogar der sog. Distanzregulation³⁸ zwischen dem sog. Adressaten und Adressanten³⁹ dienen. Die geografische Distanz mittels brieflicher Kommunikation auszuhandeln und zu überwinden, schafft dabei neue Formen und Möglichkeiten apostolischer *parousia*. In der korinthischen Korrespondenz also arbeitet Paulus seine „Briefhermeneutik“ aus.⁴⁰

Im 1 Thess stellt Paulus – wie ich meine – die Überlegungen zur brieflichen *parousia* des Briefschreibers noch nicht an. Sie werden erst in einer vitalen, teils hochdynamischen Kommunikation mit den Korinthern nötig, wo Paulus genau abzuwägen hat, ob er selbst (oder einer seiner Mitarbeiter) nach Korinth reisen und persönlich vor Ort sein sollte, oder ob das Briefformat, das – wie Paulus erkannt hat (z. B. 2 Kor 2,4) – eine besondere Wirkung entfaltet (2 Kor 10,10), die Situation vor Ort sogar besser, d. h. eher zugunsten des Apostels, beeinflussen kann. Im 1 Thess dagegen thematisiert Paulus (noch) nicht die Funktion seiner epistolar vermittelten apostolischen *parousia*, sondern ist mit der Verzögerung der *parousia* Christi befasst, die die Gemeinde existenziell herauszufordern scheint. Dass 1 Thess 4,13–18 eine tröstende Funktion haben soll, lässt sich V. 18 entnehmen: Mit den Worten, die Paulus selbst gewählt hat (... ἐν τοῖς λόγοις τούτοις), sollen die Gemeindeglieder einander trösten und prospektiv den Tag der Parusie erwarten können. Die Botschaft des Trostes, die Paulus vermittelt, ist dreiteilig: Christus wird wiederkommen; die Toten werden am Tag der Parusie nicht zurückgelassen; lebende und verstorbene Gemeindeglieder werden an jenem Tag der Parusie und darüber hinaus in Gemeinschaft untereinander und bei und mit Christus sein.

³⁸ Vgl. Kasper, Norman – Kittelmann, Jana – Strobel, Jochen – Vellusig, Robert, *Geschichte und Geschichtlichkeit des Briefs*. Zur Einführung, in: idem (Hg.), *Die Geschichtlichkeit des Briefs. Kontinuität und Wandel einer Kommunikationsform*, Berlin/Boston 2021, 1–20, 10f.; Vellusig, Robert, *Imagination und Inszenierung. Symbolische Distanzregulation in der Briefkultur des 18. Jahrhunderts*, in: Depkat, Volker – Pyta, Wolfram (Hg.), *Briefe und Tagebücher zwischen Text und Quelle. Geschichts- und Literaturwissenschaft im Gespräch II*, Berlin 2021, 145–182.

³⁹ Zur Terminologie: Müller, Gernot M. – Retsch, Sabine – Schenk, Johanna (Hg.), *Adressat und Adressant in antiken Briefen. Rollenkonfigurationen und kommunikative Strategien in griechischer und römischer Epistolographie (Beiträge zur Altertumskunde 382)*, Berlin/Boston 2020.

⁴⁰ Vgl. dazu: Becker, Eve-Marie, *Schreiben und Verstehen. Paulinische Briefhermeneutik im Zweiten Korintherbrief (NET 4)*, Tübingen/Basel 2002.

In 1 Thess verwendet Paulus die Briefform, um eschatologische Fragen aufzugreifen, die sich in seiner persönlichen Abwesenheit in der Gemeinde gestellt hatten. Das epistolare Medium des Gemeindebriefes, das Paulus im Falle des 1 Thess wohl erstmals entwickelt und zum Einsatz bringt, erfüllt eine vielfache Funktion. *Erstens*: Als eine Hälfte des Gesprächs⁴¹ erlaubt die briefliche Form die Fortsetzung von Kommunikation zwischen Absender und Empfänger. *Zweitens*: Paulus kann seine Gemeinde aus geografischer Distanz belehren, ermahnen und trösten, d. h. nicht nur mit ihr in kommunikativem Austausch bleiben, sondern den Gegenstand der Kommunikation überlegt und konzentriert fortentwickeln. Er kann *drittens* die gemeinsame Geschichte mit den Thessalonichern seit Gründung der Gemeinde aufrufen und seinen Adressaten dabei auch den Inhalt seiner sog. Erstverkündigung in Erinnerung rufen (1 Thess 1,9f.). Die schriftliche Form der brieflichen Kommunikation erlaubt in Ansätzen „literary memory“, d. h. den Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit zu gestalten und damit zeitliche Abläufe prähistoriografisch zu ordnen.⁴² *Viertens*: Je mehr der Brief an die Person des Autors gebunden und von der Person des Autors geprägt ist, je mehr wird er den Autor als ebendiese Person vor Ort präsent machen. Die Briefe des Cicero aus seinem Exil an seine Familie (*fam.; ad Q. fr.*) sind nicht beliebige, sondern distinkte Schreiben. Auch im Falle des Paulus lässt sich sagen: In Trennung von seiner Gemeinde transportiert der Brief die apostolische Person und schafft apostolische *parousia* in der Gemeinde. Schon auf diese Weise vermittelt der physisch abwesende Apostel Trost und persönliche Nähe.

Während Paulus in 2 Kor 1 eine verdichtete Programmatik von Paraklese (*consolatio*) entwickelt, die er in der Reziprozität von Leiden und Trost beschreibt, so schafft er in 1 Thess erstmals ein Konzept von *parousia*-Trost: Er agiert nicht nur als Vermittler von Hoffnung, Trost und Ermahnung, sondern schafft durch sein briefliches Schreiben persönliche Präsenz unter denen, die betrübt sind. Der Missionar und Gemeindegründer, der den Thessalonichern die Rettung vor dem kommenden Zorn Gottes durch Jesus in großer Naherwartung angesagt hatte (... ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης; 1 Thess 1,10), legt seinen religiösen Enthusiasmus nun in den Brief: In apokalyptischen Bildern führt er den Thessalonichern nicht nur den Tag der Parusie als Tag der Rettung visuell vor Augen (1 Thess 4,16f.), sondern kann als Visionär so präsent werden, als ob er selbst in Thessaloniki zugegen wäre. Indem die Briefform apostolische *parousia* zulässt und ermöglicht, kompensiert sie das Warten auf die *parousia* Christi, also den „Tag des Herrn“ (1 Thess 5,2). Füllt der Brief das Warten auf die *parousia* Christi durch apostolische *parousia* in Zeiten persönlicher *absentia*?

⁴¹ Diese Begriffsbestimmung verwendet Artemon in seinem Vorwort zu seiner Aristoteles-Briefedition (vgl. Demetrius, *Eloc* 223–224). Dazu: Malherbe, Abraham J., *Ancient Epistolary Theorists* (Sources for Biblical Study 19) Atlanta 1988, 16f.

⁴² Vgl. Becker, Eve-Marie, *The Birth of Christian History: Memory and Time from Mark to Luke-Acts* (AYBRL), New Haven 2017, bes. 12–14. – Ich danke stud. theol. et phil. Maren Klenk (Münster) für ihre Mitarbeit bei der Manuskriptbearbeitung und Druckvorbereitung.

In 1 Thess ist Paulus in vielfältiger Weise als Seelsorger tätig: Paulus erinnert die Thessalonicher an ihre „Bekehrung“ (1 Thess 1–2), er ermahnt sie zu einem Leben in Heiligung und Gottgefälligkeit (1 Thess 4,1–12), er belehrt sie über endzeitliche Zeitpunkte und Zeitabläufe (1 Thess 5,1–11), er antizipiert mit ihnen den Tag der Parusie (1 Thess 4,16f.) und zeigt ihnen Möglichkeiten auf, wie sie einander gegenseitig trösten können (1 Thess 4,13–18). In Zeiten schier vergeblichen Wartens und wiederkehrender Erfahrungen von Trübsal, Trauer und Tod transformiert Paulus die Hoffnung auf die *parousia* Christi: Bis zur Wiederkehr Christi ist nun der Apostel – sogar in Zeiten seiner eigenen *absentia* – bei und unter seiner Gemeinde. Er betreibt im besten Sinne Seelsorge, indem er dem „Gott des Friedens“ (1 Thess 5,23) in der Gemeinde Stimme und Gehör verleiht: Dieser Gott des Friedens kann nicht nur trösten, sondern den Menschen durch und durch heiligen und den Geist, die Seele und den Leib untadelig bewahren auf den Tag Christi hin (Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη: 1 Thess 5,23). Denn Gott selbst ist zuverlässig und beständig und wird tun, was er zugesagt hat (1 Thess 5,24). Die *parousia* des Apostels verkörpert Trost und Hoffnung und Ermahnung auf Christus hin. So entwickelt Paulus mit seinem Schreiben an die christus-glaubende Gemeinschaft in Thessaloniki ein Konzept von Seelsorge, das aus dem Warten auf die Parusie Christi her erwächst. Mithilfe der apostolischen *parousia* gestaltet am Ende Gott selbst – wie Paulus über den 1 Thess hinaus in seinen Briefen darlegt – den Raum der ἐκκλησία als Ort von Trost, Hoffnung, Liebe und Freude, die durch die persönliche, wenn auch brieflich vermittelte Nähe des Apostels gestaltet wird und in Christus selbst begründet ist.

Prof. Dr. Eve-Marie Becker
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Evangelisch-Theologische Fakultät
Neutestamentliches Seminar
Universitätsstr. 13–17
D-48143 Münster
+49 (0) 251 83-22535
beckerev(at)uni-muenster(dot)de
<https://www.uni-muenster.de/EvTheol/nt/>

Zeit und Nähe. Gottes Nähe in der Zeit

Abstract

Ausgehend von einem (1) zeittheoretischen Verständnis des Begriffs Nähe als emphatischer Dimension des subjektiven Erlebens von Gegenwart und seiner (2) religionsbezogenen Verortung im Kontext von Religion als orientierender Zeitdeutung im Horizont der Nähe Gottes, entfaltet dieser Beitrag (3) inhaltliche und zeitbezogene Grunddimensionen und Entwicklungslinien im Topos von der Nähe und Ferne Gottes im Alten und Neuen Testament sowie in der Theologie Martin Luthers. Deutlich wird dabei, dass und wie die metaphorische Rede von der Nähe und Ferne Gottes auf den grundlegenden, lebensförderlichen wie auch ggf. spannungsreichen Bezug des Glaubens auf menschliches Leben in seiner Zeitlichkeit verweist.

Starting (1) from a time-theoretical understanding of the concept of nearness as an emphatic dimension of the subjective experience of the present and (2) its classification into religion as an orientating interpretation of time in the perspective of God's nearness, this contribution (3) unfolds content-related and time-related dimensions and lines of development in the topos of God's nearness and distance in the biblical texts as well as in the theology of Martin Luther. It becomes clear that and how the metaphorical speech of God's nearness and distance refers to the fundamental, life-promoting as well as possibly tense relation of faith to human life in its temporality.

„Gott wohnt in der Zeit.“¹ – So titelte Dietrich Ritschl 1986 programmatisch und betonte in seiner „Logik der Theologie“ die für Judentum und Christentum gleichermaßen zentrale Einsicht, „daß in Bezug auf das Verständnis Gottes die Zeit vor dem Raum Priorität hat“². Mit den neueren sozialwissenschaftlichen Analysen verdichteter Zeitstrukturen in der beschleunigten Spätmoderne gewinnt das Thema *Zeit* in der aktuellen interdisziplinären³, insbesondere philosophischen⁴ und theologischen⁵ Diskussion,

¹ Dietrich Ritschl, *Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott*, in: Hermann Deuser – Gerhard Marcel Martin – Konrad Stock – Michael Welker (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann*, München 1986, 250–261, hier 250.

² Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 84.

³ Vgl. bspw. Aleida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer* (Beiträge zur Geschichtskultur 15), Darmstadt ²2022; Jörg Hacker – Thomas Lengauer (Hg.), *Zeit in Natur und Kultur. Vorträge anlässlich der Jahresversammlung am 20. und 21. September 2019 in Halle/Saale* (Nova Acta Leopoldina NF 425), Stuttgart ²2021.

⁴ Vgl. bspw. Norman Sieroka, *Philosophie der Zeit. Grundlagen und Perspektiven*, München 2018; Rüdiger Safranski, *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*, München 2015; Karen Gloy, *Zeit. Eine Morphologie*, München 2006.

⁵ Vgl. bspw. Jens Schröter – Markus Witte (Hg.), *Gott und Zeit. Religiöse und philosophische Zeitvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart* (Berliner theologische Zeitschrift 37), Berlin/Boston 2020; Ingolf U. Dalferth, *Gegenwart. Eine philosophische Studie in theologischer Absicht*, Tübingen 2021.

zunehmend an Konjunktur. Neben der Pluralität der Zeiten tritt dabei vor allem der konstruktive Charakter von *Zeit als Reflexionsbegriff* und ihre *identitätskulturelle Bedeutung* in den Vordergrund. *Nähe* im hier thematisierten Sinne wird (1) zeittheoretisch als emphatische Dimension subjektiven Erlebens von Gegenwart rekonstruiert, (2) im Kontext von Religion als orientierender Zeitdeutung im Horizont der Nähe Gottes verortet, bevor (3) inhaltliche und zeitbezogene Grunddimensionen und Entwicklungslinien im Topos von der Nähe und Ferne Gottes im Alten und Neuen Testament sowie in der Theologie Martin Luthers herausgearbeitet werden.

1. Zeit und Nähe

Die Erfahrung von Zeit ist eine grundlegende Dimension menschlicher Existenz; ihre orientierende Deutung als Ordnungsdimension von Ereignissen, Erlebnissen und Gegebenheiten entbindet eine Fülle von verschiedenen Zeitformen (z.B. physikalische/geologische/historische Zeit, erlebte/gemessene Zeit, individuelle und soziale Zeit), Zeitstrukturen (z.B. linear, zyklisch, eschatologisch) und Zeitskalen (z.B. Sekunde, Stunde, Tag, Epoche, Amtsperiode, Kirchenjahr) ebenso wie fundamentale Fragen nach der Absolutheit oder Relativität bzw. Objektivität oder Subjektivität, Realität oder Idealität von Zeit. In der zeitphilosophischen Theoriebildung unterscheidet man seit J.M.E. McTaggart⁶ zwei Modelle der Zeitordnung⁷: Während die sog. B-Reihe zeitliche Ereignisse beobachtungsunabhängig, relational-lagezeitlich („früher als“/„gleichzeitig mit“/„später als“) ordnet unter Voraussetzung einer statischen, objektiven Zeitvorstellung, entfaltet die A-Reihe zeitliche Ereignisse beobachtungsabhängig, ausgehend von der Gegenwartsreferenz modalzeitlich (vergangen, gegenwärtig, zukünftig) unter Voraussetzung einer dynamischen, subjektbezogen konstituierten Zeitvorstellung.

Für ein *subjektbezogenes Zeitverständnis* ist die Erfahrung und Deutung des vortheoretischen Erlebens von *Gegenwart* zentral: Bereits Augustin hatte das geistig-seelische Erleben von Gegenwart als Grundlage der Strukturierung von Zeit ausgewiesen, indem dieses sich in Rückgriff und Vorgriff aufspannt in „drei Zeiten“: „gegenwärtige Erinnerung an Vergangenes, gegenwärtiges Anschauen von Gegenwärtigem, gegenwärtige Erwartung von Zukünftigem“⁸. Gegenwart in diesem Sinne bezeichnet dann

⁶ John M.E. McTaggart, *The Unreality of Time*, in: *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17 (1908), 457–474. (Deutsche Übersetzung: *Die Irrealität der Zeit* (1908), in: Walther C. Zimmerli – Mike Sandbothe (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt 1993, 67–86).

⁷ Vgl. Sieroka, *Philosophie der Zeit* (s. Anm. 4) 15–21; Gloy, *Zeit* (s. Anm. 4) 165f.

⁸ Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1989, Buch 11, XX.26, 320.

weder eine nur räumliche und/oder zeitliche Kopräsenz⁹ mit Anderem/Anderen noch die zeitlichen Eigenschaften von Ereignissen und Gegebenheiten, sondern Gegenwart ist ein dynamisch-relationales „Prädikat der Zeitorientierung“¹⁰, Ausdruck unserer „zeitlichen Beziehung (A-Reihe) zu Ereignissen in der Zeit (B-Reihe)“¹¹. I. U. Dalferth betont in diesem Zusammenhang die Relationalität von Gegenwart, „dass das, was gegenwärtig ist, für jemanden gegenwärtig ist“¹² und insofern auch in ein Gegenwartsbewusstsein übergehen kann, dies jedoch im Blick auf die individuelle Situiertheit des erlebenden Subjekts weder notwendig noch vollständig der Fall sein muss. Ort dieser je individuellen Selbstorientierung in der Zeit ist der *Leib* des Menschen, verstanden nicht als Körper, sondern als „leibliche Ichgegenwart, als leibhafte Gegenwart meiner selbst bei mir in der Welt“¹³.

Von der äußeren, quantifiziert gemessenen, gleichförmig verlaufenden physikalischen Zeit unterscheidet sich das innere, gegenwartsbezogene subjektive *Zeiterleben* durch seine konkrete, lebensweltlich qualitative Bestimmtheit und die damit verbundene Variabilität des Zeitempfindens in Formen der Zeitdehnung und Zeitraffung¹⁴ wie in der jeweils „eigentümlichen Färbung und Tönung“ erlebter Zeit, d. h. in ihrem „Sinn- und Symbolgehalt“¹⁵ und damit in seiner identitätsrelevanten Bedeutung für das erlebende Subjekt. In diesem subjektiven *Zeiterleben* macht K. Gloy eine vortheoretische Tiefenschicht erlebter und gelebter Zeit namhaft, die nicht nur in herausgehobenen Augenblicken, sondern stets als „gestimmte Zeit“ im Erleben „eins mit dem Subjekt ist“.¹⁶ In dieser „Ganzheitsqualität“ ist die *gestimmte Zeit* relational-qualitativ für das Subjekt bestimmt, durch *Ferne als Fremdheit* einerseits und *Nähe als Vertrautheit* andererseits, beides verstanden als „phänomenologisch absolut qualitative Differenzen im Gegensatz zum relativen quantitativen Zwischen der Abstände“¹⁷. Als emphatische Tiefendimension von Gegenwart versteht Gloy das Erleben von *Nähe* als „phänomenologisch unmittelbare Gegenwärtigkeit“, die im raumzeitlichen Modus „ein unmittelbares Verweilen im Hier und Jetzt ausdrückt oder ein unmittelbares Betroffensein durch die Dinge anzeigt“.¹⁸

Für die zeichen- und interpretationsgebundene *Wahrnehmung* der „Dinge“ bzw. des in jeweiliger Gegenwart gegebenen Anderem/Anderen und ihrer subjektbezogenen

⁹ Nach Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 9, ist der Begriff Gegenwart in zeitlicher Bedeutung erst ab ca. 1745 explizit belegt.

¹⁰ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 23 (Hervorhebungen: im Original); zum Argumentationszusammenhang vgl. ausführlicher a.a.O., 21–31.

¹¹ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 26 (Hervorhebungen: im Original).

¹² Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 26f (Hervorhebungen: im Original).

¹³ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 60f.

¹⁴ Vgl. Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 49–63.

¹⁵ Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 38f.

¹⁶ Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 39f.

¹⁷ Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 42.

¹⁸ Gloy, Zeit (s. Anm. 4) 42, 87.

Reflexion macht I. U. Dalferth auf eine irreduzibel qualitative, aber eben auch *zeitliche Differenz* aufmerksam, insofern das Denken „nur unter der Bedingung der Vergegenwärtigung [des nicht mehr Gegenwärtigen] und damit anhand der Differenz von Präsenz und Nichtpräsenz“¹⁹ seinen Gegenstand zu erfassen vermag, weshalb von Gegenwart subjektbezogen nur im paradoxen Zugleich von Nähe und Ferne, Anwesenheit und Abwesenheit des jeweils gegebenen Anderen gesprochen werden kann.²⁰

2. Religion als Zeitdeutung im Horizont der Nähe Gottes

Die Frage nach Gott ist die religiöse Grundfrage schlechthin; das Verhältnis von Gott und Mensch im Blick auf ein religiöses Selbst- und Wirklichkeitsverständnis in der Zeitlichkeit menschlicher Existenz ist der zentrale Gegenstand von Religion, insbesondere in ihren hier berücksichtigten monotheistischen Formen. Weder Gott selbst noch Gottes Gegenwart und Nähe werden in religiöser Perspektive als zeitliche Sachverhalte verstanden, denn sonst wäre Gott zum einen nicht von der Welt, zum anderen nicht vom Menschen kategorial unterschieden. So wie Gegenwart im beschriebenen modalzeitlichen Sinne (vgl. 1.) unsere zeitliche, reflexive Beziehung auf für uns gegenwärtig Gegebenes bezeichnet, so beinhaltet die religiöse Rede von der Gegenwart Gottes, „Gottes Verhältnis zu uns *von innerhalb der Zeit* zu bestimmen“²¹ aufgrund der Selbstgegebenheit Gottes (Offenbarung) für den Menschen im dialektischen Modus von Nähe und Ferne, Anwesenheit und Abwesenheit. Die *Vermittlung von qualitativem im Sinne eines für die Gegenwart und Nähe Gottes offenen, subjektbezogenen Zeiterlebens* und seiner, religiöse Gemeinschaft konstituierenden rituell-zyklischen Strukturierung (A-Reihe) *mit der gemessenen Verlaufszeit* (B-Reihe) ist daher für Religionen von zentraler Bedeutung; J. Assmann verweist in diesem Zusammenhang auf den „ursprünglich sakrale[n] Charakter“²² der Zeitmessung von den frühen Hochkulturen bis ins Mittelalter hinein.

Religiöse Konzeptualisierung von Zeit dient daher der Orientierung menschlicher Zeiterfahrung, Zeitdeutung und Zeitgestaltung auf der Grundlage der schöpfungstheologisch als göttlich konstituiert verstandenen und gegebenen (Lebens)Zeit.²³ Die von der Gegenwartsreferenz ausgehenden modalzeitlichen Unterscheidungen (vergangen,

¹⁹ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 58.

²⁰ Vgl. Dalferth Gegenwart (s. Anm. 5) 104f.

²¹ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 148 (Hervorhebungen: im Original).

²² Jan Assmann, Chronoi. Die Diversifikation der Zeit, in: Jörg Hacker – Thomas Lengauer (Hg.), Zeit in Natur und Kultur. Vorträge anlässlich der Jahresversammlung am 20. und 21. September 2019 in Halle/Saale (Nova Acta Leopoldina NF 425), Stuttgart ²2021, 97–108, hier 99.

²³ Vgl. dazu und zum Folgenden auch Jürgen Mohn, Art. Zeit/Zeitvorstellungen. I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Band 8, 2005, 1800–1802.

gegenwärtig, zukünftig) gewinnen in religiösen Überzeugungen vom Ursprung, Sinn und Ziel menschlichen Lebens und im raumzeitlich umfassenden Ausgriff auf die Wirklichkeit hinsichtlich ihres Ursprungs (Kosmogonien, Urzeitmythen, Genealogien) sowie bezogen auf ihre Gegenwart (kultisch-rituelle Vergegenwärtigung, mystischer Augenblick) und Zukunft (Apokalyptik, Chiliasmus, Eschatologie, Messianismus) wie auf die Zeitenthobenheit des Göttlichen (Ewigkeit) ihre jeweils konkrete Gestalt gelebter Religion.

Für die Gegenwart und Nähe Gottes religiös offene Zeit und gemessene Weltzeit sind in den monotheistischen Religionen in mehrfacher Weise vermittelt: So wird die Unterscheidung zwischen der quantitativen Verlaufszeit (griech. *chronos*, Chronologie) und der qualitativen Erfülltheit von Zeit (griech. *kairos*, Kairologie) im Sinne der Gegenwart bzw. Nähe Gottes durch Offenbarung in der Zeit verbunden mit der Forderung, den „rechten Augenblick“, die „rechte Zeit“ zu ergreifen bzw. zu nutzen. Insbesondere monotheistische Religionen sind zweitens bestimmt durch eine religiöse Akzentuierung linearer Zeit als der in dem einen Gott begründeten und auf ihn gerichteten Geschichte im Horizont endzeitlicher, auch qualitativ (Vollendung) bestimmter eschatologischer Zielvorstellungen, innerhalb derer in jeweils spezifischer Weise Erfahrungen der Nähe und Ferne Gottes zum Ausdruck kommen (Judentum: Messianismus; Christentum: Vollendung des Reiches Gottes; Islam: Jüngstes Gericht). Schließlich zeigen sich zyklische Qualifizierungen der lebensweltlichen Nahzeit im Dienste der Ermöglichung eines religiösen, durch die Erfahrung der Nähe Gottes vertieften Zeiterlebens bspw. in der wiederkehrenden Strukturierung des Tages durch Gebetszeiten oder in der Heraushebung eines Wochentages als Zeit für religiöse Einkehr und Gottesdienst (Judentum: Sabbat, Christentum: Sonntag; Islam: Freitag) sowie in ganzjährigen Festkalendern bzw. im Kirchenjahr in einem für religiöse Vergegenwärtigung wie individuelle Lebensgeschichte identitätsstiftenden Modus, gewissermaßen als „*kairos*“ im „*chronos*“²⁴.

3. Nähe Gottes in der Zeit

Nähe ist zeittheoretisch als emphatische Dimension des subjektiven Erlebens von Gegenwart rekonstruiert worden. Aus epistemischen Gründen wie im Blick auf den qualitativen Charakter und die erfahrungsbezogene Variabilität subjektiven Zeiterlebens sind die religiöse Rede von der Nähe Gottes und ihre theologische Reflexion daher stark metaphorisch bestimmt. Die biblische Metaphorik (3.1. und 3.2.) und die erfahrungsgesättigte theologische Sprache Martin Luthers (3.3.) wirken hier in besonderer Weise prägend.

²⁴ So Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr. Fest-, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, München ⁹2014, 28.

3.1 Nähe Gottes als „erfüllte Zeit“: Altes Testament

Die alttestamentliche Rede von der Nähe Gottes ist eingezeichnet in ein räumlich, zeitlich und relational zu verstehendes Spannungsfeld von differenzierter Nähe und Ferne Gottes, deren Subjekt Gott selbst ist (Jer 23,23f)²⁵: Erfahrungen der *Nähe Gottes* sind positiv konnotiert im Sinne von Leben, Rettung, Heil (Jes 56,1); Hilfe in der Not (Ps 85,10; Ps 86,7), Gerechtigkeit (Jes 50,7-9), Zuversicht (Ps 73,28), Liebe und Güte (Ps 103,8; 136); die *Ferne Gottes* ist folglich durch entsprechende Negationen gekennzeichnet wie Tod(esnähe), Bedrohung, Verlassenheit, Not, Verachtung (Ps 22,2–9.12–19; Ps 73,27) und Zorn Gottes (Ps 77,10; Jes 9,12; Jer 52,3; Dan 9,16). Zu den durch die Nähe Gottes ausgezeichneten Personen(gruppen) gehören Mittlerfiguren wie Könige, Priester, Propheten, glaubende „Gerechte“ und Menschen in Not (Ps 34,16; 145,18), insbesondere aber das durch Bund und Erwählung ausgezeichnete Israel als „das Volk seiner Nähe“ (Ps 148,14)²⁶. Vor dem Hintergrund der Raum und Zeit erfüllenden Präsenz Gottes (Ps 65; 139) kann seine Nähe durch den zeitlichen Akt des Gebets evoziert werden (Klgl 3,57; Ps 145,18), bleibt jedoch *unverfügbar*. Diese grundlegende Unverfügbarkeit ist Ausdruck der irreduziblen Andersheit (vgl. 1.) des transzendenten Gottes in der Gegenwarts- bzw. Näheerfahrung des endlichen Menschen. Mit der Unterscheidung von Gott und Mensch in ihrer zeitlichen Beziehung verbindet sich folglich im Alten Testament eine *Differenzierung der Nähe Gottes* im subjektiven Erleben durch die Markierung von raumzeitlichen Begrenzungen (Ex 3,5; Jos 3,4) und Ambivalenzen (Todesgefahr bei der Schau Gottes: Jes 6,5; Dtn 4,33; Leiden an der Gottesnähe: Jer 20,7–18; Hi 7,12–19; richtende Nähe Gottes: Am 5,18–20; Ez 7,7f).

In zeitbezogener Hinsicht kommt diese Erfahrung differenzierter Nähe Gottes in der „phasenbewussten“ Zeitauffassung Israels und den damit verbundenen qualitativen Prägungen der aus der Alltagserfahrung stammenden Zeitbegrifflichkeiten zum Ausdruck²⁷: Jom/Tag als Verweis auf die schöpfungsmäßige Ordnung der Zeit (Ps 19,2–5), Et/Zeitspanne, Zeitpunkt als die von Gott bestimmte „rechte“ Zeit (griech. *kairos*: Ps 104,27; 145,15; Koh 3,1–8) und Olam, die unabsehbare Dauer (Ewigkeit) des Heilswirkens Gottes, in welche der Mensch in Kultus und Ritus in vertiefter *Erfahrung erfüllter Zeit in der Nähe Gottes* (Ps 84,11; 90,4) hineingenommen wird. Es sind die ur-

²⁵ Zu den hebräischen Begrifflichkeiten für Nähe und Ferne vgl. Elisabeth Krause-Vilmar, Nah ist und schwer zu fassen der Gott. Die ambivalente Beschreibung der Nähe Gottes in Jer 20,7–18 und Ps 139 (WMANT 157), 12–14.

²⁶ Vgl. dazu auch Hermann Spieckermann, Der nahe und der ferne Gott. Ein Spannungsfeld alttestamentlicher Theologie, in: Gönke Eberhardt – Katrin Liess (Hg.), Gottes Nähe im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 202), Stuttgart 2004, 115–134, hier 121f.

²⁷ Zur hebräischen Zeitbegrifflichkeit vgl. ausführlicher Alexandra Grund-Wittenberg, „Du aber, JHWH – bis in fernste Zeit thronst du, und dein Gedächtnis währt von Generation zu Generation“ (Ps 102,13), in: Jens Schröter – Markus Witte (Hg.), Gott und Zeit. Religiöse und philosophische Zeitvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart (Berliner theologische Zeitschrift 37), Berlin/Boston 2020, 20–41, hier 25–39.

sprünglich durch den Naturzyklus geprägten Feste Israels, welche durch heilsgeschichtliche Überformung (Historisierung) und Einordnung in die lineargeschichtlichen Narrative (Gen – 2 Kön/Jes – Mal) eine religiös verdichtete Zeiterfahrung ermöglichen, indem die kultische *Vergegenwärtigung* des Heilshandelns Gottes die *Erinnerung* an vergangenes und die *Hoffnung* auf zukünftiges Heil in der Nähe Gottes und dessen Kontinuität über den Tod hinaus (Ps 73,23–28) eröffnet.

Galt vorexilisch der Tempel durch Kultus und Ritus, insbesondere durch die dort gemeinsam begangenen Wallfahrtsfeste²⁸ als vorzüglicher Ort erfahrbarer Heilsgegenwart und Nähe Gottes (1 Kön 8,11–13; Ps 24,7.9; 93,1f), so entstand mit der Vertreibung aus dem religiös qualifizierten Raum durch das babylonische Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. die Herausforderung einer theologischen Neubegründung raumunabhängiger, zeitlich qualifizierter Formen der Gottesnähe für die *exilisch-nachexilische Zeit*. An herausgehobener Stelle zeigt sich dies im Schöpfungstext der Priesterschrift in Gen 1,1–2,3²⁹: *Zeit* wird gegenüber dem Raum (2.+3./5.+6. Tag) als entscheidende, die Schöpfung rahmende (1.+7. Tag) und zentrierende (4. Tag) Dimension möglicher Nähe Gottes auch im Exil festgehalten. Mit der Konzentration auf die zyklisch-rhythmisierenden Zeitstrukturen im Wechsel von Licht/Tag und Finsternis/Nacht (1. Tag), auf die Gestirne (4. Tag) als maßgebend für Sonne-, Mond- und Festkalender sowie auf die Wochenzählung durch die Unterscheidung von Arbeits- und religiös qualifizierter Ruhezeit (7. Tag: Sabbat) wird *Zeit als stabile, lebensorientierende göttliche Ordnungsdimension* gegenüber den Kontingenzen und Umbrüchen des geschichtlichen Erlebens Israels vergewissert. Der *Sabbat* fungiert dabei als portables „Heiligtum in der Zeit“ (A. Heschel)³⁰; mit dem *Geist* (Gen 1,1), dem wiederholten *Wort* („Und Gott sprach ...“) und *Segen Gottes* („Und Gott sah, dass es gut war ...“) sind zeitliche Beziehungsmodi umfassender, sich gleichwohl jeweils kontingent ereignender Gegenwart und Nähe Gottes von gesamtbiblischer Bedeutung angesprochen. Insbesondere im „ganz nahen“ Wort der Tora (Dtn 30,14) wird in der Zeitlichkeit innerer Bewusstseinsvollzüge als „Herzensbeschneidung“ (Dtn 30,6) und innerlichem „neuen Bund“ zwischen Gott und Mensch (Jer 31,31–34) *Heilsgegenwart und Nähe Gottes im subjektiven Zeiterleben* erfahrbar.

²⁸ Vgl. Alexandra Grund – Bernd Janowski, „Solange die Erde steht ...“. Zur Erfahrung von Raum und Zeit im alten Israel, in: Bernd Janowski – Kathrin Liess (Hg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (Herders Biblische Studien 59), Freiburg 2009, 487–535, hier 526f; Erich Zenger, *Der Zion als Ort der Gottesnähe. Beobachtungen zum Weltbild des Wallfahrtspsalters Ps 120–134*, in: Gönke Eberhardt – Katrin Liess (Hg.), *Gottes Nähe im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 202), Stuttgart 2004, 84–114.

²⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden Jan Christian Gertz, *Am Anfang schuf Gott Zeit und Raum. Ordnungskategorien im biblischen Schöpfungsbericht*, in: *Raum und Zeit. Forschungsmagazin Ruperto Carola* 19 (2022), 16–23; weiterhin Michael Emmendorffer, *Gottesnähe. Zur Rede von der Präsenz JHWHs in der Priesterschrift und verwandten Texten* (WMANT 155), Göttingen 2019, 73–98.

³⁰ Vgl. Assmann, *Chronoi* (s. Anm. 22) 100 mit Verweis auf Abraham J. Heschel, *Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen*, Berlin 2001, 8–10.

3.2 Nähe Gottes „in Christus“: Neues Testament

Nähe und Gegenwart Gottes sind nach der narrativen Jesustradition der Evangelien in der *zeitlichen Proexistenz Jesu* unüberbietbar erfahrbar, soteriologisch bestimmt als bedingungslose Annahme und Liebe im Horizont der Nähe der Gottesherrschaft (Reich Gottes), deren Vollendung in der Zukunft noch aussteht. Jesu eschatologische Qualifizierung der Gegenwart als „erfüllte“ Zeit (Mk 1,15: Kairos) verbindet sich mit dem Ruf zur *Umkehr* (Buße) im Sinne der Neuausrichtung jeweiliger Lebensgegenwart im *Glauben* an die in Jesus selbst anschauliche Bestimmung menschlicher Existenz zu zeitlich unverbrüchlicher Gottesgemeinschaft (*Evangelium*). Entgegen der apokalyptisch-qualitativen Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft oder ihres lediglich chronologischen Nacheinanders geht es in Jesu Verkündigung und Handeln im eschatologischen Horizont der Nähe Gottes um die wirksame „Ausdehnung“ zukünftig erhoffter, umfassender Gottesherrschaft in die Gegenwart hinein, um „die Beziehung oder Beziehungslosigkeit der Zukunft zur Gegenwart“.³¹ So kommt in den Aussagezusammenhängen präsentischer Eschatologie genau diese Wirksamkeit der Gottesherrschaft in der Gegenwart (bspw. Erfüllungsworte: Mk 1,15; Mt 13,16f/Lk 10,23f; Kampfworte: Lk 10,17f; Exorzismen: Lk 11,20; Anbruchsworte: Lk 17,21) zum Ausdruck, während die Elemente futurischer Eschatologie (bspw. Einlassworte: Mt 7,21; Mk 10,15; das eschatologische Abendmahlswort Mk 14,25) die zeitliche und qualitative Abständigkeit von ihrer Vollendung betonen; Gegenwart und Zukunft in den Vater-unser-Bitten wiederum vermittelt sind.³² Nicht nur im Blick auf epistemische Probleme der Wahrnehmung von Nähe und Gegenwart (vgl. 1.), sondern ebenso hinsichtlich der grundlegenden, eben auch zeitreflexiv (vgl. 2.) zu verstehenden Unterscheidung zwischen Gott und Mensch kann die Gegenwart, Nähe Gottes bzw. der Gottesherrschaft nur im dialektischen Modus mit der Ferne, Verborgenheit Gottes bzw. der Gottesherrschaft wahrgenommen werden, wie dies insbesondere die Wachstumsgleichnisse (Mk 4,1–32 par) veranschaulichen.

Die urchristliche Überzeugung unüberbietbarer Gegenwart und Nähe Gottes *in Christus* als „die Fülle der Zeiten“ (pl. Kairoi), „auf dass alles zusammengefasst würde in Christus, was im Himmel und auf Erden ist durch ihn“ (Eph 1,10), entfaltet Paulus in nachösterlicher Perspektive im Verweisungszusammenhang von *Kreuz und Auferstehung, Glauben und Geist Gottes*: Das „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) im Sinne der darin „verborgenen Weisheit Gottes“ ist der geläufigen Rationalität der „Weisheit der Welt“ nicht zugänglich, sondern bedarf einer „geistlichen“ Deutung im Glauben durch die offenbarende Kraft des Geistes Gottes (1 Kor 2,5–14). Denn erst aus der Perspek-

³¹ Hans Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (Biblich-Theologische Studien 20), Neukirchen-Vluyn 1993, 29f, 32; zum Zusammenhang vgl. a.a.O., 24–64.

³² Zu diesem Verhältnis von präsentischer und futurischer Eschatologie in der Verkündigung Jesu vgl. Gerd Theissen – Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ⁴2011, 232–241.

tive der Auferstehung des Gekreuzigten und seiner so unverbrüchlichen Gemeinschaft mit Gott erschließt sich *die verborgene Gegenwart Gottes auch in der radikalen Gottverlassenheit Jesu am Kreuz*: „Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber“ (2 Kor 5,19a). Subjekt seiner versöhnenden Gegenwart in Christus ist Gott selbst, ebenso wie die „geistliche“ Deutung der Versöhnung im Glauben (2 Kor 5,16a) stete Gabe Gottes bleibt (Röm 4,16; Phil 1,19f).³³ Versöhnung bzw. Sündenvergebung (2 Kor 5, 19b) als Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu realisiert sich in der glaubenden Selbstidentifikation mit Jesus Christus als Gewissheit, dass alle Trennung von Gott (Sünde) grundsätzlich von der Gegenwart Gottes umfasst ist, auch wenn im konkreten Erleben (s. o.) Nähe und Ferne, Anwesenheit und Abwesenheit, Gnade und Sünde, nicht zuletzt auch im Sinne eines eschatologischen Vorbehalts (1 Kor 13,12; 2 Kor 5,6f; Röm 8,18–25), immer zugleich gegeben sind. Im Lichte dieser Einschränkungen gilt: Wer in Christus in unverbrüchlicher Gottesgemeinschaft ist, ist eine „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17).³⁴

In Christus erfüllt für Paulus daher die Funktion einer „prägnanten Kurzdefinition des Christseins“³⁵ als Leben in der *Heilsgegenwart und Nähe Gottes*, sowohl im Blick auf das individuelle Selbstverständnis (2 Kor 5,17), die persönliche Lebensführung (Röm 6,11; 8,1f; Gal 5,6) und den Sozialzusammenhang in der Gemeinde (Röm 12,5; Gal 3,26–28) als auch im Verweis auf *das vergangene*, die Gegenwart begründende *Heilsgeschehen* (1 Kor 1,30; Gal 2,17; Röm 3,24) wie auf die *eschatologische Zukunft* (1 Thess 4,16; Röm 6,23). Ermöglicht wird diese zeitenübergreifende Gegenwart und Nähe Gottes nach Paulus durch den zeitenübergreifenden Geist Gottes (vgl. 3.1) als Grund des Christusbekenntnisses im Glauben (1 Kor 12,1–3) im Wirkungszusammenhang mit dem Wort der Verkündigung (Röm 1,16; 1 Kor 15,11).

³³ Zum Gabecharakter des Glaubens als „Neuqualifikation des Ich“ vgl. Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin/New York 2003, 598–601.

³⁴ Jörg Frey, Art. B.II.1.4. Die religiöse Prägung: Sprache, Erziehung, Bildung, in: Friedrich W. Horn, (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 59–66, hier 65, weist daraufhin, dass Paulus mit dem Begriff „neue Schöpfung“ einen apokalyptischen, zukunfts-konnotierten Terminus gegenwartsbezogen umprägt.

³⁵ So Schnelle, *Paulus* (s. Anm. 33) 548. Zur Kritik der mystischen Interpretation der Formel „in Christus“ in der älteren Forschung wie in aktuellen Aufnahmen vgl. Reinhard von Bendemann, Art. C.III.2.5. Christusgemeinschaft – Christismystik, in: Friedrich W. Horn (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 305–309.

3.3 Nähe und Ferne Gottes im Glauben: Martin Luther³⁶

An herausgehobener Stelle, zu Beginn seiner Auslegung des 1. Gebots im „Großen Katechismus“, überführt Luther die metaphysische Frage „Was ist Gott?“ in die existenzielle Frage danach, was es denn „heist ein Gott [zu] haben“, nämlich, „i[h]m von hertzen trauen und gleuben [...], das allein das trauen und gleuben des hertzens macht beide, Gott und Abgott. Worauff du nu [...] dein hertz hengest und verlessest, das ist eigentlich dein Gott.“³⁷ Die Frage nach der Differenz zwischen Gott und Abgott, d. i. nach der Gewissheit, dem „wahrhaftigen Gott“³⁸ zu vertrauen, kann folglich nur durch die Bewährung in den zeitlichen (Endlichkeit, Tod) und qualitativen (Unglück, Not) Differenzen des je eigenen Lebens entschieden werden. Selbstmächtige Lebenssicherung im Vertrauen auf zeitliche Güter (bspw. Geld, Gewalt, Gunst) scheitert, so Luther, wegen des transitorischen Charakters dieser Güter, deren Diversität den Vertrauensakt korrumpiert und vielfältige Abhängigkeiten generiert, als „schein, der wol ein zeitlang wehret, aber entlich nichts ist“³⁹. Demgegenüber führt die Einsicht in das Gegebensein des eigenen und allen Lebens zum „gantzlichen“ Sich-Verlassen und Vertrauen auf Gott und darin zu der Erkenntnis, dass „Gott [...] alleine der *ist*, von dem man alles Guts empfehet und alles unglücks los wird“⁴⁰. Nicht terminologisch, wohl aber der Sache nach beschreibt Luther unter Rekurs auf die entsprechende biblische Semantik (vgl. 3.1 und 3.2) die im Glauben zeitlich beständige Nähe Gottes als „ewigen segen, glück und seligkeit“ und die Gottesferne im Vertrauen auf Abgötter als „ewigen zorn, unglück und hertzleid“⁴¹.

Realgrund solchen Glaubens ist nach Luther Gottes Handeln in Christus. Im „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“ (1519)⁴² treten in nuce die wesentli-

³⁶ Mit dem Begriff der Nähe Gottes als Deutungsbegriff spätmittelalterlicher mystischer Erfahrung verbindet sich in der neueren Lutherforschung (B. Hamm, V. Leppin) die These einer grundlegenden Prägung der Theologie Luthers durch traditionelle mystische Metaphorik, Motive und Begrifflichkeiten; vgl. dazu exemplarisch Berndt Hamm – Volker Leppin (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36)*, Tübingen 2007. Siehe dazu kritisch Martin Ohst, *Gottes Nähe und Gottes Ferne in der Theologie Martin Luthers*, in: Johanna Haberer – Berndt Hamm (Hg.), *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70)*, Tübingen 2012, 359–376.

³⁷ Martin Luther, *Großer Katechismus (1529)*, in: Irene Dingel (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, Göttingen 2014, 912–1162, hier 930,13–932,3.

³⁸ Luther, *Katechismus* (s. Anm. 37) 934,13.

³⁹ Luther, *Katechismus* (s. Anm. 37) 946,8f.; vgl. a.a.O., 932–934.

⁴⁰ Luther, *Katechismus* (s. Anm. 37) 938,12f. (Hervorhebung: D. S.).

⁴¹ Luther, *Katechismus* (s. Anm. 37) 944,6f.

⁴² Martin Luther, *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi (1519)*, in: Martin Luther. *Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Glaube und Leben*, hg. von Dietrich Korsch, Leipzig 2012, 27–43.

chen Dimensionen existenzieller Aneignung der Passion Christi als glaubende Vergegenwärtigung und damit zugleich die Aufbauelemente subjektiv qualitativen Zeiterlebens von Gegenwart und Nähe (vgl. 1.) zutage. Gegenüber einer veräußerlichten Frömmigkeitspraxis, die das Kreuzesleiden Christi in allzeitiger Kopräsenz durch „kleine Bilder und Bücher, Papiere und Kreuze“⁴³ dabei hat und sich auf das unbeteiligte Hören der Messe beschränkt, betont Luther den *Für-Bezug des Leidens Christi* (pro me/pro nobis)⁴⁴, der soteriologisch zu verstehen ist, aber auch zeitlich dynamisch-relational (vgl. 1.), insofern das, was vergegenwärtigt wird, immer für jemanden in singulärer Weise gegenwärtig wird bzw. ist.

Diese Für-Relation Gottes bzw. Christi konkretisiert sich in der *glaubenden Vergegenwärtigung durch eine doppelte Identifikation des Glaubenden mit Christus*: So liegt „der Nutzen des Leidens Christi [...] ganz und gar darin, dass der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst kommt und vor sich selbst erschrickt und zerschlagen wird“, indem „wie Christus an Leib und Seele jämmerlich von unseren Sünden gemartert wird, auch wir ihm entsprechend im Gewissen von unseren Sünden gemartert werden“⁴⁵. Das Kreuzesleiden Christi wird so zum „strenge[n] Spiegel“ für die Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder, der in der Gleichförmigkeit mit Christus dessen Gottverlassenheit/Gottesferne im Horizont von „Zorn“ und „Gericht Gottes“ über Sünde und Sünder („Erschrecken“) an sich selbst durchlebt.⁴⁶ Im Unterschied zu einer verdinglichenden, zeitlich rein quantitativ bestimmten Beschäftigung mit den Leiden Christi (ein ganzes Jahr fasten, jeden Tag einen Psalter beten, hundert Messen hören) ist es die existenzielle Aneignung des Leidens Christi im Glauben *in der verdichteten Qualität subjektiven Zeiterlebens* („einen Tag, eine Stunde, ja, eine Viertelstunde“)⁴⁷, welche durch die Gottesferne im Leiden hindurch in der Identifikation mit Christus zum Erleben neuer, beständiger Gottesnähe führt und darin die rechtfertigende Kraft des Glaubens zum Zuge bringt: Denn so, wie unsere Sünden „auf Christus liegen“, so sind sie auch „durch seine Auferstehung verschlungen“.⁴⁸ In der glaubenden Deutung von Kreuz und Auferstehung als Heilshandeln und gnädige Nähe Gottes wird der Mensch „durch Christus zum Vater gezogen“⁴⁹ und so in rechter Selbsterkenntnis zur rechten Erkenntnis Gottes als Güte und Liebe in jeweiliger Lebensgegenwart gebracht.

Der *rechtfertigende Glaube* ist in diesem Sinne durch eine *interne Reflexivität coram Deo* gekennzeichnet: als *Sündenbewusstsein* durch ein negatives Selbstverhältnis, dessen erfahrene Radikalität (Gottesferne) sich in korrespondierend radikalem Vertrauen

⁴³ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 31,14.

⁴⁴ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 31, 37f: „Denn was hilft es dir, dass Gott Gott ist, wenn er nicht für dich Gott ist?“

⁴⁵ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 35,10–12 und 15–17.

⁴⁶ Vgl. Luther, Sermon (s. Anm. 42) 33,3–30.

⁴⁷ Vgl. Luther, Sermon (s. Anm. 42) 37,7–15.

⁴⁸ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 39,14f und 17f.

⁴⁹ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 39,39.

auf die sündenvergebende Barmherzigkeit Gottes (Gottesnähe) in einem positiven Selbstverhältnis als *Gnadenbewusstsein* artikuliert; beides verstanden als Handeln Gottes im Wirkungszusammenhang von Wort (Evangelium) und Heiligem Geist. Sind diejenigen „rechte Christen, die Christi Leben und Namen so in ihr Leben ziehen“⁵⁰, so sind mit dieser Lebensbewährung des Glaubens im Sinne von Luthers Auslegung des 1. Gebots (s. o.) notwendig *vielfältige Erfahrungen der Nähe und Ferne Gottes in der Zeitlichkeit menschlichen Lebens* verbunden. Diese „Realität des lebendig bewegten, konflikthaltigen menschlichen Gottesbewusstseins“⁵¹ bildet Luther in einer Reihe von dialektischen Gegensatzpaaren ab⁵²: So in der Dialektik von *Verborgenen- und Offenbarsein Gottes* im Leiden bzw. im Kreuz (theologia crucis) mit der Pointe, dass die verborgene Heilsgegenwart Gottes weder einer theologia gloriae noch der natürlichen Vernunft erschwinglich ist, sondern allein dem Glauben.⁵³ Davon zu unterscheiden ist die von Luther in „De servo arbitrio“ entfaltete Verborgenseit Gottes (Deus absconditus), die im Dienste seiner Alleinwirksamkeit eine grundsätzliche Grenze menschlicher Gotteserkenntnis markiert.⁵⁴ In der Dialektik von *Gesetz und Evangelium* bewirkt das Gesetz durch den Aufweis der Unmöglichkeit der Erfüllung des Willens Gottes (fremdes Werk Gottes/opus alienum) die Sündenerkenntnis (Gottesferne), während das Evangelium (eigenes Werk Gottes/opus proprium) zum Vertrauen auf die verborgene Barmherzigkeit Gottes zum Gnadenbewusstsein (Gottesnähe) führt; in der Spannung zwischen beiden ist der Glaubende ein Gerechter und Sünder zugleich: *simul iustus et peccator*. In diesem Sinne enthält auch Luthers stilisierter Rückblick auf die Genese seiner reformatorischen Grundeinsicht in der sog. „Vorrede“⁵⁵ die Semantiken der Gottesferne in Zuordnung zur „aktiven Gerechtigkeit“ Gottes (bspw. Hass und Empörung gegenüber Gott, Schmerz, unruhiges Gewissen, strafender Gott, Zorn Gottes) und der Nähe Gottes im Kontext der „passiven Gerechtigkeit“ Gottes (bspw. Erbarmen, leben, Heil Gottes, neugeboren, Paradies), verbunden mit charakteristischen Zeitbestimmungen, so der quantitativen Verlaufsangabe von „Tagen und Nächten“ im

⁵⁰ Luther, Sermon (s. Anm. 42) 41,36f.

⁵¹ Ohst, Gottes Nähe (s. Anm. 36) 367; zum Zusammenhang vgl. a.a.O., 367–372.

⁵² Vgl. dazu und zum Folgenden Christine Axt-Piscalar, Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart, Tübingen 2013, 88–92.

⁵³ Vgl. Martin Luther, Heidelberger Disputation 1518, in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 35–69, hier These XIX–XXI, 52–55.

⁵⁴ Vgl. dazu Martin Luther, De servo arbitrio (1525), in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Der Mensch vor Gott, hg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 219–661, hier 405,17–407,30. Christian Danz, Einführung in die Theologie Martin Luthers, Darmstadt 2013, 72–76, spricht in diesem Zusammenhang treffend von der „verborgenen Verborgenseit Gottes“.

⁵⁵ Martin Luther, Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften (1545), in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Band 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hg. von Johannes Schilling, Leipzig 2006, 491–509; zu den im Text angeführten Belegen vgl. a.a.O., 505 und 507.

Zusammenhang der aktiven Gerechtigkeit Gottes im Unterschied zum qualitativ verdichteten, raumzeitlichen Erleben im Kontext der passiven Gerechtigkeit als „hier“ und „sogleich“.

Im Zentrum von Luthers Theologie steht der in jeweiliger *Lebensgegenwart*, d. i. in der je individuellen *Verdichtung subjektiven Zeiterlebens*, die passiv konstituierte *Heilsgegenwart* Gottes zum Ausdruck bringende, rechtfertigende Glaube in seiner internen Reflexivität von Sünden- und Gnadenbewusstsein, von erlebter Ferne und Nähe Gottes. Bezogen auf diese definitive, da von jeder menschlichen Mitwirkung unabhängige Gegenwart des „ganzen Heils“ hat Luther die Themenbestände der individuellen Eschatologie konsequent als Interpretamente gegenwärtiger christlicher Existenz im Glauben im Sinne präsentischer Eschatologie zur Geltung gebracht; gleichwohl blieb die futurische Eschatologie als grundsätzlicher Horizont erhalten.⁵⁶ Gott und Glaube, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis in der Zeitlichkeit menschlicher Existenz „gehören zu hauffe“⁵⁷ und stellen einen lebenslangen Bildungsprozess dar: „Denn wir haben doch teglich, solange wir hie leben, daran zu predigen und zu lernen.“⁵⁸

Fazit: Gottes Nähe in der Zeit

Ja, „Gott wohnt in der Zeit“ – aber nicht im Sinne gegenständlicher Kopräsenz oder vermeintlicher Unmittelbarkeit, sondern so, wie wir uns „von innerhalb der Zeit“⁵⁹ auf Gott beziehen bzw. auf ihn bezogen sind, unsere Lebensgegenwart als *coram Deo* erleben. Soteriologisch, wahrnehmungsbezogen und zeittheoretisch ist damit eine Fülle von Unterscheidungen, Ambivalenzen und Vermittlungen verbunden, die in der metaphorisch geprägten Rede von der Nähe und Ferne Gottes zum Ausdruck kommt. Diese Fülle der Nähe (und Ferne) Gottes in der Zeit entwickelt sich im Alten Testament vom raumzeitlichen Erleben zu zeitbezogener Innerlichkeit (3.1), zentriert sich neutestamentlich „in Christus“ (3.2) und wird daran anschließend von Luther (3.3) in der internen Reflexivität des Glaubensbewusstseins ausgearbeitet. Dabei ist immer der grundlegende, lebensförderliche wie auch ggf. spannungsreiche Bezug des die Zeiten korrelierenden Glaubens auf menschliches Leben in seiner Zeitlichkeit thematisch.

⁵⁶ Vgl. dazu ausführlicher Notker Slenczka, Art. II.9. Christliche Hoffnung, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 435–443.

⁵⁷ Luther, Katechismus (s. Anm. 37) 932,1f.

⁵⁸ Luther, Katechismus (s. Anm. 37) 1070,4f.

⁵⁹ Dalferth, Gegenwart (s. Anm. 5) 148.

Prof.in Dr. Dorothee Schlenke
Pädagogische Hochschule Freiburg
Institut der Theologien
Arbeitsbereich Evangelische Theologie/Religionspädagogik
Kunzenweg 21
D-79117 Freiburg
+49 (0) 761 682-221
schlenke(at)ph-freiburg(dot)de
<https://www.ph-freiburg.de/theologie/mitglieder.html>

Kontakt und Präsenz Pastorale Nähe in der Spannung von verantworteter Sorge und freigebendem Dasein

Abstract

Veränderte Raumkonstellationen der Spätmoderne fordern eine relational orientierte Pastoral. Ein darin theologisch verorteter Auftrag liegt in der Ermöglichung eines Begegnungs- und Beziehungsgeschehens, das sich in den Sozialraum hinein öffnet und zum Ausgangspunkt einer neuen Sozialform wird. Dazu braucht es eine pastorale Nähe, die in der Spannung von verantworteter Sorge und freigebendem Dasein steht. Die notwendigen Haltungen dazu sind *Kontakt* und *Präsenz*. Sie scheinen eine zentrale Orientierung für eine Pastoral im Raum zu sein. Deshalb werden sie näher bestimmt und qualifiziert, gerade auch weil *Kontakt* und *Präsenz* in den momentanen Kirchenentwicklungen aus personaler, ökonomischer, theologischer und soziologischer Perspektive besonders herausgefordert sind.

The changed spatial constellations of late modernity call for a relationally oriented pastoral. A theologically located mission of a pastoral encounter and relationship opens up for the social space, which in turn becomes the starting point of a new social form. Therefore it needs a pastoral closeness that are in tension between responsible care and liberating existence. The necessary attitudes are found in contact and presence. They seem to be a central orientation for a current pastoral. Therefore they will be defined and differentiated. However, contact and presence are particularly challenged in the current developments of the church from a personal, economic, theological and sociological perspective.

Immer freitags steht die Ape, ein dreirädriges Rollermobil, auf dem Wochenmarkt in Frechen, wo Menschen einen Kaffee oder ein Stück Schokolade angeboten bekommen. Die katholische „Servicestelle Engagement“¹ mit ihrem Engagementförderer ist regelmäßig mit einer Ape und einem Team zwischen anderen Marktständen präsent. Sie kommen mit Menschen in *Kontakt* und ins Gespräch. Dabei fragen Marktbesucher*innen nach Möglichkeiten des Engagements oder erzählen einfach von ihrem Leben. In diesen Gesprächen kommen beglückende und beklemmende Erfahrungen des Lebens zur Sprache. Manchmal entstehen dabei Ideen für sozial-diakonische oder kulturelle Initiativen. So etwa während des ersten Lockdowns der Corona-Pandemie die sogenannten „Corona-Engel“. In Gesprächen wurde offensichtlich, dass viele Menschen Unterstützung beim Einkauf oder gegen die Einsamkeit brauchen. Aufgrund dieser Rückmeldungen ergriff der Engagementförderer die Initiative, sogenannte

¹ In der Erzdiözese Köln arbeiten Engagementförder*innen an sogenannten von der Diözese eingerichteten Servicestellen Engagement.

„Corona-Engel“ zu finden, die einen solchen nachbarschaftlichen Dienst übernehmen wollten. Innerhalb einer Woche waren über 150 Engagierte bereit für diesen Einsatz.

Aus der Begegnung war eine Sozialidee entstanden, die ein großes solidarisches Engagement auslöste, das zum starken sozial-diakonischen Zeichen wurde und ekklesiogenerativen Charakter hatte. Ausgehend von einer *Präsenz* im öffentlichen Raum, die *Kontakt* und Nähe eröffnete, formte sich ein soziales Engagement und eine pastorale Begleitung.

Am Beispiel der „Corona-Engel“ in Frechen bei Köln zeigt sich eine Form pastoraler Nähe, die durch eine *Präsenz*, aber auch durch einen sorgenden *Kontakt* zustande kam. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern sich gesellschaftliche, aber auch kirchliche Raumkonstellationen verändert haben, in denen ein pastoraler Auftrag immer neu bestimmt und gefunden werden muss. Wenn sich sozial(räumlich)e und temporale Raumroutinen verändert haben, dann muss sich die pastorale Orientierung auch entsprechend neu ausrichten. Vielleicht könnte man das notwendige pastorale Handeln als „Present Care“² beschreiben, als eine Präsenzsorge in der Spannung von Sorge und absichtslosem Dasein. Sie drückt sich womöglich in den beiden Haltungen von *Kontakt* und *Präsenz* umfassender aus.

Diese Überlegungen und Fragen erhalten im Folgenden einen Darstellungs- und Suchraum. Dazu wird zunächst nach veränderten Raumkonstellationen gefragt, die einen pastoralen Perspektivwechsel erfordern. Im Anschluss kommen die dafür notwendigen Haltungen von *Kontakt* und *Präsenz* zur Sprache und zur Qualifizierung. Schließlich werden die Überlegungen durch Hinweise auf Herausforderungen dieses Haltungswechsels abgerundet.

Veränderte Raumkonstellation

Am Beispiel der Frechener „Corona-Engel“ zeigen sich völlig veränderte Handlungsorientierungen im öffentlichen Raum. Es fällt auf, dass kirchliche wie auch gesellschaftliche Sammlungsorte nicht mehr eindeutig und stabil sind. Kirche generiert sich als Präsenzort an einer Ape, die zum ekklesiogenerativen „Andersort“³ wird. Dieser neue

² „Present Care“ greift zwei Dimensionen auf: Zum einen zielt der Begriff auf Präsenzpastoral ab, die ursprünglich aus der niederländischen Pastoraltheologie stammt und vor allem von Andries Baart eingebracht und beschrieben wurde, vgl. Andries Baart, *Praktijkboek presentie*, Bussum 2020. Zum anderen greift der Begriff den Wissenschaftsdiskurs um Health Care auf, der ursprünglich aus der Organisationsethik stammt und wesentlich von Andreas Heller geprägt wurde. Er versucht eine inklusive Organisations(seel)sorge zu entwerfen, aus der sich vor allem „Spiritual Care“ und „Palliativ Care“ entwickelt haben. Der hier aufgenommene Sorgebegriff ist weder auf Organisationen noch auf den Gesundheitsbereich reduziert gemeint, auch wenn sein Ursprung aus diesen Bereichen stammt.

³ Der Begriff der „Andersorte“ geht auf den französischen Philosophen Michel Foucault zurück. Bei ihm heißen sie „Heterotopien“ und sind irritierende, befremdliche Orte einer anderen Ordnung

Kirchort zielt jedoch nicht auf neue Mitgliedschaft ab, sondern entdeckt mit anderen zusammen Exklusionsmechanismen, die zu sozial-diakonischem Handeln herausfordern. Dieses Handeln geschieht dann dezentral vernetzt an Orten, an denen die Exklusion erfahren wird.

Eine kirchliche Handlungsorientierung, die sich in den offenen Raum menschlicher Begegnung und Nähe begibt, kann Räumen, in denen sich Menschen bewegen, nicht ausweichen und ebenso wenig der Zeit, in der und durch die sie gebildet werden. Gerade durch den *spatial turn* wird der Raum noch bedeutender.⁴ Der Raum bekommt eine soziale Aufmerksamkeit und Bedeutung, die Menschen als Produzent*innen von Räumen wahrnimmt und entdeckt. Diese sich sozial konstituierende Raumlogik verändert das ursprünglich integrale und zentralistische Handeln von Kirche. Es kehrt Handlungsperspektiven um, die eine unmittelbare Begegnung möglich machen.

Um Räume mit ihrem Funktionieren und Produzieren zu verstehen, müsste an dieser Stelle ein Raumdiskurs geführt werden, der nur angedeutet wird, da er in der Pastoraltheologie bereits häufig aufgezeigt wurde. Michel de Certeau unterscheidet grundlegend Orte und Räume.⁵ Daran anschließend konstituiert Martina Löw den Raum sozial.⁶ Schließlich unterteilt der Geograf Edward Soja unterschiedliche Raumebenen in First-, Second- und Thirdspace und kann dabei darstellen, wie im dritten Raum die ersten beiden überschritten werden und in einem abduktiven Geschehen ein gelebter Raum neuer Möglichkeiten gebildet wird. Darin formt sich das konkrete Zusammenleben der Menschen, das auf völlig neue und unerwartete Art und Weise mit Leben erfüllt wird.

Durch alle drei Diskursbegründungen zieht sich der relationale Aspekt wie ein roter Faden, durch den ein Raum produziert wird, der menschliches Leben ermöglicht, angeht und bestimmt. Lebensräume lassen sich nicht mehr integral produzieren, Menschen gestalten sie relational. In diesen Räumen ereignet sich auch christliche Lebensgestaltung in ganz neuen und unterschiedlichen Konstellationen. Fluide Formen konstituieren den Raum, der sich auf unvorhersehbare Weise mit Leben füllt.

In vergleichbarer Weise hat sich auch die Raum-Zeit-Konstellation umgekehrt. Michael Schüßler beschreibt diese Veränderung als einen Wandel von der Raumwerdung der

der Dinge. Vgl. Michel Foucault: *Des espaces autres*, in Ders.: *Dits et Écrits II (1976–1988)*, Paris 2001, 1571–1581.

⁴ Im Wesentlichen ist der Raum nicht mehr ein zeitlich festgelegter Raum, auf den sich Menschen beziehen, sondern der Raum konstituiert sich aufgrund der sozialen Konstitution. Vgl. Jörg Döring – Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften* Bielefeld ²2009.

⁵ Vgl. Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 218.

⁶ Vgl. Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a. M. ⁸2015, 224.

Zeit zur Temporalisierung von Räumen.⁷ Wo sich in alten Kirchen und Kathedralen noch ein historisches Verständnis von Glauben als festgelegte und stabile Verräumlichung findet, sind gegenwärtig religiöse Rituale und Zeichen nicht mehr eindeutig, sondern ihre Bedeutung muss sozial und individuell gesucht und gefunden werden. In der Spätmoderne schaffen sich Menschen ihre Gegenwart nicht allein aus der Geschichte, sondern aus der Verschränkung von Zukunft und Vergangenheit. Dabei ist die Zeitorientierung das Ereignis, das sich situativ neu verschränkt und verändert. Die Gegenwart wird zum Moment, der neu beschrieben und definiert werden muss. Die Bedeutung christlicher Hoffnung in der Gegenwart entscheidet sich individuell und relational.

Dieser zunächst geführte Raumdiskurs macht deutlich, dass der Raum in der Spätmoderne nicht ein festgelegter ist, an den Menschen integral gebunden werden können. Menschen selbst sind Produzierende des Raumes, der sich sozial konstituiert.

Genau dieses veränderte Raum-Zeit-Verständnis wird in dem Beispiel der pastoralen *Präsenz* der Frechener Engagementförderung deutlich. Die Servicestellen stehen im Raum der Produzierenden, vereinnahmen ihn aber nicht integralistisch, sondern treten relational in *Kontakt*. In der situativen Begegnung lassen sich dann Zeiterwartungen nicht fixieren, sondern sie ereignen sich unverhofft, überraschend und entdeckend. Der Ort der Ape auf dem Markt wird zur Gelegenheit für Begegnung, Seelsorge oder Innovation. Durch die *Präsenz* der Engagementförderung auf dem Wochenmarkt entsteht ein Angebotsraum, der sowohl räumlich als auch zeitlich ein offener relationaler Raum ist, der zum Begegnungsereignis werden kann.

Was sich hier bereits andeutet, stellt sich nun als ganz grundsätzliche Frage: Welche pastorale Neuorientierung fordert die veränderte spätmoderne Raumkonstellation?

Pastoraler Perspektivenwechsel: Von der Sozialform zum Sozialraum

Die dargelegte Raum-Zeit-Konstellation konstituiert sich relational zum einen im temporal-situativen Ereignis der Gegenwart und zum anderen lokal im Raum. Aus diesen Komponenten bildet sich ein situativer Begegnungsraum im Sozialraum. Die passende Form dazu entwickelt sich aus dem Raum-Zeit-Impuls.

An diese beiden Aspekte, dem temporalen und lokalen, schließt das relationale Kommunikationsgeschehen des Gottes Jesu Christi mit der Welt und mit den Menschen an, das in eine Wort-Antwort-Beziehung tritt, die zur Begegnung wird.⁸ In radi-

⁷ Vgl. Michael Schüßler, Ereignisse des Evangeliums kuratieren. Über die pastorale Semiotisierung religiöser Räume, in: Jürgen Bründel – Thomas Laubach – Konstantin Lindner (Hg.), Zeichenlandschaften. Religiöse Semiotisierungen im interdisziplinären Diskurs, Bamberg 2021, 195–212.

⁸ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1995, 211–225.

kaler Weise geschieht dies in der Menschwerdung Jesu. Christentum und christlicher Glaube kann nicht ideologisch allein in dogmatischen Lehrsätzen oder autoritativen Aussagen eingefangen werden, sondern will als Lebensform unter anderen als Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der lokal verorteten Welt verstanden werden.⁹ Die Offenbarung in Jesus Christus ist also nicht nur eine Mitteilung, sondern gerade das Zusammenfallen von Inhalt und Form, von Wort und Tat. In den unterschiedlichen Begegnungsgeschichten Jesu wird deutlich, dass in der Begegnung mit Menschen ein wechselseitiges Beziehungsverhältnis entsteht. Die Gesprächspartner*innen bleiben dabei in ihrer Autonomie und in ihrer subjektiven Deutungshoheit unangetastet. In Heilungsgeschichten fragt Jesus immer wieder: „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Mk 10,50). Die Adressat*innen sind Subjekte der Botschaft, ganz besonders die verwundeten Menschen am Rand. Die Begegnungen Jesu sind keine kommunikative Einbahnstraße, sondern tragen eine Lern- und Wandlungsdimension in sich.¹⁰ Christliche Begegnung erzählt vom Gott Jesu, wenn sie in der Lage ist, sich von anderen, besonders den Armen und Leidenden, etwas über das Evangelium sagen zu lassen, es von ihnen ebenso zu lernen, wie es ihnen zu lehren.¹¹ Dies bedeutet gleichsam eine kulturelle Umkehr. Das Abschlussdokument der Amazonassynode spricht von „... umkehren, zu anderen werden und vom Anderen lernen. Das heißt, präsent sein, ihre Werte respektieren und schätzen, bei der Verkündigung der Frohen Botschaft die Inkulturation und die Interkulturalität leben und praktizieren“ (SAS 41).

Dieses Begegnungs- und Beziehungsgeschehen, das sich relational in der Welt und den Menschen verortet, kann nicht ortlos stattfinden, wie auch das Beziehungsgeschehen der Inkarnation das kleine Dorf Nazareth finden musste. Insofern braucht jede und jeder einen konkreten „locus“, wo der individuelle Lebens- und Glaubensauftrag entdeckt und gelebt werden kann.¹² Solche Orte sind Begegnungs- und Beziehungsorte, die die Erzählgeschichten Jesu erinnernd lebendig halten und so zu Hoffnungsorten der Gegenwart und Zukunft werden können.¹³

⁹ Christoph Theobald, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa* (Veröffentlichungen der Papst-Benedikt XVI.-Gastprofessur an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg), Freiburg u. a. 2018, 53.

¹⁰ Hartmut Rosa spricht in diesem Kontext von „responsiver Unverfügbarkeit“. Vgl. Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg 2020, 119.

¹¹ Vgl. Rainer Bucher – Johann Pock, *Entdeckungen wagen. Wie heute von Gott reden?*, in: Rainer Bucher (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg 2004, 177–202, hier 190.

¹² Vgl. dazu die klassischen loci theologici von Melchior Cano und daran anschließend die Andersorte bei Michel de Foucault, die von Christian Bauer neu in Diskurs gebracht wurden: Christian Bauer, *Pastorale Andersorte? Eine kleine theologische Sprachkritik*, in: *Lebendige Seelsorge* 66 (2015), 136–141.

¹³ Vgl. Johann Baptist Metz, *Lernorte – Lernzeiten* (= Johann Baptist Metz. Gesammelte Schriften, Bd. 6 Lerngemeinschaft Kirche, 2. Teilband), Freiburg 2016, 44–46.

Einen solchen Ort wiederum stellen die Ape mit ihrem Kaffeeangebot und die „Corona-Engel“ bei ihren Besuchen dar, weil sie ein Beziehungs- und Begegnungsort initiieren, an dem sich ein Raum für Lebens- und Glaubensgeschichten bietet und eröffnet.

Der notwendige Perspektivwechsel liegt in der Umkehrung der Orientierung von der Sozialform zum Sozialraum. Durch die *Präsenz* im Sozialraum wird ein Raum für Begegnung und Beziehung eröffnet, aus der heraus erst eine passende Form sich kreativ ereignet. Eine Sozialformorientierung hingegen versucht Kirche über eine bestimmte Form zu konstituieren. Die Etablierung einer bestimmten pastoralen Sozialform ist meist nicht von der Notwendigkeit und der Ermöglichung eines sozialen Beziehungs- und Begegnungsgeschehen geleitet, sondern von Motiven, die das kirchliche System in ihrer patriarchalen und hierarchischen Struktur erhalten wollen. Die meisten Kirchenentwicklungsansätze beispielsweise orientieren sich an der Zahl der zukünftigen Priester und nicht an Räumen, die pastorale Nähe und Begegnung ermöglichen.

Eine am Begegnungsgeschehen orientierte Pastoral hätte einen sozial-diakonischen Ansatz, der sich dem situativen Raum-Zeit-Geschehen stellt und für dieses Geschehen Verantwortung und Sorge übernimmt. Eine solche pastorale Sorge könnte man, wie vorher bereits angedeutet, als „Present Care“ bezeichnen, die sich jedoch nicht nur in einer aktiven Fürsorge oder gar Versorgung verliert, sondern gerade auch in einem absichtslosen Dasein als *Präsenz* einen offenen Begegnungsraum ermöglicht. „Present Care“ hätte dann einen doppelten Auftrag: Zum einen zeigt sie sich in einer absichtslosen *Präsenz* im Sozialraum und zum anderen tritt sie mit einem Sorgeauftrag in *Kontakt*. Gerade in dieser doppelten Ausrichtung und gleichzeitig doppelten Spannung kann eine verantwortete Nähe pastoralen Handelns im Sinne einer Präsenzpastoral¹⁴ stattfinden. Was jedoch mit *Kontakt* und *Präsenz* gemeint ist und in welchem reziproken Verhältnis sie zueinander stehen, soll nun beschrieben und qualifiziert werden.

Kontakt und Präsenz als Grundhaltungen einer verantworteten Pastoral der Nähe

Auf der Suche nach einer produktiven Qualifizierung von *Kontakt* und *Präsenz* lohnt es sich, über den Tellerrand hinaus in Ökonomie, Sozio- und Psychologie und zurück in die Theologie zu schauen, welche Impulse sich professionstheoretisch angesichts von spätmodernen Verflüssigungsprozessen finden lassen.

Die Ökonomie, herausgefordert durch die Digitalisierung und eine Gesellschaft der Singularitäten (vgl. Andreas Reckwitz¹⁵), steht vor einem radikalen Paradigmenwech-

¹⁴ Präsenzpastoral wurde vor allem in der niederländischen Pastoral beschrieben, vgl. Anm. 2.

¹⁵ Vgl. Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017. Reckwitz diagnostiziert eine spätmoderne Gesellschaft, die das Singuläre feiert. Eher

sel. Unternehmen und Unternehmensberatungen fordern von Leiter*innen ein Agieren als charismatische Mentor*innen, um mit den Mitarbeitenden Sinn und Motivation zu erschließen und partizipativ Prozesse zu reflektieren und neu zu initiieren.¹⁶

Sowohl soziologische als auch psychologische Professionstheorien sprechen von einer erhöhten notwendigen Kontaktpraxis, die mit einer besonderen Reflexivität einhergehen muss. Diese Flexibilität bedarf einer ständigen Identitätsbildung in Resonanz und Differenz.¹⁷

Aus der Perspektive der Theologie finden sich Impulse zu *Kontakt und Präsenz* vor allem in der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt. In einer frühen Phase der komplexen Redaktionsgeschichte der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, mit der die konziliare Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt ins Wort gebracht wurde, lautete der Arbeitstitel: *De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno*.¹⁸ Offensichtlich ging es um die Suche, wie Kirche in der Welt präsent sein soll. Mit Karl Rahner wird Gott durch seine Selbstmitteilung in der Welt präsent, die als Offenbarung sowohl eine transzendente als auch kategoriale Dimension hat.¹⁹ Insofern bekommt *Präsenz* selbst eine transzendente und kategoriale Dimension im Verhältnis von innen und außen, die sich gegenseitig bedingen. Marie-Dominique Chenu führt diesen Gedanken radikal weiter, in dem Kirche nicht nur als Kirche (inkarnationstheologisch) in der Welt präsent ist, sondern Welt (schöpfungstheologisch) als Ort dieser *Präsenz* für diese *Präsenz* ko-konstitutiv ist.²⁰ In der Welt, einem Ort von Christ*innen und Nicht-Christ*innen, finden sich Zeichen der Zeit, die zu abduktiven Orten der Gnade werden können.

Ein Destillat dieser interdisziplinären Zusammenschau findet sich in den Haltungen von *Kontakt und Präsenz*. Gerade in einer „Zeit der Beschleunigung“²¹ gewinnt *Prä-*

reizlos ist das Allgemeine und Standardisierte. Der Prozess der Singularisierung umfasst alle Lebensbereiche und vor allem auch den sozialen. Die Ökonomie vor allem ist herausgefordert, unverwechselbare Güter und Events nach Maß des/der individuellen Klient:in zu produzieren.

¹⁶ Vgl. Judith Klaiber, „Mach.Führung.Sinn?“ oder „Ist Führung ein Scheißjob?“, 7.6.2019, in: <https://www.feinschwarz.net/macht-fuehrung-sinn/> (Stand: 26.2.2023).

¹⁷ Vgl. dazu Hartmut Rosa und Niklas Luhmann. Zur intensiveren Auseinandersetzung vgl. Tobias Kläden – Michael Schüßler (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg 2017.

¹⁸ Peter Hünemann – Bernd J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Bd. 4), Freiburg i. Br. 2009; Hans-Joachim Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'*, Frankfurt 1985, 620.

¹⁹ Vgl. Bernd Hillebrand, *Kontakt und Präsenz. Grundhaltungen für pastorale Networker*, Ostfildern 2020, 231ff.

²⁰ Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 42ff.

²¹ Vgl. Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main ¹¹2016.

senz eine besondere Bedeutung und kann *Kontakt* eine spätmoderne und transversale Bewegung in Räumen gut aufgreifen.

Theologische Qualifizierung von *Kontakt* und *Präsenz*

Im Folgenden findet nun aufgrund dieses interdisziplinären Destillats eine Annäherung an die beiden Haltungen *Kontakt* und *Präsenz* mit einer phänomenologischen Definition statt. Daran schließt eine Kriteriologie für eine *konstruktive Präsenz* und einen *konstruktiven Kontakt* an.

Definition Präsenz

Die Definition von *Präsenz* bezieht sich zuerst auf sogenannte Präsenz-Tätigen als ein absichtsloses²² Dasein, wie der niederländische Theologe Andries Baart²³ sie vorschlägt. Dieser Präsenzbegriff deckt sich weitgehend mit dem Verständnis der *Präsenz* bei Carl Rogers, der zumindest in der späten Phase seines Schaffens der *presence* eine vorgeordnete Qualität gegenüber den anderen personenzentrierten Grundhaltungen zuschreibt.²⁴ Ein weiterer Bezug stellt die in der Kunst beschriebene *Präsenz* als Ästhetik des Performativen dar.²⁵ *Präsenz* ist aber auch entzogenes Ereignis, was theologisch immer schon im Geheimnis Gott und im Geheimnis Mensch zugrunde liegt und sich jeder Form von Allmachtswahn entzieht. Schließlich bedeutet *Präsenz* auch Aushalten, Aushalten des Schmerzes als Mitbetroffene*r.

Weitere Beispiele wären zu nennen. Als vorläufige Definition aber ist *Präsenz* ein akzeptierendes und empathisches Dasein, das ohne Hintergedanken da ist. Eine präsente Person ist aufmerksam und achtsam, ganz konzentriert auf die andere Person und zugleich ganz bei sich. Gerade in diesem Ausgesetztsein kann *Präsenz* der Welt und dem Leid nicht mehr ausweichen, die zur Mit-Klage und Solidarität wird und so in produktiver Weise zum Zeichen der *Präsenz* Gottes werden kann. Hier zeigt sich besonders, dass *Präsenz* eine Haltung ist, die sich jeder Machbarkeit entzieht und unverfügbar ist. *Präsenz* ist also ein Dasein als Zu-sich-Kommen, ein Sich-Finden, das nach außen strahlt, wahrnehmbar wird, dem Außen nicht mehr ausweichen kann und in der Spur von Rahner eine transzendente und kategoriale Dimension hat.

²² Absichtslos meint hier nicht ein neutrales oder botschaftsfreies Dasein, sondern vielmehr ein Frei-geden der eigenen Absicht auf eine freie Begegnung ohne Funktionalisierung des/der anderen für eigene Zwecke und Absichten.

²³ Vgl. Andries Baart, *Über die präsentische Herangehensweise*, Mainz 2003, <http://www.presentie.nl/publicaties/item/download/256> (Stand: 31.7.2019).

²⁴ Vgl. Carl Rogers, *A way of Being*, Boston 1980, 129ff.

²⁵ Vgl. Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt am Main 2004.

Definition Kontakt

Zunächst beginnt eine erste Begriffsbestimmung mit einer etymologischen Archivspur. *Contingere* meint berühren, nicht anfassen, und dann auch inneres Berührtwerden, einen Impuls oder Anstoß erhalten. Insofern gibt *Kontakt* frei, bindet den anderen nicht an einen und lässt einen gnadentheologischen Freiraum. Deshalb ziehe ich den Begriff *Kontakt* dem zunächst verbindlicher wirkenden Begriff der Beziehung vor. Auch Bonaventura greift in seiner Schrift *itinerarium mentis in Deum* den *Kontakt* als Tasten und Berühren auf.²⁶ *Kontakt* im Sinne von „Berühren“ beschreibt er als einen Zugang zur materiellen Welt und im Sinne von „Sehen“ zur transzendenten Welt. *Kontakt* ist gleichsam das Tor zu den Menschen und zu Gott.

Pastoraler *Kontakt* ist also ein wacher Begegnungsraum, der offen ist für den Gotteskontakt und das Heil der Menschen als Ziel hat. *Kontakt* ist gleichsam der Grenz- und Entgrenzungspunkt zu Welt und Gott. Der *Kontakt* bringt zum Fließen. Er ist Begegnungsraum, der auf Menschen und auf Gott hin öffnet.

Kontakt und *Präsenz* sind innerlich verflochten. *Präsenz* braucht den *Kontakt*, um mit anderen in Verbindung zu kommen und im *Kontakt* kann die Person zu sich selbst, ja, präsent werden. In dieser Verzahnung von *Kontakt* und *Präsenz*, von Raumeröffnung und Dasein liegen die Grundhaltungen für eine sozialraum- und menschenorientierte Pastoral.

Nun ist die definierte und beschriebene *Kontakt-Präsenz* aus sich heraus jedoch nicht per se konstruktiv, sondern kann genauso destruktiv und unheilvoll sein. Daher müssen Kriterien gefunden werden, die *Kontakt* und *Präsenz* christlich motiviert als konstruktiv qualifizieren.

Konstruktive Präsenz

Ein erstes und zentrales Kriterium bei der Bestimmung einer *konstruktiven* pastoralen *Präsenz* setzt beim absichtslosen Dasein an. Es ist das christologische Kriterium der bedingungslosen Liebe, die sich im Leben Jesu bis zur Hingabe am Kreuz gezeigt hat. Sie beschreibt zuerst Jesu Absichtslosigkeit. Diese ist aber nicht beliebig, sondern steht im Fokus des bedingungslosen Angebots der Liebe. Als solche trägt das Dasein in sich eine Zusage und einen Auftrag. Die Zusage einer bedingungslosen Anerkennung des/der anderen stellt eine Stärkung und ein Versprechen dar. Diese Zusage konkretisiert sich im solidarischen Auftrag für die sozial, ökonomisch, psychisch oder ethnisch Marginalisierten am Rand der Gesellschaft. Daher zeichnet sich eine christlich-personale *Präsenz* zuerst durch eine absolute Solidarität mit den Schwächsten aus, in

²⁶ Vgl. Marianne Schlosser (Hg.), Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*. Der Pilgerweg des Menschen zu Gott ; lateinisch-deutsch (Theologie der Spiritualität Quellentexte; Bd. 3), Münster 2004.

der sie selbst zur Anklagenden und Mitklagenden für die Leidenden wird. Ihnen gehört primär die aufmerksame *Präsenz*.

Ein zweites Kriterium relativiert die personale *Präsenz* im Aspekt ihrer Entzogenheit. Es setzt den Anspruch der *Präsenz* ins Verhältnis zur eigenen Kontingenz. Aus der physischen und geistigen Perspektive ist *Präsenz* immer nur momentan oder situativ möglich. Es braucht Unterbrechungen der Erholung, der Verpflichtungen an anderen Orten oder der Reflexion und der inneren Vorbereitung und Verarbeitung. Wird die *Präsenz* zum Anspruch einer Omnipräsenz, dann wird sie zur Gefahr der Macht über andere und zur Kontrollinstanz über jegliche Abläufe, Aussagen und Handlungen. Insofern muss *Präsenz* eine entzogene und freigegebene sein, die Raum für Vertrauen, für Taufcharisma und Gottes Geist gibt.

Das dritte Kriterium für eine *konstruktive Präsenz* hat eine kritisch reflexive Seite. Denn bei einer *Präsenz*, die sich performativ ereignet, kann Absicht und Wirkung in eine Diskrepanz geraten. *Präsenz* in ihrer Performanz durch Repräsentanz kann manipulieren, was beispielsweise zu spirituellem Missbrauch führt. *Präsenz* hat sich also ethisch zu verantworten.

Auf diesem Hintergrund ist *Präsenz* und deren Wirkung immer einer kritischen Reflexion zu unterziehen. Dabei ist nicht nur die Absicht oder nur die Wirkung Fokus der Untersuchung, sondern jeder Aspekt für sich und deren Zusammenwirken sind für eine kritische Reflexion relevant. Der kriteriologische Maßstab der Reflexion ist eine christlich *konstruktive Präsenz*, die den Menschen nicht für eine bestimmte Ideologie funktionalisieren darf.

Konstruktiver Kontakt

Die zweite Haltung, der *Kontakt*, bedeutet in einer Netzwerkgesellschaft und einer Kirche, die sich ebenfalls immer mehr als Netz organisieren muss, mit Menschen durch *Kontakte* Knotenpunkte zu bilden, um in *Kontakt* zu kommen. Dadurch bilden sich ganz neue Formen von Vergemeinschaftung. Auch der *Kontakt* bedarf einer konstruktiven Qualifizierung aus christlicher Perspektive.

Mit dem *Kontakt* wird noch expliziter als bei der *Präsenz* ein Raum in Blick genommen, in den der *Kontakt* hineinwirkt und hineingeht, der ein offener Raum für Gott, ja seine Gnade ist. Der *Kontakt* dient nicht dazu, um Menschen zu rekrutieren oder gegen ihren Willen zu missionieren. *Kontakt* eröffnet einen Begegnungs- und Beziehungsraum, der sich dadurch auszeichnet, dass er sich von Erwartung und ökonomischer Nachhaltigkeit freimacht. *Kontakt* dient nicht dem eigenen System, sondern ist ein Dienst am Heil der Menschen und der Welt, in dem etwas von der heilenden Botschaft Jesu Christi erfahrbar wird. Insofern gehören zu einem Freiraum des *Kontakts*, der mit Gott rechnet, die Autonomie jeder und jedes Einzelnen, die von Freiwilligkeit und Unabhängigkeit geprägt ist.

In diesem eröffneten Begegnungsraum geht es um einen dreifach qualifizierten *Kontakt*. Das erste Kriterium zeigt sich als *Menschenkontakt*. *Kontakt* ist ein In-Berührung-Kommen. Bei diesem *Kontakt* mit anderen geht es um ein Stärken und Fördern, um ein Entdecken und Ermutigen, das frei von eigener Absicht oder eigenem Zweck agiert. Auf dem Hintergrund und der Erfahrung des schrecklichen sexuellen Missbrauchs in Kirche bedarf es eines deutlichen Hinweises auf eine wachsame und stets zu prüfende Unterscheidung zum Anfassen. Anfassen agiert einseitig ohne die Erlaubnis des anderen. *Kontakt* muss sich immer klar von Anfassen und Angefasst-werden unterscheiden.

Das zweite Kriterium eines christlichen *Kontakts* ist die Offenheit für einen Kontakt mit Gott. Im *Kontakt* kann sich ein Raum für einen *Gotteskontakt* öffnen, der nur eine Ermöglichung eines Kontaktraumes darstellt und der in seiner Unverfügbarkeit nicht herstellbar ist. Jedoch verweist der *Kontakt* auf die voraussetzungslose Zusage Gottes und erinnert gleichsam an den Gotteskontakt.

Ein drittes und letztes Kriterium schließlich fordert eine achtsame Aufmerksamkeit im und durch *Selbstkontakt*. Achtsame Aufmerksamkeit ist eine Form der Reflexion von Kontakthandeln, die *Kontakt* als reflektierten *Kontakt* qualifiziert. Hilfreich für die Wahrung dieser Qualität sind innere und äußere Reflexionshilfen, die als Unterstützungsangebote zur Verfügung stehen sollten.²⁷

Kontakt und *Präsenz* in theologisch verantworteter Perspektive öffnen also einen *Kontakt*- und Begegnungsraum, in dem als präsentisches Dasein Zusage und Auftrag einer bedingungslosen Anerkennung Gestalt gewinnen. In ihrer gegenseitigen Vernetzung wird die Spannung von Sorgeauftrag als *Kontakt* und Daseinsauftrag als *Präsenz* nicht aufgelöst, sondern miteinander in Beziehung gesetzt. Außerdem wird mit *Kontakt* und *Präsenz* eine Pastoral der Nähe als Verantwortete und Verantwortbare qualifiziert. Durch diese Qualifizierung erhalten *Kontakt* und *Präsenz* eine besondere Bedeutung als Prävention gegen jede Form von Missbrauch. *Kontakt* und *Präsenz* können, wenn sie produktiv wahrgenommen werden, eine Sensibilität entwickeln, Missbrauch wahrzunehmen und aktiv aufzudecken. In einer wachsamem Selbstreflexivität achten und respektieren sie in *Kontakten* Grenzen und bieten in der *Präsenz* Freiraum, der nicht übergriffig besetzt wird.

Auf der nun verfolgten Spur einer neuen Auftragsorientierung aus dem Evangelium heraus, die ein Begegnungs- und Beziehungsgeschehen initiieren soll, ergeben sich für

²⁷ In der Pastoralpsychologie wurde der Selbstkontakt als Grundlage für seelsorgliches Handeln ausführlich beschrieben. Eine verantwortete seelsorgliche Beziehung setzt eine reflektierte Selbsterfahrung als Ermöglichung eines Seelsorgeraums voraus. Vgl. dazu: Michael Klessmann, Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch, Göttingen 2014, besonders Kapitel 10.5 Seelsorgliche Diagnostik und 10.6 Die Person des Seelsorgers/der Seelsorgerin.

die Umsetzung der Haltungen von *Kontakt* und *Präsenz* aus interdisziplinärer Perspektive vier Herausforderungen.²⁸

Vier Herausforderungen für Kontakt und Präsenz aus interdisziplinären Perspektiven

Personale Perspektive

Aus personaler Perspektive sind pastorale Mitarbeiter*innen gefährdet, ihre Arbeit zu verwalten, statt sie in Beziehungen zu gestalten, weil sie das System und ihre Sozialform erhalten wollen. Es ist die Gefährdung, pastorales Wirken administrativ zu verwalten: Katechese, Jugendarbeit, Liturgie. Eine „Present Care“ aus personaler Perspektive bedeutet, nicht zu versorgen, sondern Menschen mit Interesse sorgend zu begegnen und sie im Blick zu haben. Letztlich dürfen Menschen so nicht aufgegeben und sich selbst überlassen werden, z.B. weil sie sich zu wenig engagieren, wie es in der Logik der Kirchenentwicklung von Großpfarreien oft hingenommen wird.

Ökonomische Perspektive

Kirchenentwicklung geschieht vielfach mit der Perspektive und dem Instrumentarium der Organisationsentwicklung nach den Grundsätzen von Kirchenwachstum, Kirchenbindung oder Optimierung von Abläufen. Werden pastorale Abläufe professionalisiert, dient das durchaus einer besseren pastoralen Sorge. Allerdings reduziert sie sich mancherorts auf professionelle Versorgungslogik und Optimierung einer hierarchischen und patriarchalen Kirche des 19. Jahrhunderts. Klerikale, patriarchale oder mitgliederorientierte Logiken werden unhinterfragt optimiert. Dazu kommt die Gefahr einer kapitalistischen Machbarkeits- und Wachstumslogik, deren sich vor allem die pfingstlichen und charismatischen Gruppierungen bedienen. Hier wäre eine nicht-rievale und aus dem Evangelium inspirierte Musterunterbrechung ein produktiver Gegenentwurf.

Theologische Perspektive

Es gibt einen direkten Zusammenhang von Gottesbild und Kirchenbild. Vorstellungen von Gott prägen das Bild von Kirche. Eine Transformation des Kirchenbildes wird somit nur möglich sein, wenn sich auch Gottesvorstellungen verändern. Patriarchale Gottesbilder, die in Liturgien stets wiederholt und eingeübt werden, bedürfen einer

²⁸ Vgl. dazu die komplette und ausführliche Darstellung: Hillebrand, Kontakt und Präsenz (s. Anm. 19).

Auseinandersetzung mit einer schwachen Theologie und einem Gottesbild von unten.²⁹

Soziologische Perspektive

Vor allem aus den sozialen Netzwerktheorien, die relational orientiert sind, wie Harrison White oder Bruno Latour, ergibt sich ein doppelter Ansatz von *Präsenz* und *Kontakt*. Zum einen bedarf es eines pastoralen Ansatzes der mobil und aufsuchend präsent ist, der sich in eine fluide Gesellschaft begibt, und zum anderen benötigt der Anspruch von Verlässlichkeit und Erreichbarkeit eine stabile *Präsenz* von Kirche. Insofern müsste pastorales Handeln von mobiler und stabiler *Präsenz* geprägt sein, die sich nicht vollständig verflüssigt.

In einer veränderten Raumkonstellation pastoralen Handelns konstituieren sich offensichtlich Begegnung und Beziehung nicht mehr primär über ein stabiles System und stabile Rollen. Vielmehr verdichten sich im Sozialraum situative Beziehungen von begrenzter Dauer, die theologie- und ekklesiogenerativ werden können. Gleichzeitig sind solche Begegnungsorte inhaltlich und strukturell immer gefährdet. *Kontakt* und *Präsenz* stellen zwei Haltungen dar, die zum einen gelegenheitssensibel als Daseins- und als Sorgehaltung *präsent* und zum anderen inhaltlich verantwortet und achtsam für den Auftrag aus dem Evangelium im *Kontakt* sind. Daher müssten die beiden Haltungen in der pastoralen Ausbildung als auch im pastoralen Handeln viel stärker in den Blick und in die Reflexion kommen.

Die Ape in Frechen kommt nämlich mit Menschen in *Kontakt*, da sie selbst ein Kontaktmedium ist, das im Angebot eines Kaffees einen gastfreundlichen Begegnungsraum eröffnet. Jeden Freitag findet sich ein Ehrenamtsteam zusammen, das *präsent* ist – zuverlässig, absichtslos, aber mit dem Versprechen einer bedingungslosen Zusage und einem solidarischen Auftrag. So entstehen an diesem Ort mit Menschen Begegnungen, Projektideen und Initiativen. Die Ape stellt einen Kirchort dar, der sich sozialdiakonisch ereignet. Gleichzeitig fährt das Ape-Fahrzeug an Orte, die einer vernetzenden Sorge besonders bedürfen. Dort sind dann wiederum Engagierte mit einer Zusage und einem Auftrag präsent. Im *Kontakt* und präsent eben – *gelegentlich* an vielen Orten.

²⁹ Vgl. dazu: John D. Caputo, Die Torheit Gottes. Eine radikale Theologie des Unbedingten, Ostfildern 2022. Caputo entdeckt Gott als einen schwachen, der nicht im Himmel, sondern in den Tiefen der menschlichen Existenz zu suchen ist.

Univ.-Prof. Dr. Bernd Hillebrand
Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie
Karl-Franzens-Universität Graz
Heinrichstraße 78
A-8010 Graz
+43 (0) 316 380-6150
bernd.hillebrand(at)uni-graz(dot)at

Nähe und Distanz im digitalen Raum Kirchentheoretische Reflexionen

Abstract

Nähe und Distanz stellen Kategorien dar, die sich mit dem zwischenmenschlichen Verhalten befassen und dabei alle Arten von Nähe und Distanz zwischen Menschen beschreiben können. Anthropologisch betrachtet stellen diese beiden Phänomene zwei Seiten einer Medaille dar, die mit ‚Menschen als soziale Wesen leben in Beziehung‘ bezeichnet werden kann. Nähe kann nur erkannt werden, wenn zuvor Distanz herrschte. Distanz kann nur erkannt und beschrieben werden, wenn ein Mensch weiß, was Nähe bedeutet oder in einer Beziehung zwischen Menschen einmal bedeutet haben mag. Wie es sich anfühlt, welche biochemischen Prozesse dabei im Gehirn in Gang gesetzt werden, inwiefern das cerebrale Belohnungssystem anspringt und dabei Endorphine ausgeschüttet werden, ja bis hin zu der Frage: Was war das ätiologische Initialereignis, das beim Individuum Nähe empfindbar, wahrnehmbar, reflektierbar gemacht hat, welche hormonellen Veränderungen spielen eine Rolle, wenn Distanznahme, ja gar Trennung von Beziehungen, sich im Leben eines Menschen ereignen? Es soll daher hier ein Beitrag zum Thema Nähe und Distanz im digitalen Raum geleistet werden. Wie definieren sich Nähe und Distanz im digitalen Raum unter dem Gesichtspunkt einer Kommunikation des Evangeliums als Digitalität?

Closeness and distance are categories that deal with interpersonal behavior and can describe all kinds of closeness and distance between people. From an anthropological point of view, these two phenomena represent a fact we called: 'Human beings as social beings live in relationships'. Closeness can only be recognized if there was previously distance. Distance can only be recognized and described as such if a person knows what closeness means or may have meant in a relationship between people. How it feels, which biochemical processes are set in motion in the brain, to what extent does the cerebral reward system kick in and endorphins are released in the process, even to the question of what was the initial etiological event that made closeness felt, perceptible and reflective in the individual. What hormonal changes play a role when distancing, even relationship divorce, occurs in a person's life? A contribution should therefore be made here to the question of closeness and distance in digital space. How do closeness and distance in the digital space define themselves from the point of view of communicating the gospel as digitality.

Einleitung

Nähe und Distanz stellen Kategorien dar, die sich mit dem zwischenmenschlichen Verhalten befassen. Anthropologisch betrachtet stellen diese beiden Phänomene zwei Seiten einer Medaille dar, die mit ‚Menschen als soziale Wesen leben in Beziehung‘ bezeichnet werden kann. Nähe kann nur erkannt werden, wenn zuvor Distanz herrschte. Distanz kann nur erkannt und beschrieben werden, wenn ein Mensch weiß, was Nähe bedeutet oder in einer Beziehung zwischen Menschen einmal bedeutet ha-

ben mag. Wie es sich anfühlt, welche biochemischen Prozesse dabei im Gehirn in Gang gesetzt werden, inwiefern das cerebrale Belohnungssystem anspringt und dabei körpereigene Opiate ausgeschüttet werden, ja bis hin zu der Frage: Was war das ätiologische Initialereignis, das beim Individuum Nähe empfindbar, wahrnehmbar, reflektierbar gemacht hat, welche hormonellen Veränderungen spielen eine Rolle, wenn Distanznahme, ja gar Trennung von Beziehungen sich im Leben eines Menschen ereignen? Dies sind einige Anfragen an das, was geschieht, wenn sich Nähe zwischen Menschen ereignet.¹ Wenn jemand es wiederum an der notwendigen sozialen Distanz zum Mitmenschen fehlen lässt, beschreiben wir dies als unhöfliche Distanz-, oder, mit Georg Simmel², gar als Taktlosigkeit, mit allen auch rechtlichen Konsequenzen, beispielweise in Fragen sexualisierter Gewalt. Dieser Beitrag fragt nach Nähe und Distanz im digitalen Raum. Wie definieren sich beide Kategorien im digitalen Raum unter dem Gesichtspunkt einer Kommunikation des Evangeliums als Digitalität³?

Nähe und Distanz als Komponenten der sozialpsychologischen Attraktionslehre

Das Phänomen der Nähe ist in der Sozialpsychologie eines der wichtigsten Bestimmungsmerkmale interpersoneller Attraktion. Die Attraktionslehre definiert Nähe abhängig von der Häufigkeit der Begegnung. Nachbar*innen werden daher oft eher zu Freund*innen, da aus den (theoretisch) häufigen Begegnungen (im Treppenhaus, im Lift, am Postkasten etc.) Freundschaft und vor allem Nähe entstehen können. Menschen, denen wir am häufigsten begegnen, werden am ehesten zu Freund*innen oder gar Partner*innen. Leon Festinger und Stanley Schachter stellten in ihren empirischen Studien bereits in den 1950er-Jahren fest, dass zur Attraktion die beiden Komponenten räumliche und funktionale Distanz gehören. Ohne Distanz also sind soziale, räum-

¹ Vgl. Rainer Mausfeld, Über Ziele und Grenzen einer naturwissenschaftlichen Zugangsweise zur Erforschung des Geistes, in: Adrian Holderegger u. a. (Hg.), *Hirnforschung und Menschenbild – Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*, Basel/Fribourg 2007, 32f; Uwe Markstahler, Mentale Phänomene naturalistisch erklärbar?, in: Christiane Burbach und Wilfried Engemann u. a. (Hg.), *Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln*, 61 (2009) 3, 227–244, hier 228; Martin Korte, Neurobiologische Grundlagen unseres Bewusstseins, in: Adrian Holderegger u. a. (Hg.), *Hirnforschung und Menschenbild – Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*, Basel/Fribourg 2007, 165–181; Eberhard Schockenhoff, Wie frei ist der Mensch? Zum Dialog zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik, in: Adrian Holderegger u. a. (Hg.), *Hirnforschung und Menschenbild – Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*, Basel/Fribourg 2007, 267–278; Maria Elisabeth Aigner, Leben nach der Katastrophe. Trauma und Traumatisierung in der Seelsorge, in: *Stimmen der Zeit* 138 (2013), 671–680; Joachim Bauer, *Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren*, München 2008, 74–95, hier 181.

² Vgl. Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*. Berlin/New York 1984, 48–55.

³ Vgl. Frank Weyen, *Der Pfarrberuf und die Digitale Moderne. Kommunikation des Evangeliums als Digitalität*. Berlin 2022.

liche sowie körperliche Nähe nicht denkbar. Funktionale Distanz bezeichnet dabei bauliche Eigenschaften und Qualitäten in Lebens-, Arbeits- und Wohneinheiten beispielsweise im Falle einer Nachbarschaft. So kann Nähe aufgrund von räumlich bedingter Häufigkeit der individuellen Begegnung entstehen. Dieses als ‚Mere-Exposure-Effect‘ bezeichnete Phänomen meint, dass je häufiger ein Stimulus uns anregt, desto vertrauter werden Menschen miteinander, was wiederum soziale Nähe entstehen lässt. Dieser Effekt trifft nach Aronson et al. allerdings auch auf Abneigungen zwischen Menschen zu. Ist man einander eher abgeneigt, wird die Abneigung größer, wenn man einander häufiger begegnet.⁴

Nähe und Distanz unter digitalisierten Kommunikationsbedingungen

Kommunizieren Menschen nun digital, wird die fehlende räumlich-analoge präsentische ‚Nähe-Distanz-Dimension‘ durch andere Komponenten kompensiert. Der Computerbildschirm ersetzt quasi die räumlich-analoge Nähe sowie die funktionale Distanz einer Nachbarschaft bzw. Wohnäquivalenz im Sinne einer ‚Neighborhood-Neighborhood-Affinität‘, nach der sich gleich und gleich gern zueinandergesellen. Untersuchungen in den USA ergaben, dass das Internet im Vergleich zur analogen Face-to-Face-Kommunikation die Attraktion von Kommunikationspartner*innen steigern kann. Diese Internetbekanntschaften waren in den Untersuchungen wesentlich von der (inhaltlichen) Qualität ihrer internetbasierten Gespräche bestimmt, während eine analoge Kommunikation zwischen Gesprächspartner*innen meist deutlich mehr Komponenten im Millisekundenbereich verarbeiten und berücksichtigen muss als lediglich physische Attraktivität, Gesprächsqualität oder das Timbre der Stimme via Internet. In der analogen Kommunikation sollte daher beispielsweise dem olfaktorischen Element eine nicht zu geringe Bedeutung beigemessen werden. Dies jedoch kann nun einmal nicht digital ver- und übermittelt werden.⁵

Insbesondere romantische Beziehungen, die sich über das Internet anbahnen, sind laut Aronson et al. höchst fragil, wenn die potenziellen Partner*innen ihre Beziehung in analoger Weise fortsetzen wollen. „Diese Erkenntnisse lassen darauf schließen, dass Internetbeziehungen sehr positiv anfangen können; eine andere Frage ist, insbesondere bei romantischen Beziehungen, ob sie eine persönliche Begegnung überleben.“⁶ Allerdings werde mehr Zeit beansprucht, um Internetfreundschaften zu schließen, als dies bei analogen Begegnungen der Fall sei. Dies liegt nach Aronson et al.

⁴ Vgl. Elliot Aronson – Timothy Wilson – Robin M. Akert, Sozialpsychologie, 6. aktualisierte Aufl. München/Boston 2008, 312–314.

⁵ Vgl. Weyen (s. Anm. 3) 73f. 107. 185; Aronson et al., a. a. O.

⁶ Aronson u. a., Sozialpsychologie (s. Anm. 4).

insbesondere daran, dass Internetkommunikation sozialpsychologisch als reduzierte bzw. rudimentäre Kommunikationsform eingestuft werden müsse.⁷

Welche Komponenten nun begünstigen Nähe in einer digitalisierten Kommunikation? Aronson et al. nennen hier: Das Prinzip der Ähnlichkeit oder Übereinstimmung von Einstellungen, Interessen, Werten, sozialen Hintergründen und Persönlichkeitseigenschaften.⁸ Nähe, Ähnlichkeit und wechselseitige Sympathie seien drei wesentliche Komponenten, welche die Anbahnung und das Gelingen einer Beziehung begünstigen können. Oft spielen auch Fragen der physischen Attraktivität dabei eine Rolle, mit wem wir uns umgeben wollen und mit wem nicht. Nähe, Ähnlichkeit, Sympathie und Attraktivität stimulieren das cerebrale Belohnungssystem des Gegenübers. Dadurch werden hormonelle Reaktionen des Gehirns im cerebralen Belohnungszentrum aktiviert, die wiederum den Wunsch nach psychischer, physischer, räumlicher, emotionaler, intellektueller und körperlicher Nähe befördern helfen. So kann nach der hier vertretenen Auffassung festgehalten werden: Je mehr uns eine Person zu sozialer Belohnung verhilft, desto attraktiver ist das Zusammensein mit dieser Person für uns, desto mehr mögen wir diese Person und umgekehrt. Hieran wird die von Thibaut und Kelley begründete ‚Theorie des sozialen Austauschs‘ plausibel: Wir umgeben uns gerne mit Menschen, die uns einen Nutzen einbringen können.⁹

Nähe und Zuwendung als menschliche Sehnsüchte

Der Mensch ist nach dem Freiburger Neurowissenschaftler Joachim Bauer grundlegend auf Kooperation, Kommunikation und Zuwendung durch andere Menschen angelegt.¹⁰ Neurobiologische Beobachtungen legten daher den Schluss nahe, dass der Mensch ein auf gelingende Beziehungen hin orientiertes Wesen ist¹¹, das vor allem auf sich lohnende (emotionale) Ziele reagiert. Diese sollen den Organismus in die Lage versetzen, durch das eigene Verhalten die Umweltbedingungen so zu beeinflussen, diese Ziele auch zu erreichen (Selbstwirksamkeit). „Kern aller Motivation ist es, zwischenmenschliche Anerkennung, Wertschätzung, Zuwendung oder Zuneigung zu finden und zu geben. Wir sind – aus neurobiologischer Sicht – auf soziale Resonanz und Kooperation angelegte Wesen.“¹² Die Anerkennung anderer Menschen durch den Einzelnen, die durch andere erfahrene Anerkennung sowie die soziale Anerkennung

⁷ Vgl. Weyen, Pfarrberuf (s. Anm. 3) 73f. 142.

⁸ Das 1. Prinzip der Komplementarität: Menschen finden andere Menschen interessant, die entgegengesetzte Eigenschaften besitzen, hat sich in der Attraktionslehre nicht durchsetzen können. Vgl. Aronson u. a., Sozialpsychologie (s. Anm. 4) 315.

⁹ Vgl. zum Ganzen: Aronson u. a., Sozialpsychologie (s. Anm. 4) 315–327.

¹⁰ Vgl. Bauer, Prinzip Menschlichkeit (s. Anm. 1) 126.

¹¹ Vgl. Bauer, Prinzip Menschlichkeit (s. Anm. 1) 16. 20. 21. 23f.

¹² Bauer, Prinzip Menschlichkeit (s. Anm. 1) 36.

durch Gruppenintegration und damit positive Zuwendungen allgemein, gehören zu den tiefsten menschlichen Sehnsüchten, was letztlich die Erfahrung von echter Liebe einschließt. Stehe die Befriedigung dieser Sehnsüchte in Aussicht, springen die neurobiologischen Motivationssysteme des menschlichen Gehirns an und die Amygdala produziere körpereigene Opiate wie beispielsweise das Dopamin. Vor allem dann, wenn Liebe im Spiel sei. Zuwendung und gelingende Beziehung zum anderen seien wiederum die größten Motivationsanreize für den Menschen.¹³ „Zunehmend wird deutlich, die stärkste und beste Droge für den Menschen ist der andere Mensch.“¹⁴ Daraus folge, dass, wer Menschen motivieren wolle, zunächst gelingende Kooperationsmöglichkeiten mit anderen Menschen in Aussicht stellen sollte.¹⁵ Denn „intakte soziale Netzwerke schützen die Gesundheit und erhöhen die Lebenserwartung“¹⁶. Der Mensch sei nicht für eine Umwelt gemacht, in der Isolation und dauerhafte Konflikte herrschen.¹⁷

Im Folgenden soll daher die Frage nach Nähe und Distanz zunächst allgemein kirchentheoretisch und dann unter dem neu hinzugetretenen kirchentheoretischen Gesichtspunkt der Digitalisierung resp. Digitalität vertiefend betrachtet werden.

Nähe und Distanz in Kirche und Kirchengemeinde

Im analogen Wechselspiel zwischen Nähe und Distanz sieht Gerald Kretzschmar¹⁸ im Teilnahmeverhalten der Menschen an kirchlichen Themen und Veranstaltungen das Handeln der Kirche als Gesellschafts- und als Gemeindegemeinschaft¹⁹ gekennzeichnet. Dazu bringt er den Begriff einer ‚mediatisierten Kommunikation‘ ein. Er versteht darunter die aus massenmedialen und interaktionsnahen Kommunikationsformen entnommenen Kriterien:

- Mittelbarkeit
- geringe wechselseitige Rückkoppelung
- Anonymität und Distanz
- Selektion
- gegenseitige Deutung von kommunizierten Inhalten.

¹³ Vgl. Bauer, Prinzip Menschlichkeit (s. Anm. 1) 35–41.

¹⁴ Bauer, Prinzip Menschlichkeit (s. Anm. 1) 54.

¹⁵ Vgl. Bauer, Prinzip Menschlichkeit (s. Anm. 1), 58–65.

¹⁶ Bauer, Prinzip Menschlichkeit (s. Anm. 1) 70.

¹⁷ Vgl. Bauer, Prinzip Menschlichkeit (s. Anm. 1),

¹⁸ Vgl. Gerald Kretzschmar, Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation. Univ., Habil.-Schr. Bonn 2006, Göttingen 2007.

¹⁹ Vgl. Frank Weyen, Kirche in der finanziellen Transformation. Fundraising für evangelische Kirchengemeinden, Leipzig 2012, 240–267.

Die Kommunikation sei in dieser Gesellschaftsdeutung nicht mehr auf ein im Sinne der Moderne vorausgesetztes Wertesystem bezogen, auf das sich alle Menschen verständigen können und an das sie sich halten. Vielmehr sei soziale Distanz ein wesentliches Charakteristikum postmoderner Kommunikation geworden. Dabei steht für ihn ein sogenannter „Wahl- oder Umschaltmechanismus von Distanz und Nähe“²⁰ im Vordergrund. „Intermediäre Kommunikation kann die soziale Distanz und die Auseinandersetzung von Konsenszwängen schaffen, [...] die zum anderen jedoch prinzipiell mit dem Eintreten in eine intensivere Interaktion und Kommunikation aufgehoben werden können, um relevante Bedingungen des Zusammenlebens zu regeln. [...] [D]ie prinzipielle Unübersichtlichkeit intergesellschaftlicher Interaktion zwischen den verschiedenen Gesellschaftsgruppen und zwischen fremden Personen wird geregelt über ein Wechselspiel von Nähe und Distanz.“²¹

Das fehlende Bindeglied im gegenseitigen Verstehen sieht Kretzschmar in der Kultur und vor allem in einem Vorratsschatz an allgemeinverständlichen Themenbereichen, die der durch Sprache vermittelten zwischenmenschlichen Interaktion dienen. Dieser Vorratsschatz ermögliche nun Inklusion oder auch Exklusion von Individuen innerhalb von gesellschaftlichen Teilbereichen, sodass Nähe und Distanz erlebbar werden. Dabei stehen das Milieu, der Lifestyle, die Virtualität Pate für postmoderne, abstrakte und auch für persönliche Sozialbeziehungen, um die gängigen Schemata von Nähe und Distanz, von Anonymität, Unpersönlichkeit und Beziehungslosigkeit zu vermitteln bzw. zu überbrücken. Dadurch werde Kommunikation zu einer gesellschaftlichen Möglichkeit, die das autonome Individuum (E. Durkheim) frei wählen oder auch ablehnen könne.²²

Die Fixierung auf soziale Nähe und analoge Vergemeinschaftungsformen erschwere es der Kirche, so kann nun gefolgert werden, sich auf die Strukturbedingungen postmoderner Gesellschaften bzw. der ‚Digitalen Moderne‘ einzulassen. „Macht man sich den Ausnahmecharakter und die Labilität sozialer Nähe als Bindungsform bewusst, so wird erkennbar, dass kirchlich-theologische Bindungsdiskurse, die auf soziale Nähe als einzig legitime Form der Kirchenbindung zielen, damit etwas forcieren, was von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.“²³ Daher kann es für Kretzschmar in der Postmoderne keine Form einer dauerhaften Kirchenbindung mehr geben. Er plädiert für ein geweitetes Verständnis von Kirchenmitgliedschaft, das nicht bloß Defizite wie etwa abnehmende Gottesdienstteilnahmezahlen beschreibe. Daher solle die Kirche dazu

²⁰ Kretzschmar, Kirchenbindung (s. Anm. 18) 92.

²¹ Kretzschmar, Kirchenbindung (s. Anm. 18) 95, zum Ganzen 85–95.

²² Vgl. Kretzschmar, Kirchenbindung (s. Anm. 18) 102–121; vgl. dazu auch: Niklas Luhmann – André Kieserling, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt 2002, 234–236; Ralph Kunz – Ulf Liedke (Hg.), Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen/Bristol 2013.

²³ Kretzschmar, Kirchenbindung (s. Anm. 18) 335.

übergehen, Nähe über lebensgeschichtliche Wechselphasen menschlicher Biografien zu definieren.²⁴

Nähe durch die Aktualität in einer Positivkultur?

Zugespielt auf das kirchentheoretische Feld der ‚Digitalität‘ liefern insbesondere der Berliner Soziologe Andreas Reckwitz sowie der Zürcher Medienwissenschaftler Felix Stalder der Praktischen Theologie richtungsweisende Analysen für Möglichkeiten und Grenzen von Nähe im digitalen Raum.

Andreas Reckwitz betrachtet die Digitale Moderne als Äußerungsform der Singularisierung, die diese mithilfe von Social Media erst ermöglichen. „Während die industrielle Technik die Welt nur zu mechanisieren und standardisieren vermochte, forciert die digitale Technologie eine Singularisierung des Sozialen, der Subjekte und Objekte. Während die Industrieteknik ein Motor der funktionalen Rationalisierung und Versachlichung war, ist das digitale Netz ein Generator der gesellschaftlichen Kulturalisierung und Affektintensivierung.“²⁵

So avanciere das Internet zunehmend zu einer reinen Affektmaschine, die emotionale Effekte erzeuge und nur zu diesem Zweck genutzt werde. Erregung, Unterhaltung, Stimmung, Entspannung, Hetze sind einige der gefühlskonformen Kernanreize für ein spontanes emotionales Reizbefriedigungssystem, welches das Internet ständig und uneingeschränkt verfügbar offeriere, um so Nähe zu suggerieren. Visualität, Entinformatisierung und Emotionalisierung seien die Konsequenzen aus dem Umgang mit den durch das Internet bereitgestellten emotional verankerten Inhalten. Dabei rücke die Informationsfunktion zugunsten der Kommunikation in den Hintergrund. Diese Kommunikationsfunktion sei darauf ausgerichtet, ein Gemeinschaftsgefühl (Nähe trotz räumlicher Distanz) herzustellen, was wiederum ‚Social Media‘ und ‚Social Networking‘ in ihrem inneren Kern abzubilden versuchen. Töne, Bilder, Spiele stellen nach Reckwitz eine „Struktur von Performanz und Erleben“²⁶ her. Jedoch sage die damit verbundene Informations- und Kommunikationsflut nichts über die Qualität der Kommunikation aus, sondern nur etwas über die quantitativen Möglichkeiten dieser Kulturformate. „Die neuen Medien verwandeln das Persönliche und Private in etwas Öffentliches oder zumindest Halböffentliches.“²⁷ Es entstehe eine Performanz vor einem Publikum, das sich in der Haltung eines schauenden Erlebens privatester, intimster und persönlichster Merkmale des Individuums befinde.²⁸

²⁴ Vgl. zum Ganzen: Kretzschmar, Kirchenbindung (s. Anm. 18) 332–367.

²⁵ Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2019, 226f.

²⁶ Reckwitz, Singularitäten (s. Anm. 27) 237.

²⁷ Reckwitz, Singularitäten (s. Anm. 27) 238.

²⁸ Vgl. zum Ganzen: Reckwitz, Singularitäten (s. Anm. 27) 225–238.

In einem von Reckwitz angenommenen Aufmerksamkeits- und Valorisierungsmarkt mobilisiert Digitalität emotionale Affekte. Dies geschehe vor allem durch affizierende Bilder, Spiele und Filme. Die kulturelle Singularisierung führt nach Reckwitz dazu, dass das Subjekt öffentlich an seiner Einzigartigkeit arbeite, was die Peers im sozialen Netzwerk mit Singularität honorieren und was sich im Falle von Influencer*innen auch monetär auswirke. Dabei erzeuge erst die maschinell-technologische Singularisierung mithilfe von Algorithmen die soziale Singularisierung als Vermittlung von (medialer) Einzigartigkeit und zugleich einer phatisch-kommunikativen Nähe, trotz räumlicher Distanz. Dies verfertige das sogenannte Profil²⁹ des Nutzers. Sichtbarkeit, Valorisierung, Attraktivität und Einzigartigkeit seien dabei die marktkonformen ‚Währungen‘. Wer sich diesem Aufmerksamkeits- und Valorisierungswettbewerb unterwerfe, sei daher gezwungen, in seiner Selbstperformanz als Attraktivitätssieger*in hervorzugehen. Dadurch entstehe eine Attraktivität des Postings und somit eine sich an quantifizierbaren Klickzahlen orientierende Nähe zu den jeweiligen Influencer*innen mithilfe des Influencer*innenmarketings. „Nur Sichtbarkeit verspricht [...] soziale Anerkennung, während Unsichtbarkeit den digitalen Tod bedeutet.“³⁰ Ausdruck dessen sei der anerkannte quantitative „Knotenpunkt“ von „Links, Likes, Follower and Friends“.³¹ Negative Affekte, Scheitern, Krankheit, Trauer, Lebenskrisen, Enttäuschungen, also basale Affekte, die zu einem gelingenden menschlichen Leben gehören, werden nach Reckwitz dadurch ausgeblendet bzw. es werde ihnen kein aktueller Raum gewährt. Somit entwickeln das Internet und die Digitalisierung als Rahmenbedingung der Digitalen Moderne eine ständig zu aktualisierende Positivkultur, in der alles vermieden und unterdrückt werde, was diesem Filter nicht entspreche.³²

Suggestierte Nähe im digitalen Bewertungsuniversum

Felix Stalder³³ bezeichnet die mit dem Schlagwort Digitalisierung gekennzeichneten gesellschaftlichen Transformationsbewegungen als pfadabhängige³⁴ Entwicklungen, die nur konturenhaft jene neuartige Gesellschaftsform abbilden, die für das 21. Jahrhundert einen epochalen Wechsel im Umgang des Menschen mit technischen Mög-

²⁹ Zum Unterschied zwischen Profil und Identität vgl. Frank Weyen, *Kirche in der strukturellen Transformation. Identität, Programmatik, organisatorische Gestalt*, Göttingen 2016, 27–81, 266–274. Die Profildebatte zwischen 2007 und 2015 dokumentierte hierbei eine Unschärfe in der Begriffsbestimmung und hat kirchengemeindliche Profile gefordert, wo eine kirchlich-protestantische Identität hätte gefördert werden sollen.

³⁰ Reckwitz, *Singularitäten* (s. Anm. 27) 247.

³¹ Vgl. Reckwitz, *Singularitäten* (s. Anm. 27) 245–255.

³² Vgl. Reckwitz, *Singularitäten* (s. Anm. 27) 255–271.

³³ Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin ²2017.

³⁴ Zum soziologischen Begriff der Pfadabhängigkeit vgl. meine grundlegenden Erörterungen in: Weyen, *Strukturelle Transformation* (s. Anm. 29) 327–333, 392–393.

lichkeiten kennzeichnen werde und hier als ‚Digitale Moderne‘ bezeichnet wird. Digitalität verweise auf neue Möglichkeiten der Verknüpfung verschiedenster menschlicher Handlungen vor dem Hintergrund der Ermöglichung von Resonanz, wenn diese, wie bei Hartmut Rosa³⁵ angelegt, als Beziehungsraum verstanden werden kann. Digitale Medien seien dabei als Hilfsmittel der Informationsvermittlung zwecks Kommunikation und Beziehungsschaffung zu betrachten. Stalder beschreibt die Digitale Moderne in einer dreifachen Diversität aus Referenzialität, Gemeinschaftlichkeit und Algorithmität.³⁶

Die herausragende Eigenschaft einer „Kultur der Digitalität“ sei es, dass diese in der Lage sei, Referenzen herzustellen. Die Bezugnahme im referenziellen System vereinige aktuelle und historische Einsichten sowie Quellen. Im dichotomen Bezug auf beides schaffe die Digitalität neues Material und neue Positionen im gleichen Akt des Rückbezuges auf Historisches und in Bezug auf Gegenwärtiges. Dadurch gewinne die Digitalisierung ein eigenes performatives Verständnis von der Neuschöpfung von aktuellen Positionen, Meinungen, Erkenntnissen. So entstehen neue transformative Ordnungen. Somit vollziehe sich Referenzialität durch Aufmerksamkeit, Filterung und Bedeutungszuweisung.³⁷

Im Bereich der Gemeinschaftlichkeit als zweite wesentliche Kategorie einer „Kultur der Digitalität“ werde nun die Digitalisierung auch für kirchliche Zwecke interessant. Stalder sieht dabei den Menschen in Beziehungen eingebunden, sodass Bedeutung, Deutung und auch Handlungsfähigkeit ausschließlich in der Kommunikation mit anderen entstehen können. Die Neuen Medien im Zeitalter einer „Kultur der Digitalität“ machen es daher erforderlich, dass nicht mehr gezielt und sporadisch und damit qualitativ kommuniziert werde, sondern quantitativ, ständig und auf multiplen Kanälen.³⁸

Streams, Updates, Timelines etc., aber auch die Schaffung einer kommunikativen Selbstkonstruktion leben vom Feedback der Bewertung und Anerkennung der anderen Kommunikationsteilnehmenden (phatische Kommunikation³⁹). Damit verbunden sind nach Stalder Wohl und Wehe der Abhängigkeit vom Urteil anderer. Im nun neu entstandenen Bewertungsuniversum des Like-Buttons werde die Aufrechterhaltung und das Abbrechen der Kommunikation abhängig von einer Omnipräsenz im ‚Digitalen Universum‘. Daher drohe die als existenziell wahrgenommene, aber nicht reale, Gefahr eines ‚virtuellen Todes‘. Dies könne sich als Zeichen einer sich von einer kommunikativen Nähe hin zur Distanznahme wandelnden Existenz äußern und sei dann als Konsequenz einer Nichtteilnahme oder eines Kommunikationsabbruchs in der digi-

³⁵ Vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2018; ders., *Unverfügbarkeit*, Salzburg 2021.

³⁶ Vgl. Stalder, *Digitalität* (s. Anm. 35) 7–94.

³⁷ Vgl. zum Ganzen: Stalder, *Digitalität* (s. Anm. 33) 95–128.

³⁸ Vgl. Stalder, *Digitalität* (s. Anm. 33) 137.

³⁹ Vgl. Roman Ossipowitsch Jakobson, *Linguistics and Poetics: Closing Statement*, in: Thomas A. Sebeok (Hg.), *Language in Style*, Cambridge 1960, 350–449.

talen Dauerkommunikation zu werten. Stalder nennt diesen Zustand die Auflösung der „kommunikativ-konstituierten sozialen Existenz“⁴⁰. Dies bedeute, dass Menschen ihre Identität immer weniger über die traditionellen Institutionen im Nahbereich wie Familie, Arbeitsplatz oder andere Kollektive bzw. Peers definieren, sondern über ihre virtuelle Omnipräsenz und Selbstdarstellung bzw. die Quantität ihrer Likes und virtuellen Freunde als Follower. Das virtuelle Netzwerk jedoch stelle nach Stalder ein eher fragiles als stabiles Netzwerk dar. Denn es könne nur dadurch überleben, wenn es kommunikativ laufend angepasst und damit neu generiert werde, Nähe also ständig neu hergestellt oder ‚gepflegt‘ werden müsse. Derartige schwache Verbindungen (weak ties) erfordern ein erhebliches Egomarketing mithilfe der Dauerpräsenz. „[D]urch die Existenz dieses neuen ageografischen und atemporalen Horizonts entsteht die Notwendigkeit [...], die Parameter von Raum und Zeit selbst zu definieren, um dem Sog der technisch definierten Raum-Zeitlosigkeit entgegenzuwirken.“⁴¹

Kirchlich-digital vermittelte Nähe als ‚special-interest‘

Eingangs habe ich danach gefragt, wie sich Nähe und Distanz im digitalen Raum unter dem Gesichtspunkt einer Kommunikation des Evangeliums als Digitalität definieren. Abgesehen von ihren technisch-organisatorischen Implikationen stellt die bei Stalder benannte Kategorie der Gemeinschaftlichkeit ein wichtiges kommunikatives Moment für kirchliches Handeln und damit auch für die Praktische Theologie dar: vertikal zwischen Gott und Mensch, horizontal zwischen Mensch und Mensch, aber auch diagonal (H. Rosa). Daraus kann auf allen kommunikativen Ebenen mit Hartmut Rosa gesprochen Beziehung entstehen, die das Wechselspiel zwischen Nähe und Distanz auch im digitalen Raum inhaltlich sowie emotional unterfüttert.

Da die digitale Datenübertragung sehr schnell vonstattengeht, schafft jede zeitliche Verzögerung einer Teilnahme an der digitalen Kommunikation soziale Distanz. Diese Verzögerung trifft, wenn sie nicht durch Schlaf, Krankheit oder Tod bedingt ist, eine Aussage über die Qualität der geschaffenen virtuellen Beziehung und markiert zugleich den Beginn eines virtuellen Sterbens dieser Beziehung. Wer gehört werden will, muss sich auch den allgemein geltenden Voraussetzungen und Normen für Digitalität unterwerfen. Diese Unterwerfung kann als Beginn einer selbst gewählten Einschränkung, ja sogar Unfreiheit gedeutet werden.⁴² Dies gilt auch für kirchliche Akteur*innen. Doch eine digitalisierte Kommunikation kann Nähe nur suggerieren. Eine dauerhafte Kommunikation der Nähe ist mit Klicks und Likes, wie mit Reckwitz gezeigt, eher nicht zu erreichen. So entstehen Konsumenten- und Wählermilieus, und damit unterstützende Datenpakete für die ‚Balzzeit‘ von Vertretern der Konsum- und

⁴⁰ Stalder, Digitalität (s. Anm. 33) 139.

⁴¹ Stalder, Digitalität (s. Anm. 33) 147f.

⁴² Vgl. zum Ganzen: Stalder, Digitalität (s. Anm. 33) 129–164.

Politikarenen, die echte soziale, physische und psychische Nähe nur anzudeuten versuchen, aber keine Dauer herstellen können, was ein Kennzeichen von Institutionalität wäre.⁴³ Nähe und Distanz in einem permanenten Wechselverhältnis halten Beziehungen in einer Dauerschwebe, ohne wirkliche Nähe entstehen zu lassen, die sich auch analog positiv als Beziehung von Menschen untereinander auswirken könnte. Nähe ist jedoch ein qualitatives Kriterium der zwischenmenschlichen Kommunikation und auf Beziehung hin angelegt. Das bedeutet umgekehrt, dass wer Nähe mithilfe einer digital vermittelten Kommunikation als Beziehungsstiftung sucht, stets Gefahr läuft, individuelle Bedürfnisse nur quantitativ bestätigen lassen zu können, ohne dabei echte Nähe zu erfahren, weder digital vermittelt noch analog.

Für Armin Nassehi greift die Digitalisierung auch auf die gesellschaftlichen Rezeptoren von Freiheit und Individualisierung zu, was wiederum zu einer Neuordnung bisheriger gesellschaftlicher Ordnungsparameter des 20. Jahrhunderts führt und zugleich die bisher austaxierte Ordnung infrage stellt bzw. die Dinge neu in Struktur und Ordnung für das 21. Jahrhundert bringt. „Dies ist die strukturelle Antezedenzbedingung für die Entstehung des Digitalen.“⁴⁴ Für Nassehi führt die Digitalisierung von der Latenz zur Immanenz. Sie macht das Unsichtbare einer Gesellschaft sichtbar.⁴⁵

Die Möglichkeit, dass Nähe über eine digitalisierte Kommunikation in kirchlichen Bezügen Distanzen überbrücken könnte, kann nicht die seit Jahrhunderten erprobten analogen Kommunikationsformen ersetzen. Blickt man allein auf die – teils fraglichen – digitalen Aufbrüche von Kirchengemeinden und kirchlich-institutionellen Gremien zu Beginn der Covid-19-Infektionswellen, so lässt sich heute zweierlei kennzeichnen:

1. Der Anteil der kirchlichen Vertreter*innen, die noch Internetangebote vorhalten, hat sich im Vergleich zur Zeit der Pandemie stark reduziert.⁴⁶
2. Ferner stellen die Angebote, die im Internet via Social Media angeboten werden, Momente des ‚special-interest‘ dar, d.h., man muss sich für das Thema oder die Person, der gefolgt wird, sehr interessieren, dass man als Follower dieser Person auch folgen will.

Damit sind dem durch Kretzschmar benannten Wechselspiel via Internet zwischen Nähe und Distanz offenbar Grenzen gesetzt: Eine digitalisierte Kommunikation wird eine analog-präsentische Nähe nicht ersetzen können. Wenn der Mensch die beste Droge für das menschliche cerebrale Belohnungssystem darstellt (J. Bauer), wird Kirche nicht umhinkommen, auch weiterhin auf eine analoge Kommunikation unter an-

⁴³ Zu den Arenen der Öffentlichkeiten vgl. Kurt Imhof, *Die Krise der Öffentlichkeit: Kommunikation und Medien als Faktoren des sozialen Wandels*, Frankfurt 2011; zur Unterscheidung von Institution und Organisation vgl. Armin Nassehi, *Soziologie. Zehn einführende Vorlesungen*. Wiesbaden ²2011.

⁴⁴ Armin Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft*, München ²2019, 39, zum Ganzen a. a. O., 35–39.

⁴⁵ Vgl. Nassehi, *Muster* (s. Anm. 44) 67–107.

⁴⁶ Vgl. CONTOC-Studie I+II: <https://contoc.org/de/contoc/> (Stand: 3.1.2023).

wesenden Personen abzustellen, um Nähe zu erzeugen. Sie kann durch Elemente einer digitalisierten Kommunikation allenfalls flankiert werden, um eine analog-präsentische Kommunikation des Evangeliums anzubahnen.⁴⁷

PD Dr. theol. habil. Frank Weyen

Privatdozent für Praktische Theologie und Diakoniewissenschaft an der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster

Privatdozent für Praktische Theologie an der Universität Zürich

Pastor der Ev.-luth. St. Johannis-Kirchengemeinde Haren (Ems)

Werftstr. 22

D-49733 Haren (Ems)

weyen(at)uni-muenster(dot)de

⁴⁷ Vgl. Weyen, Pfarrberuf (s. Anm. 3) 35, 39, 191.

Je näher, desto besser? Dimensionen von Nähe und Distanz im Predigtgeschehen

Abstract

Landläufig stehen Predigten inzwischen unter dem Verdacht, nicht mehr nahe genug am Menschen zu sein. Im Rückgriff auf das linguistische Modell von Koch – Oesterreicher, das sich mit der Untersuchung von Nähe- und Distanzsprache beschäftigt, werden drei gesellschaftliche Veränderungen betrachtet, denen das Predigtgeschehen zunehmend unterliegt. Digitalisierung, Eventisierung und Distanzierung bergen Momente des bewussten Umgangs mit Nähe und Distanz in der Predigt in sich und können so produktiv gestaltet werden. Abgesehen von einer starren Nähe-Distanz-Dichotomie führen die Beispiele zu der Erkenntnis, dass sich Predigt als gelungenes kommunikatives Geschehen in einem multidimensionalen Raum zwischen Nähe und Distanz bewegt.

Homilies are no longer close enough to people's lives – this seems to be common knowledge. Koch and Oesterreicher's communicative model (KOM), which takes account of contextual factors as well as of specific linguistic strategies and establishes a continuum between a language of distance and a language of immediacy, is introduced to take a closer look at three social changes: Digitalisation, eventisation, and distancing include aspects of immediacy and distance and can as such be actively dealt with. Overcoming the idea of a dichotomy regarding immediacy and distance, the examples lead to the conclusion, that successful preaching emanates from a multidimensional process of communication.

In unterschiedlichen Metaphern wird sprachlich ausgedrückt, was ideengeschichtlich unter dem Begriffspaar von Nähe und Distanz gemeinhin verstanden wird: „Da bin ich ganz bei Ihnen“ – „Die kürzeste Entfernung zwischen zwei Menschen ist ein Lächeln“ – „Tut mir leid, ich wollte Ihnen nicht zu nahe treten“ usw. Mit räumlichen Bildern werden Aussagen getroffen, die sich nicht ausschließlich auf das Räumlich-Körperliche beziehen, sondern auf Beziehungsstatus, Emotionen und Sozialität. „Das einfache Binäre ‚da‘/‚nicht da‘ wird differenziert und gradualisiert, körperlich vermittelt durch den Bezug auf die eigene Position im Raum, so dass der körperliche Aufwand, der zur Aufhebung der Entfernung (also zum wörtlichen ‚Begreifen‘) geleistet werden muss, als Grad der Nähe bzw. Entfernung und so als metaphorischer Indikator für das Maß unserer intellektuellen Vertrautheit mit einer Sache dient;“¹ Dieses „einfache Binäre“

¹ Joachim Landkammer, „Doch die Nähe bleibt dem Menschen am Fernsten“. Kreisende Annäherungen an die Semantik von Nähe und Distanz, in: Stephan A.Jansen – Nico Stehr – Eckhard Schröter (Hg.), Positive Distanz? Multidisziplinäre Annäherungen an den wahren Abstand und das Abstandswahren in Theorie und Praxis, Wiesbaden 2012, 13–52, hier 14.

im räumlichen Verständnis von „da“ und „nicht da“ bezeichnet die Dichotomie, die für Nähe und Distanz gemeinhin angenommen wird. In der Homiletik wird der geschilderte Vorgang der „Aufhebung der Entfernung“ konstitutiv für das Predigtgeschehen zwischen Prediger*in – Hörer*in und Text betrachtet. Vermehrt steht die christliche Verkündigung unter dem Verdacht, nicht mehr in der Lage zu sein, die christliche Botschaft den Menschen „nahezubringen“. Wäre es demnach nicht angebracht, dem immer lauter werdenden Ruf nach mehr Lebensbezug in der Verkündigung des christlichen Glaubens mit einem „Mehr“ an Nähe entgegenzukommen? Oder anders gesagt: „Je näher, desto besser, also? Gibt es einen Mythos, eine Faszination, zumindest einen Bonus der Nähe? Das Nahe hat einen klaren intuitiven Vorrang, es geht uns ‚mehr an‘, es kann (und muss oft) zuerst bearbeitet, geklärt, weggeschafft werden. Das Nähere ist naturgemäß das Drängendere, Vordringlichere.“²

Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich mit der Frage, welche Bedeutung Nähe und Distanz im Predigtgeschehen einnehmen und ob von einer homiletischen Dichotomie auszugehen ist. Dabei wird ein Modell aus der Linguistik rezipiert, das anhand von Nähe und Distanz in der Sprache Parameter für kommunikatives Geschehen aufstellt. Nicht nur, was gepredigt wird, sondern auch wie gepredigt wird, steht im Folgenden im Fokus, denn: „Wer predigt, muss die Aufführung seiner Predigt entsprechend gestalten. Darum: wer predigt, muss wollen wollen. Das heißt aber nicht, dass er oder sie den Hörenden keine Freiheit lässt. Im Gegenteil, wer bewusst etwas will, macht den eigenen Willen erkennbar und kritisierbar. Wer einem zielbewussten Redner zuhört, kann sich davon distanzieren.“³ Sowohl für den oder die Redner*in als auch aus der Perspektive der Hörerinnen und Hörer lässt sich daher fragen: Wie nahe ist Nähesprache und wie viel Nähe ist angebracht?

Nähe und Distanz in der Linguistik: Das Koch-Oesterreicher-Modell

Die Sprachwissenschaftler Peter Koch und Wulf Oesterreicher sind die Begründer des Modells der „Nähe und Distanz“, oftmals als „Koch-Oesterreicher-Modell“ (KOM) bezeichnet.⁴ Ziel der Linguisten war die Entwicklung eines Instrumentariums zur Untersuchung von universalen und einzelsprachlichen Aspekten von Mündlichkeit und Schriftlichkeit sowie die Etablierung neuer Kategorien in der Erforschung von Sprachgeschichte.⁵ Innovatorisches Potenzial erhielt das Modell in den 1980er-Jahren durch

² Ebd.

³ Michael Meyer-Blanck, Entschieden predigen, in: *Lebendige Seelsorge* 60 (2009) 1, 8–12, hier 8.

⁴ Als Grundlage der folgenden Darstellung dient der Artikel aus dem Jahr 1985, in dem das Modell zum ersten Mal von den Autoren vorgestellt wurde: Peter Koch – Wulf Oesterreicher, *Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte*, in: Olaf Deutschmann u. a. (Hg.), *Romanistisches Jahrbuch* 36 (1985), 15–43.

⁵ Vgl. ebd. 33.

die Ausweitung des Untersuchungsgegenstands über einzelne Worte und Semantiken sowie deren phonetische und orthografische Variationen in Mündlichkeit und Schriftlichkeit hinaus: Menschliche Kommunikation wird als ein konzeptionelles Kontinuum entworfen, welches sich aus dem Mischungsverhältnis festgelegter Parameter konstituiert, die zur Bestimmung einer „Sprache der Nähe“ und einer „Sprache der Distanz“ dienen. Angewendet wird das Begriffspaar hier auf Mündlichkeit (Sprache der Nähe) und Schriftlichkeit (Sprache der Distanz) und ist damit zunächst von den bekannten sozialen und räumlichen Konnotationen des Begriffspaares zu lösen. Mündlichkeit meint dabei nicht die mündliche Form im Sinne einer ausschließlich verbalen Äußerung, sondern jene Sprache, die sich in Phonetik und Grammatik von der Schriftsprache unterscheidet und gemeinhin als Umgangssprache bezeichnet wird. Koch und Oesterreicher kommen zu dem Ergebnis, dass sich Nähesprache nicht lediglich durch Mündlichkeit auszeichne. So ist es „evident, dass der wiss. Vortrag [...] trotz seiner phonetischen Realisierung eine deutlich ‚geschriebene‘ Konzeption aufweist“⁶. Und auch das „Vorlesen im Sinne von bloßem Verlesen einer Verwaltungsvorschrift“⁷ zählt in den Bereich der Schriftlichkeit. Eine klassische Homilie kann demnach im Koch-Oesterreicher-Modell sowohl dem Bereich der Nähesprache (Mündlichkeit) als auch dem Bereich der Distanzsprache (Schriftlichkeit) zugeordnet werden, wobei das Modell keine qualitativen Wertungen der beiden Bereiche vornimmt. Wird die Predigt als aktives Predigtgeschehen untersucht und damit losgelöst von der Frage, ob der Prediger oder die Predigerin auf ein Manuskript zurückgreift, kann bestimmt werden, wann sich die Predigt im Bereich der Nähesprache und wann im Bereich der Distanzsprache bewegt. Das dazu von Koch und Oesterreicher entwickelte Instrumentarium besteht aus jeweils zehn Parametern für Nähesprache und Distanzsprache, welche sich weitgehend von der metaphorischen Bedeutung von Nähe und Distanz lösen. „Die Kommunikationsbedingungen sind damit nicht auf die ‚Nähe‘ bzw. ‚Distanz‘ zwischen den Kommunikationspartnern bezogen [...]“⁸. Folgende Tabelle zeigt die zehn Parameter einer Nähesprache (links) sowie einer Distanzsprache (rechts), die den kommunikativen Verlauf bestimmen.

⁶ Zit. nach: Sonja Zeman, Nähe, Distanz und (historische) Pragmatik, oder: Wie „nah“ ist ‚Nähesprache‘?, in: Helmut Feilke – Mathilde Hennig (Hg.), Zur Karriere von ‚Nähe und Distanz‘: Rezeption und Diskussion des Koch-Oesterreicher-Modells, Berlin/Boston 2016, 259–298, hier 260.

⁷ Koch – Oesterreicher, Sprache der Nähe (s. Anm. 4) 18.

⁸ Zeman, Nähe, Distanz und (historische) Pragmatik (s. Anm. 6) 268.

Privatheit	(1)	Öffentlichkeit
Vertrautheit der Kommunikationspartner	(2)	Fremdheit der Kommunikationspartner
starke emotionale Beteiligung	(3)	geringe emotionale Beteiligung
Situations- und Handlungseinbindung	(4)	Situations- und Handlungsentbindung
referenzielle Nähe	(5)	referenzielle Distanz
raum-zeitliche Nähe (face-to-face)	(6)	raum-zeitliche Distanz
kommunikative Kooperation	(7)	keine kommunikative Kooperation
Dialogizität	(8)	Monologizität
Spontaneität	(9)	Reflektiertheit
freie Themenentwicklung	(10)	Themenfixierung

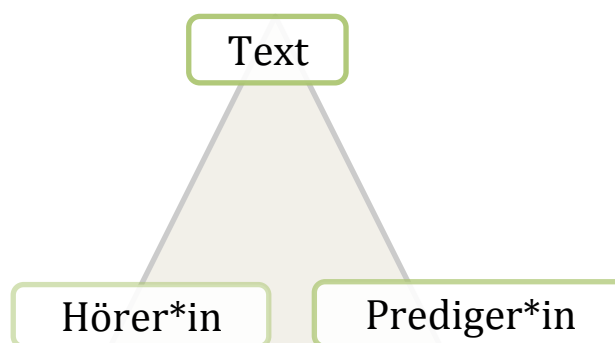
Unterschiedliche Kommunikationsformen wie etwa ein Vorstellungsgespräch, ein Interview über das Telefon und ein Vortrag bewegen sich zwischen diesen Parametern hin und her, die Kommunikation findet demnach in einem mehrdimensionalen Raum zwischen einer „Sprache der Nähe“ und einer „Sprache der Distanz“ statt.⁹ So hat beispielsweise die klassische Predigt per definitionem¹⁰ Öffentlichkeitscharakter und nur beschränkte Möglichkeiten für kommunikative Kooperation oder Dialogizität, kann aber in ihrem Verlauf eine starke emotionale Beteiligung aufbauen, referenzielle Anteile haben und neben reflektierten Gedankengängen auch Momente der Spontaneität im Umgang mit den Hörer*innen oder der Situation entwickeln. Dies macht deutlich, dass sich eine Sprache der Nähe sowohl aus Relationen wie Dimensionen zusammensetzt, welche sich aus den einzelnen Parametern ergeben. Als erste Relation werden die Kommunikationspartner*innen betrachtet. Dieses Verhältnis wird durch die Parameter „Vertrautheit der Kommunikationspartner“ (2), „emotionale Beteiligung“ (3) und „raum-zeitliche Nähe“ (6) definiert. Als zweite Relation stehen die Kommunikationspartner*innen zu einer nicht beteiligten dritten Person, das dazugehörige Parameter ist „Privatheit“ (1). Die dritte Relation entsteht durch das Zueinan-

⁹ In der Rezeptionsgeschichte des Modells herrscht Unklarheit darüber, wie sich die Begrifflichkeiten von Nähesprache/Mündlichkeit und Distanzsprache/Schriftlichkeit präzise auf die Sprachuntersuchung historischer Dokumente anwenden lassen und wie konstitutiv die räumlich-zeitliche Dimension tatsächlich für eine Sprache der Nähe anzusehen ist. Vgl. Zeman, Nähe, Distanz und (historische) Pragmatik (s. Anm. 6) 267–271.

¹⁰ So definierte bereits Alain de Lille (gest. 1202) in seinem Werk über die Predigt: „Die Predigt ist eine öffentliche Einweisung in Sitten und Glauben mit dem Ziel der Bildung des Menschen, gestützt auf die Vernunft und geschöpft aus den Quellen der Autorität.“, in: Alain de Lille, Summa de arte preadicatoria, in: PL 210, 111–198, hier 111C.

der von Sprecher*in und Inhalt und definiert sich aus den Parametern „emotionale Beteiligung“ (3) sowie „referenzielle Nähe“ (5). Schließlich entsteht während der Kommunikation auch eine Relation zwischen Sprecher*in und Kontext, welche an die Parameter „Situations- und Handlungseinbindung“ (4) und „raum-zeitliche Nähe“ gebunden ist. Diese vier Relationen stehen neben den Dimensionen, welche sozusagen als thematische Kategorien der zehn Parameter betrachtet werden können: Die räumliche Dimension (darunter fallen die Parameter 1, 4 und 5), die zeitliche Dimension (Parameter 4 und 6), die soziale Dimension (1 und 2), die emotionale Dimension (2 und 3) und die sachlich-thematische Dimension (5).¹¹

In der Rezeption wird das Modell für diverse linguistische Forschungsfelder adaptiert, wie z. B. in neueren Untersuchungen zu digitaler Kommunikation via Social Media,¹² und gilt als das am häufigsten rezipierte und angewendete Modell in der Erforschung von gesprochener und geschriebener Sprache.¹³ Da das Modell Sprache und kommunikatives Geschehen als Nähe-Distanz-Kontinuum betrachtet und die Dichotomie als mehrdimensionalen Raum konstituiert, erscheint eine Adaption für die Homiletik anregend und kann neue Perspektiven eröffnen.¹⁴ Anknüpfungspunkt ist das klassische Modell vom homiletischen Dreieck, das aufzeigt, zwischen welchen Polen sich die Predigt als kommunikatives Geschehen bewegt:



Sowohl die Relationen von Nähesprache als auch deren Dimensionen lassen sich in unterschiedlichsten Konstellationen, Situationsbeispielen und Problematiken besprechen. Drei Herausforderungen, denen die Verkündigung aktuell gegenübersteht, wer-

¹¹ Vgl. Zeman, Nähe, Distanz und (historische) Pragmatik (s. Anm. 6) 270.

¹² Vgl. Matthias Knopp, Zur empirischen Spezifizierung des Nähe-Distanz-Kontinuums, in: Helmut Feilke – Mathilde Hennig (Hg.), Zur Karriere von ‚Nähe und Distanz‘: Rezeption und Diskussion des Koch-Oesterreicher-Modells, Berlin/Boston 2016, 389–413.

¹³ Vgl. Zeman, Nähe, Distanz und (historische) Pragmatik (s. Anm. 6) 259.

¹⁴ Interessant ist auch die Frage, inwieweit das Koch-Oesterreicher-Modell für linguistische Untersuchungen schriftlich vorliegender Predigten geeignet ist. Die folgenden Überlegungen beziehen sich jedoch ausschließlich auf den Akt des Predigens selbst und betrachten diesen im Hinblick auf die Frage nach Nähe und Distanz.

den im Folgenden herausgegriffen: Digitalisierung (räumliche Dimension), Eventisierung (emotionale Dimension) und Distanzierung (referenzielle Dimension). Diese die Gesellschaft insgesamt prägenden Veränderungen sind besondere Brennpunkte für die Wahrnehmung von fluiden Nähe- und Distanzverhältnissen im Predigtgeschehen.

Die hybride Predigt: räumliche Dimension

Aktuell vollzieht sich eine „digitale Neuordnung gesellschaftlicher Austauschstrukturen“¹⁵. „Digitalisierung“ ist dabei ein sog. „umbrella term“, der „ein breites Spektrum divergenter Veränderungsprozesse“¹⁶ umfasst und als gesamtgesellschaftliche Dynamik zu sehen ist, denn die digitale Neuordnung umfasst nicht nur technische Voraussetzungen, sondern das Kommunikationsgeschehen an sich. Die international und ökumenisch angelegte Contoc-Studie („Churches online in times of corona“) kam zu dem Ergebnis, dass drei Viertel aller Befragten – sowohl evangelisch als auch katholisch – den Digitalisierungsschub innerhalb der kirchlichen Kommunikation während der Pandemie eher als Chance denn als Risiko sahen.¹⁷ Eine Studie im Bistum Regensburg kam zu dem Ergebnis, dass bereits während der ersten Lockdown-Wochen im März 2020 33% aller Pfarreien eine oder mehrere liturgische Feiern digital übertragen hatten, etwa die Hälfte davon regelmäßig einmal wöchentlich.¹⁸ Als Teil der digitalen liturgischen Angebote nimmt die Predigt einen besonderen Platz ein, denn im Vergleich zu traditionellen Gebetsformeln untersteht sie einer größeren (sprachlichen wie inhaltlichen) Freiheit und zeichnet sich durch die bewusste Hinwendung zur mitfeiernden Gemeinde aus. Abgesehen von rein digitalen liturgischen Feiern sind besonders jene Formate herausfordernd, die im hybriden Modus eine an einem Ort versammelte Gemeinde mit einer von unterschiedlichen Orten zugeschalteten Gemeinde verbindet. Zwar sind Formate wie etwa der Fernsehgottesdienst des ZDF nichts Neues, jedoch wurde bislang unterschieden zwischen Gottesdiensten für das Fernsehen (mit eigenem Drehbuch) und der Übertragung von Gottesdiensten (etwa bei Papstbesuchen). In beiden Fällen wurde bislang eine der beiden Realitäten vernachlässigt – entweder war der Gottesdienst auf die Bedürfnisse der Zuschauerinnen und Zuschauer am Bildschirm angepasst oder wurde auf die Verhältnisse vor Ort und die dort mitfeiernde Gemeinde konzentriert. Die nicht zuletzt durch die Pandemie rasch beliebt gewordene Form hybrider Formate bricht aus diesem Verständnis aus und bringt

¹⁵ Jan-Felix Schrape, *Digitale Transformation*, Bielefeld 2021, 148.

¹⁶ Schrape, *Digitale Transformation* (s. Anm. 15) 75.

¹⁷ Vgl. Churches Online in Times of Corona (CONTOC): Ergebnisse zur CONTOC-Studie, Sektion Deutschland, aufbauend auf die erste ökumenische Tagung am 13.4.2021, in: <https://contoc2.org/de/ergebnisse-contoc-de/#> (Stand: 24.1.2023).

¹⁸ Regina M. Frey, *Bislang unveröffentlichter Abschlussbericht zum Forschungsprojekt: Gemeindepastoral im Bistum Regensburg während des ersten Corona-Lockdowns im Frühjahr 2020*.

neue Eigengesetzlichkeiten, die sich auch auf die Predigt innerhalb der liturgischen Feier auswirken. Wie lässt sich die Relation der Kommunikationspartner*innen angesichts der räumlichen Dimension gestalten, wenn das Wort Gottes unterschiedslos allen Hörerinnen und Hörern gilt – egal, ob diese analog oder digital Teil der Gemeinschaft sind? Ähnlich wie bei dem Begriffspaar von Nähe und Distanz wird auch „Räumlichkeit“ gemeinhin als messbare Größe verstanden, im Hinblick auf Digitalisierung vor allem in Bezug auf den messbaren Abstand der Kommunikationspartner*innen. Die Parameter des Koch-Oesterreicher-Modells ordnen der räumlichen Dimension neben der raum-zeitlichen Nähe (face-to-face) auch Privatheit, Situations- und Handlungseinbindung sowie referenzielle Nähe zu. Homiletisch gesprochen geht es also darum, durch die Verkündigung einen Raum zu eröffnen, der über lokale Verortungen hinaus existiert. Die Predigt als Mystagogie ist hier ein möglicher Gedankenansatz, da sie sich um die Verkündigung des Textes in das Lebensumfeld der Zuhörerinnen und Zuhörer bemüht und damit referenzielle Nähe und Distanz erfasst.¹⁹ Nähe-Relation zwischen Text und Hörer*in kann also mithilfe referenzieller Aspekte hergestellt werden. Nähe-Relation zwischen Hörer*in und Prediger*in läuft wesentlich auf der Ebene der nonverbalen Kommunikation, etwa anhand der Proxemik. Diese aus der seelsorglichen Begleitung bekannte Methodik bezieht sich auf Nähe und Distanz als Dimensionen eines Begleitungs- bzw. Beziehungsgeschehens und im Falle des Predigtgeschehens auf die Handlungs- und Situationseinbindung: Durch körperliche Zuwendung entsteht interpersonale Nähe und Emotionalität oder emotionaler Abstand.²⁰ Im Bereich der Erforschung der Körpersprache gibt es die Erkenntnis, dass die nonverbale Kommunikation die eigentliche Ursprache bzw. Primärsprache des Menschen sei.²¹ Blickkontakt etwa und das Zuwenden des ganzen Körpers vermitteln auch über den Bildschirm das Aufnehmen einer Beziehung zum Hörer. Entscheidend dabei ist der maßvolle Einsatz dieser Methode: Vor allem hinsichtlich der über das Internet zugeschalteten Hörer*innen weiß der Prediger oder die Predigerin nicht, in welche privaten Räume er oder sie gerade hineinschaut (ohne sie freilich zu sehen). Digitale Übertragungen können vom Arbeitsplatz, von der Couch, vom Krankenbett, aber genauso gut von der Badewanne aus verfolgt werden. Was Nachrichtensprecher*innen bereits in der Ausbildung lernen, ist auch für Predigerinnen und Prediger relevant: Ich bin Gast in der Wohnung meines Gegenübers, er oder sie hat mich in seine Privatsphäre eingelassen und daher benehme ich mich dementsprechend. Allzu bohrende Blicke sind dabei sowohl für den in der ersten Bankreihe vor mir sitzenden Gläubigen unangenehm wie für die Dame zu Hause. Egal, wie groß die räumliche Distanz der Kommunikationspartner*innen tatsächlich ist – als gerade noch angenehm empfunden werden etwa

¹⁹ Vgl. Andreas Wollbold, *Predigen. Grundlagen und praktische Anleitung*, Regensburg 2017, 146–148.

²⁰ Vgl. Dieter-W. Allhoff – Waltraud Allhoff, *Rhetorik & Kommunikation: Ein Lehr- und Übungsbuch*, München 2014, 36f.

²¹ Vgl. Samy Molcho, *Körpersprache*, München 1998, 9.

3,3 Sekunden.²² Umgekehrt wirkt das Zuwenden einer Schulter oder des Rückens und der komplette Verzicht auf Blickkontakt als unhöflich.

Die räumliche Dimension der Nähesprache macht deutlich, dass grundlegende rhetorische Kompetenzen auch angesichts neuer, hybrider Formate und digitaler Verkündigung hilfreicher Maßstab sein können, wenn es darum geht, Nähe und Distanz in der Verkündigung ausgewogen zu wahren. Nähesprache definiert sich im Bereich der digitalen Verkündigung durch die Parameter der Referenzialität und Situationseinbindung und unterscheidet sich damit zunächst nicht von analogen Verkündigungsformaten.

Die Predigt als Event – emotionale Dimension

„Ein Pokerface aufsetzen“ meint, dass die Mimik einer Person nichts über deren Gefühle und Absichten verrät. Man tut sich schwer, mit jemandem zu reden, hinter dessen Maske man nicht schauen kann, bei der man nicht weiß, „woran man ist“. So gesehen trug die Gesellschaft beinahe drei Jahre ein Pokerface – denn die Schutzmaske führte in der Kommunikation ungewollt zu emotionaler Distanz. Eine mögliche Erklärung für die Unsicherheiten in der Kommunikation „mit Maske“ liefert die Erforschung der Spiegelneuronen. Demnach ist es uns zum Beispiel möglich, Ekel im Gesicht des anderen nicht nur zu erkennen, sondern diesen Ekel in abgeschwächter Form auch nachzuempfinden, da die entsprechenden Neuronen im Gehirn das Gefühl spiegeln.²³ Dass Kommunikation weitaus mehr umfasst als visuelle und auditive Signale, beschäftigt zunehmend die Wirtschaftswissenschaften sowie die Eventpsychologie. Leitend dabei ist die Idee, bei der Präsentation von Produkten und Marken möglichst alle fünf Sinne der Konsument*innen anzusprechen. Dies wird als „Sensory Branding“²⁴ bezeichnet. Die sogenannte „Live-Kommunikation“ bei Events zielt darauf ab, alle Sinne der Besucher*innen anzusprechen: visuelle Wahrnehmung, Gerüche, Geschmack, Haptik und Akustik. Man spricht hierbei von „multisensorischer Kommunikation“: „Multisensualität bezeichnet die zeitgleiche Wahrnehmung über mehrere Sinneskanäle. Der Mensch nimmt über fünf Sinne Informationen aus der Umwelt zur affektiven

²² Vgl. C. Solowjew, Nonverbale Kommunikation als psychologisch wirksame Dimension – wie Event-Erlebnisse verkörpert werden können: Ein Praxisleitfaden für authentische Kommunikation, in: Steffen Ronft (Hg.), Eventpsychologie: Veranstaltungen wirksam optimieren. Grundlagen, Konzepte, Praxisbeispiele, Wiesbaden 2021, 441.

²³ Vgl. Giacomo Rizzolatti – Corrado Sinigaglia, Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls, Frankfurt a. M. 2008, 188–190.

²⁴ Vgl. Beatrice Ermer, Markenadäquate Gestaltung von Live Communication – Instrumenten: Untersuchung der Wahrnehmung und Wirkung von Messeständen, Wiesbaden 2014; Steffen Ronft (Hg.), Eventpsychologie. Veranstaltungen wirksam optimieren: Grundlagen, Konzepte, Praxisbeispiele, Wiesbaden 2021; Paul Steiner, Sensory Branding: Grundlagen multisensualer Markenführung, 3., überarbeitete Auflage, Wiesbaden, 2020.

und kognitiven Verarbeitung wahr.“²⁵ Da Events aus psychologischer bzw. neuropsychologischer Sicht psychische Prozesse der Wahrnehmung (Multisensualität) und der Emotionalität bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern anstoßen, ist eine Verbindung mit der emotionalen Dimension von Nähe und Distanz naheliegend. Es ist vermutlich jene Dimension, die am auffälligsten problematisch werden kann und oft unter dem Stichwort der „Manipulation“ oder „Propaganda“ die Grenzen der Verkündigung aufzeigt. Ein positiver Anschluss an die multisensorische Kommunikation zur Predigt kann über den Begriff des „Events“ geschehen: Predigt ist immer ein Geschehen, ein Ereignis, das in seiner geschichtlichen Determination den Raum für das Wirken Gottes öffnet. Im Predigt ereignis werden sowohl bei den Zuhörerinnen und Zuhörern als auch bei der Predigerin oder dem Prediger unterschiedliche Sinnesindrücke aktiviert, Nähe und Distanz werden durch die Relation von Prediger*in und Hörer*in determiniert, aber auch durch einen dritten Bezugspunkt, im Koch-Oesterreicher-Modell der Aspekt der Relation von Sprecher*in und Kontext. Neben der emotionalen Dimension, die allein durch die tatsächliche, analoge Teilnahme an einem Event bzw. dem Predigt ereignis Nähe herstellt, wird Emotionalität im Sinne der Eventpsychologie auch durch äußerliche Gegebenheiten konstituiert und wirkt sich dadurch auch auf die Relation von Sprecher*in und Kontext aus. Hier hat die Beschaffenheit des Ortes wesentlichen, wenn oftmals auch unbewussten Einfluss auf den oder die Prediger*in wie auf die Zuhörer*innen. Deutlich wurde dies im vergangenen Winter, als Debatten um erhöhte Strom- und Heizkosten zu kalten und dunklen Kirchenräumen führten. Beispiel Weihnachtsgottesdienst: Das Evangelium ist gerade zu Ende und weil dicke Weihrauchschwaden vom Altarraum in das Kirchenschiff ziehen, werden die Oberlichter geöffnet. Draußen scheint zwar keine Sonne, aber auf die Beleuchtung des Raumes wird verzichtet. Ganz hinten hat ein Kind die Holzbank als Resonanzkörper entdeckt. Die Predigt hat noch nicht einmal begonnen und schon läuft die multisensorische Wahrnehmung aller – Prediger*in wie Mitfeiernde – auf Hochtönen. Manches lässt sich an Predigtort und Kirchenraum nicht verändern, es lohnt jedoch immer einmal wieder eine „Ortsbegehung“, um zumindest grundlegende Störfaktoren zu beseitigen. Ähnliches gilt auch für Predigten im Freien, etwa dann, wenn die Gemeinde im Regen steht, während der liturgische Ort überdacht ist, oder der Prediger oder die Predigerin von der Sonne geblendet wird.

Nähesprache in der emotionalen Dimension ist besonders anfällig für ein „zu nahe“, wie die Erkenntnisse aus der Neuronenforschung und Eventpsychologie zeigen. Umgekehrt kann eine Vernachlässigung der multisensorischen Wahrnehmung die emotionale Beteiligung komplett verhindern und damit die in der Rhetorik grundlegenden Zielrichtungen hinsichtlich der Hörergewinnung unterlaufen.

²⁵ Steffen Ronft, Multisensuale Live-Kommunikation: Die multisensorische Wahrnehmung und Codierung von Botschaften bei Messen und Events, in: Eventpsychologie. Veranstaltungen wirksam optimieren: Grundlagen, Konzepte, Praxis-beispiele, Wiesbaden 2021, 150.

Die Predigt als Gottes Wort im Menschenwort: Referenzielle Dimension

Philip Collins, der ehemaligen Redenschreiber von Tony Blair, antwortete in einem Spiegel-Interview auf die Frage, wann er zuletzt eine Rede gehört habe, die ihn begeisterte: „Das ist lange her. Es hat nicht damit zu tun, dass die Politiker schlecht sind, obwohl das eine Rolle spielt. Ich glaube, dass es heutzutage schwerer ist als früher, eine große Rede zu halten, weil die großen Themen fehlen. Und wenn es große Themen gibt, hat ein Einzelner kaum die Möglichkeit, etwas zu verändern.“²⁶ Schaut man auf die Inhalte vieler Predigten, so bekommt man den Eindruck, dass sich die Verkünder*innen des Wortes Gottes gerne selbst der großen Themen berauben. So kommt etwa die Studie von Marsha Witten im amerikanischen presbyterianischen Milieu zur Erkenntnis, dass viele Prediger*innen sich von theologischen Inhalten zugunsten von psychologisch aufbauenden Inhalten entfernen.²⁷ Sicherlich haben aufbauende Predigtthemen ihre Berechtigung, denn Predigt ist, wie bereits erwähnt, auch mystagogisch und demnach dazu da, die Botschaft des Evangeliums für und in der Zeit auszulegen. Sehr schmal ist hier aber der Grat zwischen *lebensnah und relevant* und *lebensnah und irrelevant*. Lebensnähe schafft eine Predigt nicht zuletzt durch die Person der Predigerin bzw. des Predigers. Vielen Predigerinnen und Predigern fällt es jedoch zunehmend schwer, über die christliche Botschaft – den Text – zu sprechen; auch, weil kirchenpolitische Vorgänge immer mehr das pastorale Handeln beeinflussen und die eigene Handlungsmotivation überlagern. Dies drückt sich in zunehmender Sprachlosigkeit in der Verkündigung aus, denn: „In der Sprache des Menschen erschließt sich dessen Sein als Miteinander-Sein; im Sprechen ist der Mensch auf ein Gegenüber, auf ein Du verwiesen und angewiesen.“²⁸ Es ist zu vermuten, dass die wahrgenommene Sprachlosigkeit der Verkündigung in einem unbemerkten Austausch im homiletischen Dreieck ihren Ursprung hat, indem die Botschaft (Christus) mit dem Boten (Kirche) verwechselt wird oder auch die Botschaft mit der eigenen Predigerpersönlichkeit. Sprachlosigkeit entsteht, wenn nicht mehr klar ist, auf welches „Du“ hin die Verkündigung verwiesen und angewiesen ist. Nähe und Distanz äußern sich hier in einer referenziellen Dimension unter dem Aspekt des hinter der konkreten Verkündigung stehenden Bezugspunktes. „Ein Prediger ist eine lebendige Person und kein Sprachroboter. Das Wort Gottes wird zu seinem Wort.“²⁹ Dieses Sich-zu-eigen-Machen des Wortes Gottes umfasst die Relation zwischen Prediger*in und Text bzw. Prediger*in und Evangelium und wirkt sich auf die Hörer*innen aus. Die dazugehöri-

²⁶ Philip Collins, „Angela Merkel ist 16 Jahre lang sehr gut ohne die große Rede ausgekommen“, Interview in: DER SPIEGEL, Nr. 23, 1.6.2019, 62–66, hier: 63.

²⁷ Vgl. Marsha Grace Witten, *All is Forgiven: The Secular Message in American Protestantism*, Princeton (New Jersey) 1993.

²⁸ Christoph Böttigheimer, *Freiheit des Wortes. Gottes Wort als Ant-Wort des Menschen und als Grund menschlicher Freiheit*, in: *Communicatio Socialis* 49 (2016) 4, 428–437, hier 429.

²⁹ Wollbold, *Predigen* (s. Anm. 19) 216.

gen Parameter umfassen starke emotionale Beteiligung und referenzielle Nähe und gehören im Koch-Oesterreicher-Modell zur emotionalen sowie sachlich-thematischen Dimension. Obwohl dies zunächst widersprüchlich erscheinen mag, treffen beide Pole im Idealfall auf einen Resonanzraum in der predigenden Person: die eigene emotionale Reaktion sowie die sachliche Dimension, d. h. das theologische Fachwissen über den Text. Eine Beschränkung auf eine der beiden Dimensionen ist für eine Nähesprache daher nicht zielführend; dies erwartet von Prediger und Predigerin auch die Fähigkeit zur maßvollen Distanzierung von Emotion und Sachwissen, um den Referenzpunkt der Verkündigung nicht zu verschleiern. Daher gehört zu einer sorgfältigen Predigtvorbereitung nicht nur die Aneignung der nötigen Fachkenntnisse anhand von exegetischen Bibelkommentaren und dogmatischem Detailwissen, sondern auch die geistig-geistliche Beschäftigung mit der Botschaft des Evangeliums selbst. Eine Haltung im beständigen Umgehen, Ringen und Leben aus und mit der Botschaft des Evangeliums umfasst weit mehr als die professionelle Rolle des Predigers oder der Predigerin. Diese Haltung wird durch eine Reflexion der eigenen Person und ihrer spirituellen Prägung in Homiletikseminaren und anhand erster Predigtversuche gefördert und eingeübt, ist darüber hinaus aber eine lebenslange Aufgabe und Herausforderung für die Persönlichkeit der Prediger*innen. Diesen existenziellen Zusammenhang zwischen Sprecher*in und Botschaft drückte Romano Guardini in seinen Überlegungen über das Wort aus: „Was ist denn ein Wort? Man sagt wohl, es sei ‚geistig‘ und meint, ihm damit eine Ehre anzutun. In Wahrheit verflüchtigt man es dadurch, denn es ist menschlich, innigste Einheit von Geist und Körper. [...] In dieses Gebilde gibt der Mensch hinein, was verborgen in seinem Geist und Herzen lebt. Ich denke etwas, und niemand weiß davon. Dann aber bilde ich ein solches aus Lauten sich formendes Wort und gebe meinen Gedanken hinein, richtiger gesagt, das Wort entsteht, indem der Gedanke lauthaft wird, und im Ertönen des Wortes wird mein Inneres offen. Offen für den Raum, der zwischen mir, dem Redenden, und dem anderen, dem Hörenden, ist. Damit ist nicht bloß der physikalische Raum gemeint, sondern der menschliche; selbst körperlich-geistig, gebildet aus der äußeren Meßbarkeit der Abstände und der personalen Beziehungen zwischen unser beider Ich und Du.“³⁰

Wie nahe Nähesprache sein kann, definiert sich demnach auch dadurch, wie inhaltlich nahe die Botschaft dem Sprecher und der Sprecherin ist. Gleichermäßen benötigt es aber auch hier die Fähigkeit der Distanzierung, um das Relationsgefüge nicht zu verschieben und die referenzielle Dimension nicht durch Gleichsetzung oder Verschiebung von Prediger*in und Botschaft zu stören.

³⁰ Romano Guardini, *Angefochtene Zuversicht*. Romano-Guardini-Lesebuch, Mainz 1985, 238.

Predigt als multidimensionales Geschehen

Das Koch-Oesterreicher-Modell hilft, das Predigtgeschehen als kommunikativen Vorgang mit multidimensionalen Parametern zwischen Nähe und Distanz zu verstehen. Die als rhetorischer Notausgang für Vorträge und Reden gerne verwendete Formel „Ich hoffe, ich war in diesem Sinne nun ganz bei Ihnen“ führt im homiletischen Kontext daher im besten Falle zu ambivalenten Reaktionen, denn gerade die Entfernung ist es, die ausgehalten und gestaltet werden möchte. Die ausgewählten Situationen, deren linguistische Dimensionen von Nähe und Distanz und die daraus entwickelten Vorschläge zeigen auf, dass eine Sprache der Nähe anhand linguistischer und rhetorischer Parameter nicht automatisch zu einem gelingenden Predigtgeschehen zwischen Hörer*in – Prediger*in – Text beiträgt. Ein unreflektierter Umgang mit Nähe und Distanz überschreitet nicht nur Grenzen, sondern kann gar zur Vereinnahmung und Überlagerung der drei Pole führen. „Das Problem der zugrunde liegenden Entfernungsassymetrie zwischen mir und dem anderen (ich bin mir immer selbst viel näher als jedem ‚Nächsten‘) wird am radikalsten dort gelöst, wo dieser Abstand einfach negiert, bzw. für nichtig erklärt wird.“³¹ Überhaupt macht das Modell keine Aussagen über die Wertung von Nähesprache und Distanzsprache – gelungene Kommunikation ist nicht nur dann vorhanden, wenn sich der Kommunikationsverlauf ausschließlich aus den Parametern der Nähesprache konstituiert. Auch ein Kommunikationsverlauf, der sich maßgeblich aus Parametern der Distanzsprache zusammensetzt, kann für Sprecher*in und Hörer*in als gelungen angesehen werden. Es lässt sich daraus ableiten, dass Nähe und Distanz im homiletischen Kontext nicht als Dichotomie zu betrachten ist, deren Überwindung bzw. Entscheidung für eine der beiden Formen (entweder Sprache der Nähe oder Sprache der Distanz) zum grundlegenden Ziel zu erklären ist – gerade, weil sprachliche Formulierungen wie „näher am Menschen“ oftmals als metaphorische Kritik sehr diffuse Erwartungen ausdrücken.

³¹ Landkammer, *Kreisende Annäherungen* (s. Anm. 1) 16.

Dr. Regina M. Frey
Akademische Rätin a.Z. am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der LMU München (derzeit in Freistellung mit einem Habilitationsstipendium der Bayerischen Gleichstellungsförderung), Leiterin des Pastoralseminars an der PTH Münster
Lehrstuhl für Pastoraltheologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-80539 München
+49 (0) 89 2180 3353 (Sekretariat)
regina.frey(at)kaththeol.uni-muenchen(dot)de

Gruppe als pastoraler Handlungsort

Abstract

Menschen sind ihr Leben lang auf Beziehungen und Bezugsgruppen angewiesen. Das Zweite Vatikanum und die Würzburger Synode haben den Bedeutungsgewinn von Gruppen innerhalb der Pastoral befördert. In der Folge konnten die Potenziale von Gruppen gut genutzt werden. Insbesondere wurden Gruppen als Räume erschlossen, in denen Gesellschaft verstanden und verändert werden konnte. Manchmal schätzte man die Möglichkeiten von Gruppen aber allzu euphorisch ein. Die gesamte Entwicklung ist rückblickend als Teil des „Psychobooms“ der 1970er- und 80er-Jahre einzuordnen. Heute sind Gruppenangebote aufgrund der Individualisierung der Gesellschaft und der Verplanung der Menschen weniger gefragt. Die Coronakrise hat diesen Rückgang verstärkt, aber die Ursachen lagen vor der Pandemie. Die Gruppe wird als Handlungsort erhalten bleiben, aber es ist wichtig, kritischer als bisher auf entsprechende Angebote zu schauen. Was wir heute brauchen, sind effektive Schutzmechanismen gegen Ideologisierung, Missbrauch und Gewalt. Wo dies gelingt, kann die Zugehörigkeit zu Gruppen eine passgenaue Lösung gegen die um sich greifende Einsamkeit sein.

People depend on relationships and reference groups throughout their lives. The Second Vatican Council and the Würzburg Synod have promoted the increased importance of groups within pastoral ministry. As a result, the potentials of group have been well utilised. In particular, groups were opened up as spaces in which society could be understood and changed. Sometimes, however, the possibilities of groups were overly euphoric. In retrospect, the whole development can be classified as part of the "psychoboom" of the 1970s and 80s. Today, due to the individualisation of society and the scheduling of people, group offers are less in demand. The corona crisis has intensified this decline, but the causes predate the pandemic. The group will remain as a place of action, but it is important to look more critically than before at appropriate offers. What we need today are effective protective mechanisms against ideologization, abuse and violence. Where this succeeds, belonging to groups can be a fitting solution against the rampant loneliness.

These 1: Es ist für den Menschen überlebenswichtig, eingebunden zu sein.
Diese Tatsache ist auch theologisch an unterschiedlichen Stellen reflektiert.

Immer schon eingebunden und bezogen

Jakob Levi Moreno (1889–1974), der Begründer der Gruppentherapie, bringt es auf den Punkt: Menschen „sitzen existentiell [in Gruppen] fest“¹. Angefangen von der Ursprungsfamilie, über Nachbarschaften, Peer-Kontexte wie Klassen, Studienkohorten oder Arbeitskolleg*innen bis hin zu Interessengruppen und anderen freiwillig gewählten Konstellationen bewegen sich Menschen einen großen Teil ihrer Lebenszeit in

¹ Jacob L. Moreno, The Actual Trends in Group Psychotherapy, in: ders. (Hg.), Group Psychotherapy. Journal of Sociopsychopathology and Sociatry, XVI, 3/1963, Beacon, N.Y., 119.

Gruppen, die oft genug ihr Schicksal sind – Kontexte, die gemeistert werden müssen. In keinem Moment seines Lebens ist der Mensch ein isoliertes, nicht-soziales Wesen. Wichtige sozialwissenschaftliche Theorien haben belegt, wie treffsicher Morenos Intuition war. Embryologie und Bindungstheorie haben dargelegt, dass der Mensch in der Zeit vor seiner Geburt nur in enger Bezogenheit zur Mutter und nach der Geburt im Austausch mit einer primären Bezugsperson seine körperlichen und psychischen Strukturen ausbilden kann. Als Solitär ist der Mensch nicht überlebensfähig. Die Epigenetik hat aufgezeigt, dass der Mensch über mehrere Generationen mit dem Schicksal seiner Vorfahren verflochten ist. Entwicklungspsychologie und Sprachwissenschaften haben beleuchtet, wie sehr Kinder Produkte der Welt sind, in die sie hineinsozialisiert werden und dass Beziehungen die prägenden Faktoren bei diesen Anpassungsprozessen sind. Unter Berücksichtigung all dieser Überlegungen gehen Fachleute heute davon aus, dass die inneren Modelle, mit denen sich Menschen auf andere Menschen und die Welt beziehen, zum Wesenskern einer Person gehören und dass dieser Wesenskern nur in Beziehungsräumen ausgebildet werden kann.² Der Mensch ist ein Beziehungswesen.

Bezogenheit und Koinonia

Die biblische Tradition ist sich dieser prinzipiellen Sozialität des Menschen bewusst. In der Bibel wird der Mensch von Anfang an als Beziehungswesen konzipiert, „weil es nicht gut ist“, anders gesagt, weil es dem Menschen nicht entspricht „allein zu bleiben“.³ Auch Kirchen- und Gemeindebilder denken von ihrem Ursprung her Bezogenheit mit. Das Wort Jesu, dass er (nur?) dort wirksam werden kann, wo zwei oder drei Menschen sich auf ihn beziehen⁴, bildet hier ein zentrales Motiv, das mit dem griechischen Begriff der „Koinonia“, beziehungsweise dem lateinischen Pendant der „Communio“ über Jahrhunderte wirksam und wichtig geblieben ist. Dieses theologische Konzept beschreibt, dass die jesuanische Tradition auf gemeinschaftlich strukturierte Räume angewiesen ist, in denen sie ihre Wirksamkeit entfalten kann.

² Michael Schacht – Christoph Hutter, Mensch und soziokulturelles Atom – Haben und Sein, in: Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie ZPS 02/2016, 199–212.

³ Vgl. Gen 2,18.

⁴ Vgl. Mt 18,20.

These 2: Der Bedeutungsgewinn der Gruppe in der Folge des Zweiten Vatikanums und der Würzburger Synode sind Teil einer größeren Bewegung, die als „Gruppenboom“ oder „Psychoboom“ beschrieben werden kann.

Die Communio-Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

„Gaudium et spes“ betont, dass „Gott die Menschen nicht zu einem Leben in Vereinzelung, sondern zum Zusammenschluss in gesellschaftlicher Einheit“ erschaffen hat.⁵ In „Lumen gentium“ wird die Kirche als Volk Gottes entworfen, das gemeinsam unterwegs ist.⁶ Dieses Moment der Bezogenheit auf Gott und die Menschen wurde im Zweiten Vatikanum als theologisch so ausschlaggebend eingeschätzt, dass sich in der Folge etabliert hat, Communio/Koinonia als vierten Grundvollzug der Kirche neben Liturgie, Verkündigung und Diakonie zu benennen. So formulierte Kardinal Ratzinger, dass der Begriff der Gemeinschaft „den tiefen Kern des Geheimnisses der Kirche sehr gut zum Ausdruck“ bringt und dass er deshalb „eine Schlüsselrolle im Bemühen um eine erneuerte katholische Ekklesiologie zu spielen“ vermag.⁷

Die pastorale Bedeutung von Gruppen in der Folge des Zweiten Vatikanums und der Würzburger Synode

Auf der Suche nach einer adäquaten Umsetzung des Koinoniedenkens in pastorale Praxis kam auf der Würzburger Synode (1971–1975) die reflektierte Gruppe als Instrument in den Blick.⁸ Ausgangspunkt der Überlegungen im Jugendpapier der Synode war die Einsicht, dass unter den Bedingungen einer immer pluraler und komplexer werdenden Gesellschaft das pastorale Angebot der Kirche „zuerst und zuletzt ein ‚personales Angebot‘“ ist.⁹ Weil Menschen die „wesentlichen Grunderfahrungen ihres Daseins [dort machen, Ch. H.] wo sie mit anderen Menschen zusammenleben“¹⁰, soll der Ort des personalen Angebots die „solidarische und engagierte Gruppe“ sein.¹¹ Die

⁵ Gaudium et spes, 32.

⁶ Lumen gentium, 9–17.

⁷ Josef Kardinal Ratzinger, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio, Rom 1992, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_ge.html (Stand: 5.8.2022).

⁸ Hermann Steinkamp, „Fortschreibung“ des Synodenbeschlusses – Jugendsoziologische und kirchenpolitische Aspekte, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Kirchliche Jugendarbeit – wohin? Düsseldorf 1986.

⁹ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: Beschlüsse der Vollversammlung. Freiburg – Basel – Wien 1976, 288–311, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band1/synode.pdf (Stand: 5.8.2022), 298.

¹⁰ Synodenbeschluss (s. Anm. 9) 295.

¹¹ Synodenbeschluss (s. Anm. 9) 298.

Gruppe ist als Ort konzipiert, an dem es möglich ist in Form von „solidarische[n] und engagierte[n] Gruppenleiter[*innen]“ „glaubwürdigen Menschen“ zu begegnen.¹² Vor allem aber ist die Gruppe als Peergroup konzipiert.¹³ Als solche soll sie den Rahmen geben, um Kirche und Gesellschaft sowohl zu erfahren als auch zu gestalten, weil es „kein christliches Leben abseits von der Gemeinschaft gibt“.¹⁴

Der Gruppenboom der 60er-, 70er- und 80er-Jahre

Die Entscheidung, auf den Handlungsort Gruppe zu setzen, war in den 1970er-Jahren kein originär kirchliches Phänomen. Entwicklungen einer Gruppenbewegung waren bereits Ende des 19. Jahrhunderts zu beobachten. Ein wesentlicher Professionalisierungsschritt wurde durch die Forschung von Jakob Levi Moreno (1889–1974) und Kurt Lewin (1890–1947) angestoßen, die ab den 1930er-Jahren Gruppenprozesse systematisch untersucht und auf der Grundlage ihrer Ergebnisse gruppentherapeutische und gruppendynamische Verfahren entwickelt haben.¹⁵ Ab den 1970er-Jahren wurden Gruppenverfahren immer populärer. Sie verbanden sich mit gruppentherapeutischen Ideen und wurden zu zentralen Medien des sogenannten „Psychobooms“.¹⁶

Einen Höhepunkt der Begeisterung, die die Arbeit in Gruppen ausgelöst hat, markiert – zeitgleich zur Würzburger Synode – das Buch „Die Gruppe“ von Horst-Eberhard Richter, dessen Untertitel als Programm einer ganzen Bewegung gelesen werden kann. Er lautet: „Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien“¹⁷. Richter beschreibt darin die neu gewonnene Bedeutung von Gruppen: „Die Gruppe als eine kleine überschaubare Gemeinschaft von mehreren Individuen [...] wird neuerdings als ein sozialer Rahmen empfunden, der den Mitgliedern gleichzeitig genügend Kontaktbreite und Intimität wie persönlichen Spielraum bieten kann. Hier, so hofft man, könnte man lernen, miteinander einen ertragreichen Dialog zu führen.“¹⁸

Die folgenden zwei Jahrzehnte waren von Professionalisierung und Konsolidierung geprägt. Während der Hype, den Gruppen in Zeiten des Psychobooms auslösten, langsam verschwand, verstetigten sich Ansätze der professionellen Gruppenarbeit.

¹² Synodenbeschluss (s. Anm. 9) 298f.

¹³ Synodenbeschluss (s. Anm. 9) 300.

¹⁴ Synodenbeschluss (s. Anm. 9) 297.

¹⁵ Wolfgang Rehtien, Zur Geschichte der Angewandten Gruppendynamik, in: Oliver König (Hg.), Gruppendynamik, München/Wien 1997, 42–62.

¹⁶ Rehtien, Zur Geschichte der Angewandten Gruppendynamik (s. Anm. 15).

¹⁷ Horst E. Richter, Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg sich selbst und andere zu befreien, Reinbek bei Hamburg 1972.

¹⁸ Richter, Die Gruppe (s. Anm. 17) 33f.

These 3: Es gibt gewichtige Gründe auf Gruppen als Handlungsorte zu setzen.

Die Gruppe als individueller und gesellschaftlicher Raum

Um die Bedeutung des Gruppenparadigmas noch besser einordnen zu können, ist es wichtig, die Potenziale zu beschreiben, die mithilfe von Gruppenarbeit gehoben werden können. Ein zentraler Mechanismus ist, dass Gruppen in einer immer komplexeren Welt einen begrenzten Raum markieren, in dem die eigene Biografie und die Gesellschaft gestaltbar werden.

Psychologische Modelle gehen davon aus, dass es einen stabilen Kern der Person gibt. Dieses „Selbst“ kann mit sogenannten Slow-Change-Modellen beschrieben werden. Es kann sich – vor allem durch intensive und langfristige Beziehungserfahrungen – langsam wandeln, weist aber klare Grundstrukturen auf, die sich als eher veränderungsresistent erweisen. So spricht die Schematherapie von Grundschemata, die in der Kindheit erlernt wurden, wenn eigene Bedürfnisse unbefriedigt geblieben sind, die Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik (der heutige Goldstandard psychodynamischer Diagnostik) erfasst auf zwei Achsen zeitlich überdauernde Grundkonflikte und Selbststrukturen, die einen Menschen prägen.¹⁹ Die Psychodramatheorie spricht vom Menschen als einem Sozialatom, das sich in frühen Interaktionserfahrungen formt und diese als implizite Beziehungsangebote konserviert, die Menschen in ihrem Leben dann immer wieder reproduzieren.²⁰ Es gibt also einen großen theoretischen Konsens, in dem zum Ausdruck kommt, dass Menschen, wenn sie in neue soziale Kontexte kommen, zur Ausgestaltung ihrer Interaktionen (primär) aus einem Fundus früh erlernter Verhaltensmuster schöpfen. Wo Gruppenprozesse am „Psychoschnitt“ der Gruppe²¹ reflektiert werden, können diese individuellen Beiträge identifiziert, verstanden und verändert werden.

An ihrem „Sozioschnitt“²² lässt sich eine Gruppe als relevanter Ausschnitt der Gesellschaft verstehen. Diese Funktionsweise von Gruppen kann man am besten mithilfe des Begriffs der Emergenz beschreiben. Forscher*innen haben darauf hingewiesen, dass Teilmengen dieselben Muster ausbilden, die auch in ihren Obermengen beobachtbar sind.²³ So bringen die Atome in einem Goldnugget denselben Glanz hervor, wie diejenigen in einem Goldbarren. Auf der individuellen Ebene ist diese Eigenschaft nicht

¹⁹ Arbeitskreis OPD, Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik OPD-2. Das Manual für Diagnostik und Therapieplanung. Bern 2009, 97, 114.

²⁰ Schacht – Hutter, Mensch und soziokulturelles Atom (s. Anm. 2) 199–212.

²¹ Karl Schattenhofer, Was ist eine Gruppe? Gruppenmodelle aus konstruktivistischer Sicht, in: Oliver König (Hg.), Gruppendynamik. Geschichte, Theorien, Methoden, Anwendungen, Ausbildung. München/Wien 1997, 141.

²² Schattenhofer, Was ist eine Gruppe? (s. Anm. 21) 141.

²³ Hermann Helbig, Welträtsel aus Sicht der modernen Wissenschaften. Emergenz in Natur, Gesellschaft, Psychologie, Technik und Religion, Berlin 2018.

sichtbar. Ein einzelnes Goldatom ist nicht in der Lage zu glänzen. Dieses Phänomen, dass sich spezifische Muster erst im Zusammenspiel von mehreren Individuen, dann aber unabhängig von der Populationsgröße ausbilden, wird als Emergenz bezeichnet. Weil dies so ist, treten typische Gesellschaftsprozesse wie die Dynamik zwischen Mehrheiten und Minderheiten, Koalitionsbildung oder Konkurrenz auch in Gruppen auf. Die Beobachtung dieser Phänomene führte dazu, dass Gruppenforscher*innen Gruppen als „Gesellschaft en miniature“²⁴ bezeichnet und im Umkehrschluss Gruppenarbeit dazu genutzt haben, gesellschaftliche Prozesse zu verstehen und einzuüben.

Eine Gruppe kann also ein Ort sein, an dem sich ein Mensch mit Geschichten aus seiner Biografie zeigt, sie kann aber auch ein Ort sein, an dem sich Menschen über ihre gemeinsame Situation austauschen und überlegen, wie sie sich miteinander solidarisieren können.

Die Gruppe als exemplarischer und experimenteller Raum

Gruppen sind Räume, in denen sich Menschen oft als besonders handlungsfähig erleben. Das hängt mit zwei Qualitäten zusammen, die Gruppen strukturell zukommen. Zum einen ist es dort möglich, komplexe Themen konkret zu erleben und sie so tiefer zu verstehen. Dies hängt damit zusammen, dass die Gruppenteilnehmer*innen aus ihrer gesellschaftlichen Anonymität heraustreten und als Personen sichtbar werden. Das geteilte Schicksal kann zum Schlüssel selbst für komplizierte Zusammenhänge werden, weil es exemplarisch verstanden werden kann. Moreno spricht davon, dass der oder die andere in der Gruppe zum „Stellvertreter der Menschheit“²⁵ werden kann. Das Konzilspapier „Gaudium et spes“ verpflichtet kirchliches Handeln darauf, „die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“²⁶. Leonardo und Clodovis Boff konkretisieren, dass befreiendes – und es wäre zu ergänzen: auch heilendes, bildendes und pastorales – Handeln nur dann relevant sein kann, wenn es seine Basis in einer fundierten „Kenntnis der realen Welt“ hat.²⁷ Was ein Leben mit Hartz IV oder die Flucht aus der Ukraine wirklich bedeuten, kann man oft erst dann verstehen, wenn man mit der Autorität einer gelebten Biografie konfrontiert wird.

Die Gruppe ist aber nicht nur ein diagnostischer Raum, in dem Themen verstanden werden können, sie ist auch ein Raum, in dem ein adäquater Umgang mit Lebenslagen

²⁴ Jakob L. Moreno, *Inter-personal Therapy and the Psychopathology of Inter-personal Relations*, in: ders. (Hg.), *Sociometry I*, Beacon N.Y. 1937, 9–76, hier 9.

²⁵ Jakob L. Moreno, *Spontaneität und Katharsis*, in: ders., *Psychodrama und Soziometrie* (1989), hrsg. von A. und M. Sreckovic, o. Ort 1940, 77–102, hier 102.

²⁶ *Gaudium et Spes* 1.

²⁷ Leonardo Boff – Clodovis Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?* Düsseldorf 1986, 35.

entwickelt werden kann. Sie ist ein „Atelier der Lebens- und Weltgestaltung“.²⁸ Zentral ist hier der Begriff des experimentellen Handelns. Die Gruppenrealität ist gegenüber der gesellschaftlichen Realität reduziert und dadurch leichter zu kontrollieren. Im überschaubaren Binnenraum einer Gruppe kann man sich mit einem Lebensthema outen oder eine kontroverse Meinung diskutieren. In diesem abgesicherten Handlungsmodus entwickeln sich Ideen, die dann über den Raum der Gruppe hinaus wirksam werden können.

Besonders bedeutsam für diese Qualität des Experimentierfeldes ist die Tatsache, dass es in Gruppen Schutzmechanismen gibt, die Prozesse absichern. Gerade das Verhalten von mächtigen Menschen kann in Gruppen leichter zum Thema gemacht werden als in anonymen Kontexten. Aber auch schambesetzte und verletzende Gruppendynamiken können in gut funktionierenden Gruppen bearbeitet werden.

Resonanzraum

Ausgehend von Hartmut Rosas Überlegungen können Gruppen als Resonanzräume bestimmt werden. Rosa versucht in der Tradition der kritischen Theorie zu erfassen, wie sich gelingendes Leben beschreiben und von entfremdetem Leben abgrenzen lässt. Es geht ihm darum zu klären, wie sich „Subjekt[e] und Welt gegenseitig berühren und zugleich transformieren“. Damit es zu einer verändernden Begegnung kommt, ist es notwendig, dass der Mensch auf die Welt zugeht, sich aber auch von der Welt berühren und verändern lässt. Es ist erforderlich, dass bei dieser Begegnung alle mit ihrer je eigenen Stimme sprechen („Echo ist keine Resonanz“) und dass der Mensch die Unverfügbarkeit der Welt akzeptiert.²⁹ Ist all das gegeben, kann ein lebendiger Draht zwischen diesem Menschen und der Welt entstehen, den Rosa als Resonanz bezeichnet.³⁰ Rosas Annahme ist, dass der moderne Mensch von der Sehnsucht nach Resonanzräumen angetrieben ist und dass er das Leben als entfremdet erlebt, wenn es nicht zu Resonanzbeziehungen kommt. Dabei geht es darum, wie sich ein Mensch anderen Menschen, gemeinsamem Handeln und der Einbindung in große sinnstiftende Kontexte gegenüber verhält und ob es dort jeweils zu lebendiger Interaktion kommen kann. Alle drei Resonanzachsen sind prädestiniert dafür, in Gruppen aktiviert zu werden. Gruppen sind Begegnungsräume, sie sind Handlungsräume und sie sind sinnstiftende Räume – zumindest können sie all das sein.

²⁸ Klaus Lammers, Existenz und Experiment – Psychodrama als Atelier der Lebensgestaltung, in: Ferdinand Buer (Hg.), Jahrbuch für Psychodrama 1995, Opladen 1995, 93–119.

²⁹ Hartmut Rosa, Unverfügbarkeit, Wien 2018, 298.

³⁰ Rosa, Unverfügbarkeit (s. Anm. 29) 26.

Das Medium ist die Botschaft

Ein Grund für die Begeisterung, mit der Gruppenarbeit in den 1960er- und 70er-Jahren entwickelt wurde ist, dass die Eigendynamik, die in Gruppen entsteht, als Wert an sich angesehen wurde. Dieser Zusammenhang kumuliert in dem Satz: „Das Medium ist die Botschaft.“ Von Anfang an wurden Kleingruppen beispielsweise als Lernorte für demokratisches Verhalten konzipiert. Auch im pastoralen Feld zeigte sich das Phänomen, dass professionell geführte Gruppen aufgrund ihrer spezifischen Charakteristika als „Wert an sich“ angesehen wurden. Eine „herzliche Atmosphäre“, „authentische Beziehungen jenseits“ von Rollenvorgaben oder das geschwisterliche Teilen von Hoffnungen und Alltagsorgen waren Qualitäten, die in Gemeindekontexten gesucht und in Gruppen gefunden wurden.³¹

These 4: Es gibt nachvollziehbare Gründe, warum Gruppen heute weniger im Fokus der Aufmerksamkeit stehen.

Heute ist es um das Thema der Gruppenangebote merklich ruhiger geworden. Ein Grund dafür ist, dass die Euphorie der 1970er-Jahre längst einem pragmatischeren Umgang mit Gruppen gewichen ist. Augenscheinlich hat auch die Coronakrise Gruppenangeboten massiv zugesetzt. Und doch greifen beide Erklärungen zu kurz, um den Rückgang von Gruppenangeboten auszuleuchten, weil schon vor dem Ausbruch der Covid-19-Pandemie Kirchengemeinden, Anbieter*innen in der Jugendhilfe, Sportvereine und andere gesellschaftliche Akteure übereinstimmend davon berichteten, dass Gruppenangebote weniger nachgefragt werden. Fünf Gründe, die zu diesem Rückgang geführt haben können, sollen im Folgenden skizziert werden.

Individualisierung und Narzissmus

Die beiden Stichworte „Individualisierung“ und „Narzissmus“ werden in der sozialwissenschaftlichen Diskussion eng zusammengedacht, um einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel in der Moderne zu beschreiben.³² Norbert Elias bringt mit seiner These von der „Gesellschaft der Individuen“ eine Diskussion auf den Punkt, die die Moderne stetig begleitet hat.³³ Um sich selbst realisieren zu können, muss sich das Individuum – so das moderne Mantra – aus überkommenen Einbindungen lösen. Diese proklamierte Befreiung hat ihren Preis unter anderem darin, dass kollektive Orte geschwächt werden. Institutionen und institutionalisierte Orte hören auf, die Heimat

³¹ Hermann Steinkamp, Gruppe, in: Gottfried Bitter – Gabriele Miller (Hg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1986, 142–148, hier 144f.

³² Andreas Wintels, Individualismus und Narzissmus. Analysen zur Zerstörung der Innenwelt, Mainz 2000.

³³ Wintels, Individualismus und Narzissmus (s. Anm. 32) 80ff.

des Ichs zu sein.³⁴ Wenn Elias die moderne Verschiebung der Ich-Wir-Balance hin zu „Wir-losen Ichen“ beschreibt³⁵, dann scheint darin auf, dass für das moderne Individuum immer mehr Quellen der Wir-Identität verloren gehen, darunter auch Gruppen, denen es sich zugehörig fühlt.

Mit diesem soziologischen Befund korrespondiert ein psychologischer: Das freigesetzte Individuum „befindet sich in einer tiefen Krise“ – so der Eröffnungssatz von Richters Buch über die Gruppe.³⁶ Wo Bedeutsamkeit, Selbstwert und Identität nicht mehr von äußeren Bezügen gestützt werden, muss der Mensch all das immer mehr aus sich selbst heraus schaffen, was ihn in eine Überforderungssituation bringt. Psychodynamische Theorien beschreiben diese Dynamik als narzisstische Krise. Dazu gehören die immer verzweifelteren Versuche der Selbstbehauptung ebenso wie die wachsende Unfähigkeit, mit Angewiesenheit, eigenen Defiziten und Verletzungen umgehen zu können. Wichtig für die Frage nach der Bedeutung von Gruppen ist, dass Narzissmus den Menschen auf sich selbst zurückwirft. Andere werden dazu benutzt, das eigene Größenselbst zu stabilisieren. Echte Begegnung wird immer schwieriger. Damit stehen Orte wie Gruppen zur Disposition, die davon leben, dass Begegnung auf Augenhöhe möglich ist.

Verplanung und Erschöpfung

Auf einer phänomenologischen Ebene kann man feststellen, dass viele Menschen heute weniger Zeit haben, die sie in Gruppen verbringen können. Diese beinahe banal anmutende Feststellung hängt, wenn man die Hintergründe ausleuchtet, eng mit den gerade erörterten Stichworten zusammen. In Zeiten, in denen es vor allem darum geht, den oder die Einzelne zu optimieren, bleiben weder Zeit- noch Kraftressourcen, um Einbindung und Zugehörigkeit zu pflegen. Dies lässt sich gut am Beispiel von Kindern verstehen: Der Hamburger Kinder- und Jugendpsychiater Michael Schulte-Markwort hat 2015 sein Buch „Burnout-Kids“ veröffentlicht. Seine Diagnose ist, dass Leistungsdruck und der Zwang zur Selbstoptimierung, die das gesellschaftliche Leben in der Moderne prägen, inzwischen so ungefiltert in Familien ankommen, dass Kinder und Jugendliche daran krank werden und sich in immer größerer Zahl mit „Symptomen der Erschöpfung und vor allem Erschöpfungsdepressionen“ ärztlich vorstellen.³⁷ Schulte-Markwort ist weit davon entfernt, diese Erschöpfung zu individualisieren. Stattdessen sieht er in den ausgebrannten Kindern und Jugendlichen Repräsentant*innen ihrer erschöpften Familien.³⁸ Seine weitere Argumentation, die heutige

³⁴ Berger, zit. in: Wintels, Individualismus und Narzissmus (s. Anm. 32) 140.

³⁵ Norbert Elias, Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt a. M. 1987, 273.

³⁶ Richter, Die Gruppe (s. Anm. 17) 11.

³⁷ Michael Schulte-Markwort, Burnout-Kids. Wie das Prinzip Leistung unsere Kinder überfordert, München 201, 591.

³⁸ Schulte-Markwort, Burnout-Kids (s. Anm. 37) 134–150.

Gesellschaft, aber auch die Institutionen als durchökonomisiert und höchst leistungsorientiert und in beidem als anstrengend und ermüdend zu bewerten, knüpft an diesen gesellschaftsanalytischen Zugang schlüssig an.³⁹ Interessant an Schulte-Markworts Diagnose ist, dass eine Einbindung der Kinder und Jugendlichen jenseits ihrer schulischen und digitalen Welten bei ihm nicht thematisiert wird. Die Frage nach einer Zugehörigkeit zu Gruppen scheint bei ihm nur dort auf, wo es ein konkretes Ziel gibt, wie das Erlernen eines Instrumentes oder sportliche Betätigung. Dieses Defizit kumuliert in dem Satz: „Familien leben heute insgesamt isolierter [und] haben nicht so viele Kontakte.“⁴⁰ Über weite Strecken lesen sich Schulte-Markworts Überlegungen wie eine Illustration zu Rosas Analyse, dass Resonanzräume kaputtgehen, wo Optimierungsdruck und Machbarkeitsfantasien den modernen Menschen vor sich hertreiben.⁴¹

Kritisches zum Psycho- und Gruppenboom

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Gruppenangebote seit den 1970er-Jahren von einer gesellschaftlichen Situation profitiert haben, in der mit professioneller Gruppenarbeit geradezu Heilsversprechen verbunden waren. Maik Tändler und Uffa Jensen beschreiben, dass der Anspruch dieses „Psychowissens“ von Anfang an war, durch Selbsterkenntnis Aufklärung und Emanzipation in die Gesellschaft zu bringen.⁴² Gleichzeitig zeigt eine historische Analyse dieser Entwicklungen, dass der psychologisierende Blick auch einen Preis hatte: „Die Logik der Selbstverwirklichung [...] ist für das Selbst zum zwanglosen Zwang geworden – mitunter bis zur Erschöpfung.“⁴³ Jens Elberfeld weist darauf hin, dass im Zentrum der Therapeutisierung die Frage stand, wie sich das Individuum selbst entwirft. Gruppen waren ein Vehikel, genau das zu ermöglichen. Je mehr die Individualisierung voranschritt, desto mehr „verloren Konzept und Praxis der Gruppe an Bedeutung“.⁴⁴

Auch Oliver König räumt ein, dass „die ständige gegenseitige Beobachtung und das Ideal des Feedbacks [...] in der Gruppendynamik methodenimmanent genau jene Konformitätsphänomene [schufen], zu deren Überwindung dieses Verfahren ursprünglich

³⁹ Schulte-Markwort, *Burnout-Kids* (s. Anm. 37) 151–199.

⁴⁰ Schulte-Markwort, *Burnout-Kids* (s. Anm. 37) 82.

⁴¹ Rosa, *Unverfügbarkeit* (s. Anm. 29).

⁴² Maik Tändler – Uffa Jensen, *Psychowissen, Politik und das Selbst. Eine neue Forschungsperspektive auf die Geschichte des Politischen im 20. Jahrhundert*, in: dies. (Hg.), *Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2012, 9–35, hier 11.

⁴³ Tändler – Jensen, *Psychowissen, Politik und das Selbst*. (s. Anm. 42) 35.

⁴⁴ Jens Elberfeld, *Subjekt/Beziehung: Patriarchat – Partnerschaft – Projekt. Psychowissen und Normalisierungspraktiken im Diskurs der Paartherapie (BRD 1960–1990)*, in: Maik Tändler – Uffa Jensen (Hg.), *Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2012, 85–114, hier 107.

einmal angetreten war“.⁴⁵ Zugespitzt könnte man sagen, dass Gruppenarbeit eine sanfte Form des „Social Engineerings“ ist, also eine Manipulationsstrategie, um Menschen an vorgegebene soziale Normen anzupassen, wobei in der Gruppenarbeit die paradoxe Situation entsteht, Menschen durch Manipulation zu Autonomie führen zu wollen.⁴⁶ De facto gehören heute viele Elemente des gruppenspezifischen Erbes – beispielsweise Feedbackmethoden und Teambuilding – zum Kernbestand eines „flexiblen Kapitalismus“⁴⁷, während Gruppen als beziehungsorientierte, emanzipatorische Gegenorte immer weiter verschwinden.

Kirchliche Gruppen als diskreditierte Orte

Blickt man dezidiert auf kirchliche Gruppen, dann ist die Krise der Gruppenangebote nicht ohne den Kontext von sexueller Gewalt, geistlichem Missbrauch und Machtmissbrauch zu verstehen. Es gibt heute ein geteiltes gesellschaftliches Wissen darüber, dass die Kirche auch Täterorganisation ist und dass es in kirchlichen Gruppen zu Übergriffen kam. Die Analyse von Gewalttaten und Täter-Opfer-Dynamiken spricht hier eine eindeutige Sprache. Neben Heimen und Internaten waren Gemeinden die wichtigsten Tatorte. „Die Gemeinde als Tatort sexuellen Missbrauchs umfasst Erstkommunionsvorbereitung, Beichte, Messdiener- und Jugendarbeit, Ferienfreizeiten“⁴⁸, also vor allem pastorale Kontexte, die in den meisten Gemeinden durch Gruppenarbeit organisiert werden. Jedes kirchliche Gruppenangebot findet heute also im Rahmen einer diskreditierten Institution statt, was sich vor allem in einer spürbaren Verkrampfung der Haupt- und Ehrenamtlichen niederschlägt, die diese Angebote machen.

Kirchliche Gruppen als Relikte einer überkommenen Pastoral

Schließlich wäre zu fragen, ob kirchliche Gruppenangebote nicht auch deshalb dramatisch an Akzeptanz verloren haben, weil sie untrennbar mit einer nicht mehr tragfähigen Gemeindeftheologie und -pastoral verbunden sind. Dies betrifft sowohl die Frage nach den Zielgruppen als auch jene nach der Verbindlichkeit. War es für Subgruppen der sogenannten „Kerngemeinden“ noch wünschenswert, sich langfristig in Gruppen

⁴⁵ Oliver König, Der Psychoboom der 1970er Jahre und seine Folgen. Zur Entwicklung der Psychowissenschaften in der Perspektive der Geschichts- und Sozialwissenschaften, in: *Familiendynamik* 2/2017, 146–156, hier 149.

⁴⁶ Maik Tändler, *Das therapeutische Jahrzehnt. Der Psychoboom in den siebziger Jahren*, Göttingen 2016, 146.

⁴⁷ Tändler, *Das therapeutische Jahrzehnt* (s. Anm. 46) 166f.

⁴⁸ Bettina Janssen, *Sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche – Tatorte und Aspekte der Täter-Opfer-Institutionen-Dynamik*, in: Jörg M. Fegert – Mechthild Wolff (Hg.), *Kompendium „Sexueller Missbrauch in Institutionen“*. Entstehungsbedingungen, Prävention und Intervention, Weinheim – Basel 2015, 208–223, hier 212.

und Kreisen zu organisieren, so hat dieses Modell heute die Plausibilität verloren. Wo kerngemeindliche Organisation pastoralen Räumen weicht und langfristige Zugehörigkeit punktueller Kooperation, müssen auch Sozialformen neu gedacht werden – oder sie verschwinden.

These 5: Die Gruppe wird als Handlungsort erhalten bleiben – deshalb ist es wichtig, kritisch und entdramatisierend auf Gruppen zu schauen.

Am Ende dieser Überlegungen scheint es mir angezeigt, für einen sachlichen und facettenreichen Blick auf Gruppen zu plädieren.

Erstens geht es darum die „Heilserwartungen“, die sich an Gruppenkonzepte geheftet haben, hinter sich zu lassen. Sich selbst reflektierende Gruppen, in denen die Beziehungen untereinander und die gemeinsame Gruppendynamik zum Thema gemacht werden, sind überfordert, wenn sie umfassende Lösungen für ganz unterschiedliche individuelle und gesellschaftliche Probleme liefern sollen.

Zweitens steht die Bedeutung der Gruppe als Handlungsort außer Zweifel. Wertvolle Prozesse laufen entweder zwangsläufig oder besonders effektiv in Gruppen. Gruppen sind Orte der Sozialisierung und des gemeinsamen Lernens, sie sind Orte politischen Engagements und gemeinsamer Spiritualität.

Entsprechend ist es drittens unabdingbar, dass in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten das Know-how vorhanden ist, wie man Gruppenprozesse konstruktiv gestalten kann. Dies gilt auch für die Pastoral. Dabei ist es wichtig, unterschiedliche Potenziale von Gruppen heben zu können. Gruppen, in denen ein Sachergebnis erarbeitet werden soll, sind anders zu leiten als Freizeitgruppen oder Gruppen, die ein Projekt realisieren möchten. Dies scheint mir für den pastoralen Kontext ein westlicher Aspekt zu sein, denn auch, wenn klassische Gruppenangebote rückläufig sind, sind punktuelle Gruppenkontexte an der Tagesordnung. Pastorale Mitarbeiter*innen müssen sich in ihnen souverän bewegen können.

Viertens sollte sich das Nachdenken über Gruppen aus jeder Opposition zu Individualisierungs- und Autonomieprozessen lösen. Die Balance zwischen Ich und Wir ist immer auszutarieren – für jedes Individuum und in jeder Gesellschaft. Dies ist nur dann möglich, wenn beide Pole akzeptiert werden. Ganz praktisch bedeutet dies zum Beispiel, dass die Fragen nach Verbindlichkeit und Dauer heute anders beantwortet werden müssen als früher. Viele Gruppenangebote sind vorstellbar, die punktuell und spontan sinnvoll wahrgenommen werden können.

Die Akzeptanz der hohen Individualität heutiger Lebensentwürfe kann fünftens dazu führen, dass Gruppenangebote eher von einem sozialen Raum her gedacht werden als von einer personell konstanten Gruppe. Möglicherweise muss es Zeiten oder Orte

geben, an denen soziale Räume offen oder erreichbar sind, unabhängig davon, welche Personen sich dort dann konkret treffen.

Sechstens muss der virtuelle Raum selbstverständlich mitgedacht werden. Viele Menschen, die sich dort aufhalten, erleben Fülle und Tempo dieses Raumes als großen Reichtum. Dies darf nicht abgewertet, sondern muss aufgegriffen werden. Einbindung und Zugehörigkeit funktionieren online anders, aber sie funktionieren. Oder etwas provokativer formuliert: Auch ein FIFA-Team ist eine Gruppe. Die Frage ist, ob kirchliche Stimmen in solchen Kontexten zumindest punktuell hörbar sind. Es gibt schließlich auch Kapellen in Fußballstadien.

Siebtens ist die Wucht der innerkirchlichen Missbrauchs- und Gewaltproblematik zu gestalten. Dies bedeutet nicht nur, dass die Tatsachen und die Betroffenen mit ihren Bedürfnissen anerkannt werden müssen, es bedeutet nicht nur, dass wirksame Schutzmechanismen in allen kirchlichen Bereichen installiert werden müssen. All das sind unumgängliche Voraussetzungen, um wieder zu einer fruchtbaren pastoralen Praxis zu finden. Dazu kommt aber auch, dass es wichtig ist, zu Themen wie Körperlichkeit und Nähe wieder ein selbstverständliches, nicht-übergriffiges Verhältnis zu entwickeln. Eine körperlose Pastoral, die ausschließlich darauf bedacht ist, Distanz und Abgrenzung zu sichern, ist keine Pastoral, weil der Mensch ohne körperliche Nähe nicht leben kann.

Schließlich geht es darum, den lebensnotwendigen Kern zu identifizieren, der hinter allen Gruppenangeboten steht: Einbindung und Zugehörigkeit sind Qualitäten, ohne die Menschen nicht lebensfähig sind. Die Corona-Pandemie hat gezeigt, wie massiv Isolation die Lebensqualität von Menschen beeinträchtigt. Die politischen Diskurse, die zunehmend das Thema Einsamkeit auf die Agenda zu heben versuchen, haben einen verwundbaren und bereits verletzten Punkt unserer gesellschaftlichen Lage identifiziert. Gruppen können hier passgenaue Angebote sein.

Dr. Christoph Hutter

Leiter des Referats für Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung im Bistum Osnabrück

Familienberater (kath. BAG e.V.), Supervisor (DGSv), Psychodramatiker (DFP)

Domhof 12

D-49074 Osnabrück

c.hutter(at)bistum-os(dot)de

Die himmlische Werkstatt Gottesnähe in alltäglichen Begegnungen

Abstract

Die Pandemie hat vielen bewusst gemacht, wie sehr wir aufeinander, auf Nähe und Berührung angewiesen sind. Fast jede*r Zweite hat in dieser Zeit Einsamkeit erfahren – das Thema war kein Tabu mehr. Vor allem die Älteren und Pflegebedürftigen waren von Exklusion bedroht. So entstanden in den Nachbarschaften neue Hilfenetze, die an die vielfältigen Erfahrungen mit Caring Communities anknüpfen konnten. Dabei waren gerade die Kirchen in besonderer Weise gefragt: Gegen den vorherrschenden Individualismus stehen sie für Zugehörigkeit und Hingabe. Sie verfügen über Treffpunkte im Nahbereich, der – auch nach Corona – gerade für Ältere, Familien, von Armut Betroffene besonders wichtig ist. Da Internetplattformen wie „Nebenan.de“ und selbstgewählte neue Gemeinschaftsformen wie Mehrgenerationenhäuser oft nur die Engagierten erreichen, braucht es, um eine breite Wirkung zu erzielen, eine abgestimmte Quartierspolitik sowie offene Treffpunkte und soziale Marktplätze vor Ort. Christinnen und Christen stehen dafür, dass alle Suchenden hier einen Platz haben und dabei die Nähe Gottes erfahren können.

The pandemic made us aware of how much we depend on each other, on closeness and touch. Almost every second person experienced loneliness during this time - the topic was no longer taboo. Especially the elderly and those in need of care were threatened by exclusion. In this way, new help networks were created in the neighborhoods, which were able to build on the diverse experiences with Caring Communities. The churches were also in demand in a special way: against the prevailing individualism, they stand for belonging and devotion. In addition, they have meeting places in their immediate neighborhood, which is particularly important for the elderly, families and those affected by poverty. Internet platforms such as 'Nebenan.de' and self-chosen new forms of community such as multi-generational houses reach only the committed; in order to achieve a broader impact, a coordinated neighborhood policy is needed, but also open meeting places and social marketplaces on site. Christians stand for the belief that all seekers have a place and can experience the closeness of God.

Mutterseelenallein – Einsamkeit in der individualistischen Gesellschaft

Eine alte Frau, die von einer jungen umarmt wird – ihre Tochter vielleicht, vielleicht ihre Pflegerin. Beide tragen durchsichtige Plastikregenmäntel als Schutz gegen das Virus; die Ärmel der Jüngeren sehen aus, als seien es Engelsflügel. Das World-Press-Foto 2021 setzt unser Grundgefühl während der Pandemie ins Bild: Die Sehnsucht nach Nähe und Berührung. Mehr als 50 Prozent der an Covid-19 Verstorbenen waren Heimbewohner*innen. Sie starben ohne Berührung, ohne eine Hand, die sie hielt. Während des Lockdowns schien das alles zweitrangig. Die Debatte drehte sich um das nackte, das physische Überleben, um Intensivbetten und Beatmungssysteme.

Dass Angewiesenheit und Verletzlichkeit genauso zum Menschsein gehören wie der Wunsch nach Autonomie, wurde in der Pandemie für alle deutlich.¹ Plötzlich fehlten die Großeltern, die sonst einspringen, wenn das labile Gleichgewicht des Alltags aus dem Tritt gerät. Oder die pflege- und hilfebedürftigen Eltern waren zu weit weg, um unter Corona-Bedingungen kurz nach ihnen zu schauen. Die studierenden Kinder im Ausland konnten nicht mehr kommen und Paare blieben an den Grenzen getrennt. Kolleg*innen sahen sich nur noch über die bekannten „Kacheln“ und selbst nahe Angehörige und Freund*innen durften sich nicht mehr umarmen. In dieser Situation spürten viele wieder, wie wichtig Berührung ist; für das Gefühl, von anderen wahr- und angenommen zu werden, für unsere Selbstwahrnehmung. „Ich habe in den ersten Wochen der Corona-Zeit das Alleinsein als besondere Last empfunden, viel schwerer und niederdrückender als vorher. Ich habe vermisst, dass jemand mich umarmt oder mir die Hand gibt“, schrieb mir eine Witwe. In der Single-Gesellschaft ist Berührung schon längst nicht mehr selbstverständlich.² Wer ohne Partner*in lebt und keine kleinen Kinder hat, wer im Alter allein ist, bekommt die nötigen Streicheleinheiten vielleicht nur noch bei einer Wellnessmassage oder von einem Haustier. Die wurden in der Pandemie in Scharen aus den Tierheimen geholt – und anschließend oft zurückgegeben.

Seit der Pandemie ist Einsamkeit kein Tabu mehr. Ergebnisse des sozio-ökonomischen Panels des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung aus den Jahren 2013 und 2017 legten bereits nahe, dass ungefähr 14 Prozent der in Deutschland lebenden Menschen zumindest manchmal einsam sind. Während der Corona-Pandemie aber zeigten verschiedene Studien einen deutlichen Anstieg von Einsamkeitsgefühlen in der Bevölkerung. So gaben im sozio-ökonomischen Panel 2021 rund 42 Prozent der in Deutschland lebenden Menschen an, sich einsam zu fühlen.³ Einsamkeit erhöht das Risiko für körperliche und psychische Krankheiten wie Herz-Kreislauf-Erkrankungen, aber auch Depressionen und Suizidalität. Nach der Berechnung einer Forschergruppe für das 2018 neu errichtete Einsamkeitsministerium in Großbritannien könnten 20 Prozent Gesundheitskosten eingespart werden, wenn man soziale Angebote auf Rezept verschriebe: Wandergruppen, Gesprächskreise, Chorgesang.⁴ Es geht darum, dass Menschen die Gefühle von Isolation und Hilflosigkeit überwinden, Erfahrungen

¹ Vgl. Barbara Thiessen et al. in ihrem Positionspapier „Großputz! Care nach Corona neu gestalten“, https://care-macht-mehr.com/wp-content/uploads/2022/10/2020_08_13_Manifest-Care.macht_.mehr_final.pdf (Stand: 4.4.23).

² Elisabeth von Thadden, *Die berührungslose Gesellschaft*, München 2018.

³ Vgl. Theresa Entringer – Hannes Kröger, Weiterhin einsam und weniger zufrieden. Die Covid-19-Pandemie wirkt sich im zweiten Lockdown stärker auf das Wohlbefinden aus, *DIWaktuell*, Nr. 67, 1.7.2021, https://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.820781.de/diw_aktuell_67.pdf (Stand: 26.6.2023).

⁴ <https://www.bundestag.de/resource/blob/844770/d3141ba1ab9c6e6d44dc669f2eae1559/WD-9-026-21-pdf-data.pdf> (Stand: 8.7.2023)

teilen und an gemeinschaftlichen Projekten teilhaben. Denn mit der Einsamkeit geht auch ein Rückzug aus der Gesellschaft einher.

Corona lege offen, woran das Gemeinwesen schon länger erkrankt sei, konstatiert Diana Kinnert.⁵ Sie hat eines der vielen aktuellen Bücher über die „neue Einsamkeit“ geschrieben. Die alten Strukturen der Begegnungen seien verbraucht, menschliche Beziehungen flüchtig geworden, meint sie. Menschen in einer Singlegesellschaft erleben Gemeinschaft dann, wenn sie sich auf Verbindlichkeit/Wiederholung und Nähe/Öffnung einlassen, sagt Ursula Schoen, die Direktorin des Diakonischen Werkes der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz. „Gemeinschaft wird erlebbar, wenn mich mit anderen Menschen Erfahrungen und Aktivitäten verbinden, die über ein einmaliges Ereignis hinausgehen. Das kann in der Kirchengemeinde, im Tennisclub, im Chor oder im sozialen Engagement sein. Ohne Empathie für andere ist Gemeinschaft allerdings nur schwer lebbar. In meinem Tennisclub ist eine Gruppe von meistens alleinstehenden Frauen über 60 in einer WhatsApp-Gruppe verbunden. Man tauscht sich nicht nur über anstehende Turniere aus, sondern auch über den kleinen Fahrradunfall, die ausgelaufene Spülmaschine und den Tod der Katze. Die Reaktionen kommen prompt und verlässlich. Soziale Medien ersetzen nicht die konkrete Begegnung, aber lassen in vielfältiger Form spüren, dass ich mit anderen und andere mit mir verbunden sind.“⁶

Sorgenetze – Strategie gegen die Exklusion

Wer pendelt oder häufig umzieht, verliert die alltägliche soziale Einbettung in Familie und Nachbarschaft. Und das ist nicht nur eine emotionale Herausforderung. Familien mit kleinen Kindern wie auch alte oder kranke Menschen – deren Anteil an der Gesamtbevölkerung mit dem demografischen Wandel wächst – geraten bei der Bewältigung des Alltags besonders unter Druck, wenn sie nicht auf die selbstverständliche Hilfe von Angehörigen zurückgreifen können. Aber nur noch ein Viertel der erwachsenen Kinder lebt am Wohnort der Eltern. „Die Hochbetagten, Dementen und Pflegebedürftigen sind von zunehmender Exklusion betroffen und brauchen Unterstützung, um auch weiterhin Teil der Gemeinde zu bleiben“, sagt Prof. Eckart Hammer.⁷ Während der Corona-Krise hat sich gezeigt, wie wichtig die Unterstützung in der Nachbarschaft ist. An vielen Stellen entstanden Einkaufs- und Fahrdienste, spontan aus der Zivilgesellschaft oder organisiert von Kirche, Diakonie oder Caritas. In Witzenhausen bei Kassel ist „Dich schickt der Himmel“ entstanden: ein Projekt mit Einkaufshilfen, für

⁵ Daniela Kinnert, Die neue Einsamkeit und wie wir sie als Gesellschaft überwinden, München 2021, 50ff.

⁶ Zit. nach: Cornelia Coenen-Marx, Die Neuentdeckung der Gemeinschaft, Göttingen 2021, 63.

⁷ Auf einer Postkarte des Beirats „Alter neu gestalten“ der Ev. Kirche in Württemberg <https://www.elk-wue.de/pressemitteilung/alter-neu-gestalten> (Stand: 4.4.2023).

das sich die evangelische Gemeinde mit der Stadt, den St.-Georgs-Pfadfindern und dem Kreisjugendring zusammengeschlossen hat. So kamen innerhalb von drei Tagen über 150 Ehrenamtliche und 230 Hilfesuchende zusammen. Solche „Sorgenetze“ wurden auch an vielen anderen Orten aufgebaut. Gemeinde, Ortsvereine und Kommune bilden den räumlichen Zusammenhang, in dem sich soziales Miteinander entfalten kann.

Die Netzwerke nahmen auf, was sich in der Quartiersbewegung entwickelt hatte. In Magdeburg zum Beispiel haben die Pfeifferschen Stiftungen im Quartier Milchstraße ein Begegnungszentrum eingerichtet – in einem Ladenlokal im Erdgeschoss eines mehrstöckigen Hauses mit Wohnungen für meist ältere Menschen. Dort finden Erzählcafés und Schmöckernachmittage statt, und auch der Kühlschrank ist gefüllt mit Teilchen vom naheliegenden Bäcker und Restartikeln vom Discounter. Auch anderswo treffen sich Ältere zu einem Mittagstisch. Da wird gemeinsam eingekauft, reihum gekocht, Rezepte werden ausgetauscht und Geschichten erzählt. Und wenn eine*r fehlt, fragt bestimmt jemand anderes nach. Stadtteilzentren, Sozialstationen und Kommunen organisieren Nachbarschaftsnetze mit Telefonketten, Begleitung bei Arztbesuchen oder Einkäufen, bei Fahrten zum Friedhof oder in der Demenzbegleitung. Nach britischem Vorbild entwickelt inzwischen auch das Bundesfamilienministerium eine Strategie gegen Einsamkeit.⁸ Modellprojekte wie „Miteinander Füreinander“ oder „Verein(t) gegen Einsamkeit“ stehen in der Tradition der Corona-Hilfsnetze.

„Es kann nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, dass die Selbstorganisation von Bürgern und Bürgerinnen, etwa in der organisierten Nachbarschaftshilfe, aber auch in Seniorengenossenschaften und in Bürgervereinen ohne Hilfe ‚von außen‘ auskommt“, heißt es im siebten Altersbericht der Bundesregierung.⁹ In Graz forscht Sabine Pleschberger über informelle außerfamiliale Hilfen im sozialen Nahraum und über ihre Verknüpfung mit bedarfsorientierten und qualitätsgesicherten formalen Hilfen. Das laufende Projekt mit vielen qualitativen Interviews bestätigt, wie sehr kleine sorgende Gemeinschaften auf professionelle Sorgestrukturen angewiesen sind. Das informelle Miteinander lebt von Wechselseitigkeit und Nähe. Permanente Verfügbarkeit auch am Wochenende kann es nicht leisten. Umgekehrt werden professionelle, verlässliche Hilfsorganisationen nie die persönliche Qualität entwickeln, die wir aus Freundschaft und Nachbarschaft kennen. So haben beide Formen der Hilfe eine eigene Qualität und beide sind aufeinander angewiesen: Nachbarschaftsnetze brauchen

⁸ Vgl. <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/themen/engagement-und-gesellschaft/strategie-gegen-einsamkeit-201642> (Stand: 8.7.2023)

⁹ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), Der Siebte Altenbericht der Bundesregierung. Sorge und Mitverantwortung in der Kommune – Aufbau und Sicherung zukunftsfähiger Gemeinschaften, Berlin 2016, 259. <https://www.bmfsfj.de/blob/120144/2a5de459ec4984cb2f83739785c908d6/7--altenbericht---bundestagsdrucksache-data.pdf> (Stand: 4.4.2023).

Wohlfahrtsverbände, Kirchen und Notfallnetzwerke. Hier haben die Kirchen mit ihren Haupt- und Ehrenamtlichen im Quartier noch immer besondere Chancen.

Mit dem siebten Altenbericht sind die „Sorgenden Gemeinschaften“ in Deutschland populär geworden. Vorher schon waren die „Caring Communities“ ein internationaler Leitbegriff, wenn es darum ging, auf regionaler und lokaler Ebene Verantwortungsstrukturen neu zu beleben. Dabei sind die Handlungsfelder ganz verschieden. Je nach Situation vor Ort stehen Menschen mit Behinderung, Kinder oder Ältere, Sterbende und Trauernde oder auch Geflüchtete im Mittelpunkt. Es geht um wechselseitige Unterstützung und die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen: für sich selbst, für andere und auch für die gesellschaftliche Entwicklung. Dabei bezieht sich die „Sorge“ auf das „Dazwischen“ in der Beziehung, das gemeinschaftliche „Gewebe zwischen Menschen“,¹⁰ wie Hannah Arendt sagt. Das Interesse aneinander, das in der Sorge spürbar wird, gilt dem ganzen Menschen, nicht nur dem Austausch von Waren und Leistungen. Aus diesem wechselseitigen Interesse, dem gemeinsamen Lernen und Wachsen, der Teilhabe am Schicksal aller, aus Sorge entsteht Gemeinschaft.

Was kann Kirche dazu beitragen, dass Menschen diese Erfahrung machen? „Keiner von uns lebt für sich selbst, keiner stirbt für sich selbst“, heißt es bei Paulus. Damit ist ein radikaler Unterschied zur neoliberalen Moderne beschrieben. Für Paulus ist Unabhängigkeit nicht das Höchste – Zugehörigkeit und Hingabe geben dem Leben Sinn. Die christliche Gemeinschaft wird als ein Körper beschrieben, bei dem jedes Glied gebraucht wird. Und die Sehnsucht nach einer lebendigen Gemeinschaft, die Hoffnung, das Getrenntsein zu überwinden, ist gerade besonders groß. „Wenn wir nicht allein bleiben und nicht nur privatisieren wollen“, schreibt Lisa Frohn in ihrem Buch „Ran ans Alter“¹¹, „dann brauchen wir Räume, wo wir hingehen können, um uns als gesellschaftliche Wesen zu erleben.“ „Räume also, in denen wir uns einbringen und uns selbst als Teil einer größeren Gemeinschaft erfahren können.“

Es ist eine besondere Chance, wenn die Kirchengemeinde Räume in der Nähe zur Verfügung stellen kann. Denn bei den heute Über-70-Jährigen ist der Anteil der Frauen, die einen Führerschein besitzen, noch nicht so hoch wie in jüngeren Altersgruppen. Sie sind schnell in ihrem Bewegungsradius eingeschränkt, wenn der Auto fahrende Partner pflegebedürftig wird oder stirbt. Auch weil die körperlichen Kräfte nachlassen, gewinnt der Nahbereich immer mehr an Bedeutung. Inzwischen haben viele Kirchengemeinden erkannt, welchen Schatz ihre Räume darstellen. Die Vesperkirchen, die an vielen Orten während des Winters öffnen, sind in vielfacher Hinsicht barrierefrei: Auch wer kein Geld und keine Beziehungen hat, wer keine saubere Kleidung hat, ist hier willkommen. Viele Vesperkirchen bieten neben einer Suppe oder Broten und warmem Tee auch die Möglichkeit, sich die Haare schneiden zu lassen oder warm zu duschen. Hier können Menschen zu sich kommen, weil andere ihnen offen und vorur-

¹⁰ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 2002, 68.

¹¹ Lisa Frohn, *Ran ans Alter*, Köln 2017, 27.

teilsfrei begegnen. Und das ist es wohl auch, was die Freiwilligen so fasziniert: die Unmittelbarkeit, in der wir uns als Menschen neu verstehen. In all unserer Unterschiedlichkeit, unserer Verletzlichkeit und Angewiesenheit.

Alex Assali kommt aus Syrien und ist 2014 an der italienischen Küste gelandet. Nach seiner langen Odyssee hatte er das Glück, ein Zimmer im Sharehouse Refugio in Berlin zu finden. In dem schönen, hundertjährigen Haus in Neukölln leben und arbeiten Menschen aus aller Welt zusammen, die ihre Heimat verloren haben oder verlassen mussten oder die nach neuem Leben in Gemeinschaft suchen. Sie kommen aus Syrien, Somalia, England und Deutschland, aus Schweden, Afghanistan oder der Türkei. Das Sharehouse ist weder Flüchtlingslager noch Heim, sondern eine Wohn- und Arbeitsgemeinschaft auf Zeit. „Jeder Mensch ist einzigartig und kostbar, darum fördern wir uns gegenseitig in unseren Fähigkeiten und Talenten. Wir helfen nicht, wir unterstützen einander auf Augenhöhe, denn keiner ist besser als der oder die andere, und nur im Teilen sind wir wirklich reich.“ Das ist der Sharehausgedanke. In diesem Sinne kann ein Sharehaus überall sein, wo Menschen mit Respekt und Neugier zusammenkommen. Dass Alex Assali mit den anderen zusammenleben und arbeiten konnte, dass er von Anfang an dazugehörte, hat ihm geholfen, sich wieder aufzurichten – und von diesem Glück wollte er etwas weitergeben. So entschied er sich, eine Straßenküche aufzumachen. Er kochte Suppen und Eintöpfe, packte die Töpfe auf sein Fahrrad und installierte eine Warmhalteplatte auf den Straßen Berlins. Und dann schöpfte er aus – an Flüchtlinge und Obdachlose und einfach an jeden, der probieren wollte. Kochen und zusammen essen wärmt das Herz und Tischgemeinschaft beschreibt in der christlichen Tradition die Mitte der Gemeinschaft. „Ein Sharehaus ist ein Garten, in dem deine einzigartigen Talente und Träume aufblühen können, eine Gemeinschaft, in der alle gleich wichtig sind. Ein Sharehaus ist eine Werkstatt für himmlische Gesellschaft“, so kann man auf der Homepage des Berliner Projekts lesen.¹²

Nachbarschaft – digital und analog

Bei einer kleinen Umfrage im Frankfurter Raum gaben immerhin 60 Prozent der über 60-Jährigen an, dass sie während der Pandemie mehr mit Computer und Smartphone beschäftigt waren als zuvor. Vor allem Menschen mit Mobilitätseinschränkungen haben von den neuen Angeboten profitiert; sie fühlen sich dadurch selbstverständlicher zur Gesellschaft zugehörig.¹³ Auch ich habe selten an so vielen Zoom-Konferenzen

¹² <https://sharehaus.net> (Stand: 26.6.2023).

¹³ Vgl. BAGSO e.V. (Hg.), Ältere Menschen und Digitalisierung. Stellungnahme der BAGSO zum Achten Altersbericht der Bundesregierung, Bonn 2020, 6.
https://www.bagso.de/fileadmin/user_upload/bagso/06_Veroeffentlichungen/2020/BAGSO-Stellungnahme_Achter_Altersbericht_Digitalisierung.pdf (Stand: 4.4.2023).

teilgenommen wie seit der Pandemie. Ich genieße es, Teilnehmenden aus ganz Deutschland zu begegnen – weil eben niemand eine lange Anreise hat. Allerdings bleibt viel zu tun, um die Zugangsschwelle zu senken. Die Bundesarbeitsgemeinschaft der Seniorenorganisationen (BAGSO) empfiehlt deshalb, digitale Orte einzurichten, an denen man, mit Technik ausgestattet, von und miteinander lernen kann. Der „Netz-Omi“ Charlotte Dieter-Ridder geht es darum, Altersgenossinnen digital fit zu machen; sie schlägt vor, Gemeindehäuser zu digitalen Orten auszubauen. Und Elke Schilling, die wie jede zweite Seniorin allein lebt, hat deswegen einen Telefondienst für Einsame aufgebaut. „Silbernetz“ boomte in der Krise bundesweit.¹⁴ „An Einsamkeit stirbt man bloß länger als an Corona“, sagt sie in einem Zoom- Gespräch.

Bei einer Tagung zum Thema „Sorgende Gemeinschaften“ erzählte eine Frau in einer der Arbeitsgruppen, sie sei, kurz bevor sie 70 wurde, in die Nähe ihrer Tochter gezogen und zunächst sehr einsam gewesen. Bis sie mit „Urban Gardening“ begonnen habe. Sie habe einen Parkstreifen an der Straße bepflanzt und erstaunlicherweise bald schon Mitstreiter*innen gefunden. Menschen aus der Nachbarschaft hätten eine Bank aufgestellt, damit man einfach sitzen, zuschauen oder sich austauschen konnte. Und am Ende sei sogar eine alte Telefonzelle als Bücherbox dazugekommen. Irgendjemand hätte sie auf „nebenan.de“ aufmerksam gemacht, erzählte die Teilnehmerin, und mit Staunen hätte sie festgestellt, wie viele der dort Engagierten sie schon kannte. Während der Treffpunkt auf dem Parkstreifen aufblühte, war wie nebenbei ihr eigenes Nachbarschafts-Netzwerk gewachsen: Sie hatte neue Freunde und Freundinnen gefunden.

Im Jahr 2018 hatte die Internetplattform „nebenan.de“ 850.000 Nutzer*innen. Während der Pandemie wurden es 1,5 Millionen und das Netzwerk ist nun in allen Bundesländern präsent. Um Bürgerbeteiligung zu organisieren, genügt es dennoch nicht, eine Plattform zu installieren, weder digital noch analog. Untersuchungen von Martina Wegner aus Freiburg zeigen, dass sich auf solchen Plattformen immer nur die gleichen beteiligen: die hochengagierte Mittelschicht mit ihren eigenen Interessen. Wenn die teilhaben sollen, die ihre Rechte nicht selbstverständlich wahrnehmen, sind intermediäre Organisationen nötig: Schulen, Kirchen, Wohlfahrtsverbände, Parteien. Genau die sind aber in den letzten Jahren auf dem Rückzug: von den Bezirksverwaltungen bis zu den Pfarreien. Wenn wir Kommunen als Orte des guten Lebens begreifen wollen, dann sind sie auf soziale Investitionen und stabile Institutionen wie Stadtverwaltung und Bürgerämter, Schulen, Bibliotheken, Stadtwerke, Feuerwehr und Rettungsdienst angewiesen. Unverzichtbar ist aber auch der gut erreichbare Dorfladen, der alles Notwendige im Angebot hat, genauso wie ein Treffpunkt für alle und der regelmäßige Busverkehr. „Wenn Menschen in schweren Zeiten soziale Nähe und Hilfe erfahren, kann das die negativen Auswirkungen der Krise abfedern. Es geht um Dinge wie Nachbarschaftshilfe, ob Freunde oder Familien sich um einander kümmern, wie eng

¹⁴ <https://www.silbernetz.org> (Stand: 4.4.2023).

diese Bindungen in einer Gesellschaft sind. Diese sozialen Faktoren werden gern unterschätzt, sie entscheiden aber maßgeblich darüber, ob es uns gutgeht oder nicht. Sie kommen direkt hinter den Faktoren Gesundheit und finanzielle Lage“, sagt Jan-Emmanuel De Neve, Ökonom in Oxford.¹⁵

Nachbarschaft ist zu einem großen Thema geworden. Es gibt Nachbarschaftspreise und Nachbarschaftsplattformen; der Tag des Nachbarn wird gefeiert. Angesichts der lockeren Bindungen scheint etwas verloren gegangen. Die vormoderne Nachbarschaft war eine Schicksalsgemeinschaft. Nicht nur in den niederrheinischen Dörfern waren Wohnen und Arbeiten eng verbunden, man war auf die anderen angewiesen. Das ist heute anders. Man hilft sich gelegentlich, vermeidet aber zu große Nähe. „Nachbarschaft bedeutet auch immer soziale Kontrolle. Und eines der großen Versprechen von Städten ist, dieser Beobachtung zu entgehen.“ Freundlich grüßen, die Post annehmen und ansonsten in Ruhe gelassen werden: Mehr wünschen sich viele nicht von ihren Nachbar*innen.¹⁶ Oder hat sich das gerade geändert?

Die Hamburger Journalistin Kübra Gümüşay erzählt von einer Begegnung mit dem Spielfreund ihres kleinen Sohnes und dessen Mutter, einer Sängerin aus Südafrika. Beim Abholen nach dem Spielen hatte sie die Mutter kurz in die eigene Wohnung gebeten. Beim Abschied erfuhr sie, dass sie die erste war, die die Südafrikanerin eingeladen hatte. Nach elf Jahren in Deutschland. „Am Abend schrieb ich darüber auf einer sozialen Plattform. Und mich erreichten Dutzende Nachrichten aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Junge und ältere Menschen, die ähnliches berichteten. Allen fehlte der Kontakt zu Nachbarn, zu anderen Müttern oder Bekannten.“¹⁷

„Wir haben nach einer verbindlicheren Form der Nachbarschaft gesucht“, sagt Ulrich Thomsen, der eine Wohnanlage in Lüneburg mit initiiert, geplant und gebaut hat, in der insgesamt 53 Erwachsene und 23 Kinder leben. „Wir unterstützen uns gegenseitig; einige teilen sich zum Beispiel zu mehreren ein Auto. Die Kinder finden hier viele Spielkameraden, und wenn sie aus der Schule kommen und niemand bei ihnen zu Hause ist, können sie problemlos zu einer der anderen Familien gehen.“¹⁸ Im Zentralgebäude befindet sich auch ein Gemeinschaftsraum, in dem die Bewohner an manchen Tagen gemeinsam frühstücken. Hier finden auch alle drei bis vier Wochen gemeinsame Treffen statt – zu alltäglichen Organisationsfragen, aber auch zu Themen wie „Krankheit“ oder „Sterbebegleitung“. Wohnprojekte wie in Lüneburg, Genossen-

¹⁵ Bettina Weiguny, Wie steht's ums Glück?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.3.2020, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wie-steht-s-ums-glueck-in-corona-zeiten-16690523.html> (Stand: 11.12.2020).

¹⁶ Walter Siebel, Die Kultur der Stadt, Frankfurt 2015.

¹⁷ Kübra Gümüşay, Die Furcht aller Menschen, in: Bref – Magazin (der Reformierten Kirche der Schweiz, 22/2018, 27.

¹⁸ Landeszeitung.de, Erstes generationsübergreifendes Wohnprojekt in Lüneburg am Brockwinkler Weg gestartet. <https://www.abendblatt.de/region/lueneburg/article108093445/Jung-und-Alt-wohnen-in-Lueneburg-zusammen.html> (Stand: 8.7.23).

schaften wie „Schloss Blumenberg“ in Bayern oder auch Mehrgenerationenhäuser ziehen vor allem junge Familien und Senior*innen an, aber auch Alleinerziehende, Singles oder Menschen mit Behinderung. Sie alle sind auf eine funktionierende Nachbarschaft angewiesen.

Soziale Markt- und Kirchplätze

Der Theologe Ernst Lange, Gründer der Berliner „Ladenkirche“, sprach von der Ortsgemeinde als dem „Ensemble der Opfer“. Wer weniger mobil ist und über geringe Ressourcen verfügt, wer sich keine großen Sprünge leisten kann, ist besonders auf eine gute Nachbarschaft und auf Angebote vor Ort angewiesen – genauso wie auf verlässlichen Nahverkehr. Da geht es Familien mit kleinen Kindern nicht anders als Migrant*innen, geflüchteten und älteren Menschen. Sie brauchen Räume, wo unterschiedliche Generationen einander begegnen und sich gegenseitig unterstützen können. „Wir sollten alles dafür tun, soziale Marktplätze zu erhalten oder neu aufzubauen“, meint die Soziologin Jutta Allmendinger. Gerade Menschen, die kaum privaten Lebensraum haben, brauchen öffentliche Orte in der Stadt.

In meiner ehemaligen Gemeinde in Mönchengladbach wurde Mitte der 1980er-Jahre der Gemeindeladen gegründet, inspiriert von Ernst Langes Ladenkirche. Inzwischen wird der Laden ökumenisch getragen. Das Geheimnis des Erfolgs: Die Besucher*innen kommen aus allen Vierteln, aus allen Schichten – es sind Einheimische wie Neuzugezogene. Café und Bibliothek, Kleiderkammer, Sozialsprechstunde und Volkshochschulkurse sprechen ganz unterschiedliche Interessen an. Und auch die breite Vernetzung mit Einzelhandel, Sportvereinen, dem Bürgerbüro hält den Laden offen – genauso wie die vielen Engagierten, die gern einbringen, was sie können und weitergeben wollen. Als die Leiterin zum 25-jährigen Bestehen aus den Annalen des Ladens erzählte, wurde ein weiteres Geheimnis klar: Das Team war immer nah dran an den jeweiligen Bedarfen und Bedürfnissen – von den Mutter-Kind-Gruppen der 80er-Jahre über die Schulkindmittagsbetreuung in den 90er-Jahren bis zum Pflegeverein und schließlich zum Treffpunkt von Geflüchteten und Engagierten. Sie alle treffen sich zum Café, tauschen sich aus und entwickeln neue Ideen und Projekte.

Das Land Schleswig-Holstein hat solche Erfahrungen mit dem Konzept der Markttreffs aufgenommen.¹⁹ Es fußt auf den vielen genossenschaftlichen Dorfläden, die in den letzten 20 Jahren entstanden sind. Nun gibt es eine Chipkarte, die den Mitgliedern rund um die Uhr Zutritt verschafft – und viele Leitungen, die im Laden einen Treffpunkt, ein Bistro eröffnet haben. An manchen Orten findet sich gleich nebenan eine Arzt- oder ein Fußpflegepraxis. Dorfladen plus Dienstleistung plus offener Treff ist das äußerst erfolgreiche Prinzip. Anderswo sind ländliche Co-Working-Spaces entstanden,

¹⁹ <https://de.wikipedia.org/wiki/MarktTreff> (Stand: 26.6.2023).

immer häufiger mit Kinderbetreuung, die die notwendige Vereinbarkeit ermöglichen und auch entfernt vom Büro in der Stadt ein Miteinander gestalten, das im Homeoffice fehlt. Solche Projekte leben von Verbundenheit in einer verwundbaren Gesellschaft – und schaffen gerade so Innovation.

So entstehen neue Treffpunkte, neue Marktplätze vor Ort. Aber auch die traditionellen Marktplätze und die Kirchplätze werden neu entdeckt: als offene Räume der Begegnung mit einem Flohmarkt, einer Telefonzelle zum Buchtausch, einem Café-Kiosk. Auch die Kirchenbank, die Ehrenamtliche auf den Marktplatz stellen, ist so ein Platz der Begegnung, ein Anker der Erinnerung an das Miteinander, das über die Familie hinausgeht. Und in einem Dorf in der Eifel hat eine Künstlerin die „Bänk for better Understanding“ gebaut – eine Bank, die durch das Dorf wandert und zum Gespräch einlädt.

Schon 1998 benannte die Diakoniedenschrift der EKD zum 150. Jubiläum der Inneren Mission vier Perspektiven für die Zukunft: Es geht darum, die Distanz zwischen Kirchengemeinden und Diakonischen Diensten zu überbrücken, die Kontakte zu zivilgesellschaftlichen Initiativen zu verbessern, die Bedürfnisse von Betroffenen besser wahrzunehmen und schließlich die Vernetzung mit außerkirchlichen Trägern im Gemeinwesen zu suchen.²⁰ Dazu gehört eine Sensibilität für die Stärken und Aktivitäten anderer Organisationen und eine Haltung, die offen, lernbereit und sich des eigenen Profils bewusst ist. Mit seinem Konzept vom dritten Sozialraum der 2022 verstorbene Gütersloher Psychiater Klaus Dörner viele Jahre lang für eine neue Wertschätzung der Kirchengemeinden und für die Wiedervereinigung von diakonischer Professionalität und kirchengemeindlichem Bürgerengagement geworben.²¹ Kirchengemeinden, das ist die Hoffnung, könnten Caring Communities werden oder jedenfalls zum Entstehen von Caring Communities beitragen.²²

Das Fenster zum Himmel

Renate Kersten, Pfarrerin im Pfarrsprengel Berlin-Malchow, schreibt 2018 in einer Studienarbeit über die Berliner Hochhaussiedlungen wie Marzahn-Hellersdorf, das soziale Engagement von Gruppen und Gemeinden generiere zwar keinen Gemeindegrowth, es helfe „Kerngemeinden aber in dreifacher Weise: Erstens verwirklichen sie hier, was ihren Grundüberzeugungen entspricht. Die spürbare Übereinstimmung

²⁰ Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Herz und Mund und Tat und Leben, Hannover/Frankfurt a. M. 1998, 112.

²¹ Vgl. Klaus Dörner, Leben und sterben, wo ich hingehöre. Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem. Neumünster 2007.

²² Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Im Alter neu werden können. Evangelische Perspektiven für Individuum, Gesellschaft und Kirche. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD, Gütersloh 2010, 124.

von Glauben und Handeln ist Bestätigung und Motivation zugleich. Zweitens bindet soziale Arbeit Menschen ein, die sich ehrenamtlich engagieren wollen. Manche Gemeindeglieder finden auf diese Weise einen Platz unter den Aktiven in ihrer Gemeinde. Drittens hilft das soziale Engagement den Kerngemeinden, Teile der sozialen Realität in ihrer Umgebung besser in den Blick bekommen und mit Menschen in ihrer Umgebung in Kontakt zu kommen.“

Der Auftrag der „Kommunikation des Evangeliums“²³ beobachtet sie, werde in den Gemeinden durchgehend als „auf Sendung gehen“ verstanden – als besäßen die Gemeinden das Evangelium. Dem gegenüber sei mit Mt 25,31ff festzuhalten, dass uns Christus oft unerwartet begegnet – auch in denen, die das Evangelium augenscheinlich nicht haben. Wenn der Habitus der Gemeinde nicht Zugänglichkeit signalisiere, sei mit kognitiver Verständlichkeit nichts gewonnen. „In Anlehnung an Clifford Geertz' Modell der ‚dichten Beschreibung‘²⁴ empfehle ich uns als Gemeinden intern und untereinander dichte Kommunikation. Geertz beschrieb, dass wir ohne gute Kenntnis eines ganzen Feldes einzelne Äußerungen nicht sachgemäß interpretieren können. Die Wahrnehmung des gesamten Feldes ist nicht nur für einen Ethnologen, der relevante Schlüsse ziehen möchte, unerlässlich, sondern ebenso für Gemeinden, die in ihrem jeweiligen Umfeld Zeuginnen Christi sein sollen und diesen Auftrag angenommen haben.“²⁵

Es lohnt sich, die eigene Gemeinde, den Raum und die Räume, einmal aus der Perspektive der Nachbarinnen und Nachbarn zu sehen und dabei ganz unterschiedliche Perspektiven einzunehmen. Eine New Yorker Journalistin hat ein ganzes Jahr lang jede Woche einen Stadtspaziergang mit einer fremden Person gemacht. Sie war unterwegs mit einer älteren Dame mit Rollator, mit einem Architekten und mit einem zweijährigen Kind. Sie hat einen Blinden begleitet und einen Arzt, der ihren Blick für die Entgegenkommenden schärfte. Es gehört nicht viel Fantasie dazu, sich vorzustellen, wie sie ihr Quartier neu entdeckt. Inzwischen gibt es Gemeindegruppen, die sich genauso auf den Weg gemacht haben, den Sozialraum zu erkunden, mit Fotos, Filmen und Interviews. Das Amt für Gemeindedienst der Ev.-luth. Kirche in Bayern hat als Unterstützung die „Fragetasche“ entwickelt, die dazu einlädt, nach den Interessen und der Arbeit anderer zu fragen und den Sozialraum als Gelegenheit für Beziehungen wahrzunehmen. Das kann ganz klein anfangen – mit einem Stadtspaziergang mit Neuzugezogenen oder mit Älteren. Mit einem „Mikroprojekt“: Zwei Fragen auf einem Bierdeckel, der in alle Häuser verteilt wird. „Was halten Sie für die größte Herausforderung im Stadtteil?“ „Wie kann Kirche dabei helfen, eine gute Lösung zu finden“?

²³ Der Begriff stammt von Ernst Lange. Näheres s. Michael Domsgen – Bernd Schröder (Hg), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der praktischen Theologie, Leipzig 2014.

²⁴ Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, darin der Aufsatz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, 7–43. Geertz nennt das „dicht“, im Original „thick“.

²⁵ Renate Kersten, Abschlussarbeit der Studienzeit vom 2.4.–30.6.2018.

„Wir handeln bedarfsorientiert“, sagt auch Peggy Mihan, die sich in Cottbus für die Haltestelle der Herrnhuter Brüdergemeinde engagiert hat. Wo sie arbeitet, geht es ihr immer darum, den Blick von unten einzuüben, an der Seite der Nachbar*innen mit ihren Verletzungen und Lebensbrüchen. Erst einmal nur da sein und versuchen, herauszufinden, was nötig sein könnte.

Renate Kersten kommt zu dem Schluss: „Christ*innen verbürgen sich dafür, dass es einen Zugang zu Gott gibt, und dass er allen offensteht. Sich verbürgen, bezeugen – das weist uns einen Platz an der Seite Christi und an der Seite der Menschen, die uns anvertraut sind, zu. Wir gehen mit, wie Christus mit uns geht. Wir lernen, nicht zu wissen, wo uns Christus begegnet, aber darauf zu vertrauen, dass er uns begegnen wird. Wir lernen es, das Evangelium nicht zu ‚haben‘, sondern mit und in anderen zu entdecken. Der Weg nach Emmaus hilft, zu begreifen, dass nicht die, die sich einmal zum Glauben bekannt haben, wissen, wo Christus zu finden ist. Die Haltung, Christ*innen hätten das Evangelium und die anderen hätten es nicht, überfordert die einen und unterschätzt die Mobilität Gottes, als Geist zu wehen, wo Gott will, in Christus zu begegnen, wann und wo Gott will.“²⁶ Das klingt wie ein Feedback auf die französische Mystikerin Madeleine Delbrêl, die in den 1950er-Jahren mit einer Wohngemeinschaft in den sozialistischen Pariser Vorstädten lebte. „Christen, die nur unter sich leben, haben keine Ahnung, wie das Christentum auf Menschen wirkt, die nicht glauben; das lässt sie einander fremd werden“, meint sie.²⁷ „Deshalb scheint es vor allem notwendig zu sein, die Christen – oder zumindest einen Teil davon – dahin zu bringen, dass sie geschwisterlich mit den Nichtchristen leben.“

Wo wir uns selbst und unsere Gemeinschaft für das Fremde offen halten, wo Gemeinden ihre Türen für andere öffnen und sich mit Neugier ins Unbekannte aufmachen, da werden Grenzen überwunden. Weder Milieu noch Herkunft oder Kirchenmitgliedschaft entscheiden dann über den Zugang zum Glauben; entscheidend ist lediglich diese Offenheit und die Bereitschaft, dem Gesuchten Raum zu geben. Wo Menschen so über ihre Verletzlichkeit sprechen, da entsteht in Selbst- und Nächstenliebe Gottesnähe. Gemeinschaft mit dem Nächsten – ob Christ*in oder nicht – Gemeinschaft untereinander, Gemeinschaft mit Gott: Die alte Regel der Gemeinschaftsdiakonie wird auch im Quartier erfahrbar.

²⁶ Ebd. 66.

²⁷ Madeleine Delbrêl, *Deine Augen in unseren Augen. Die Mystik der Leute von der Straße. Ein Lesebuch*, hg. v. Annette Schleinzer, Oberpfaffenhofen 2015.

Cornelia Coenen-Marx

Pastorin, Autorin, Coach

Geschäftsführerin der Agentur „Seele und Sorge“ – Impulse, Workshops, Beratung

www.seele-und-sorge.de

[coenen-marx\(at\)seele-und-sorge\(dot\)de](mailto:coenen-marx(at)seele-und-sorge(dot)de)

Nähe in der Psychotherapie

Abstract

Die Qualität der Beziehung zwischen den jeweils agierenden Menschen ist einer der wesentlichen Wirkfaktoren in der therapeutischen Arbeit mit Patientinnen und Patienten, aber auch in jeder beratenden Interaktion in psychosozialen Begegnungen. Entscheidend dafür ist ein Maß an Nähe, das gegeben und ausgehalten werden kann. Auch wenn im Titel des Beitrags explizit der Begriff Psychotherapie verwendet wird, bezieht er alle helfenden psychosozialen Handlungsfelder mit ein. Versucht wird, ein möglichst facettenreiches Kaleidoskop von Psychotherapie und Nähe in Begrifflichkeit und Historie abzubilden.

One of the essential factors in therapeutic work with patients, but also in every counseling interaction in psychosocial encounters, is the quality of the relationship between the acting people involved. Crucial for this is a degree of closeness that can be given and endured. Even though the title of this article explicitly uses the term psychotherapy, it includes all helping psychosocial fields of action. The attempt is made to depict a kaleidoscope of psychotherapy and closeness as multifaceted as possible in terms of terminology and history.

Macbeth: „Kannst nichts ersinnen für ein krank Gemüt?

Tief wurzelnd Leid aus dem Gedächtnis reuten?

Die Qualen löschen, die ins Hirn geschrieben

und mit Vergessens süßem Gegengift

die Brust entled'gen jener gift'gen Last,

die schwer das Herz bedrückt?“

Arzt: „Hier muss der Kranke selbst das Mittel finden.“

William Shakespeare, Macbeth, 5. Akt, 3. Szene¹

1. Grundsätzliches zur titelgebenden Begrifflichkeit

Ein Blick in die Geschichte der Psychiatrie und Psychotherapie zeigt, dass psychische Störungen in all ihrer Vielfalt, abhängig von Kulturen und Epochen, sehr dezidiert beschrieben worden sind. So finden sich bereits in der antiken Medizin Schilderungen von Depressionen und Wahn. Schamanismus, Mystizismus und Religion waren eng miteinander verknüpft. Als Behandlungsmethoden galten vor allem die Durchführungen von Ritualen, aber auch der Einsatz psychotroper Phytopharmaka. Mit den von

¹ Aus dem Englischen übertragen von Dorothea Tieck.

Sigmund Freud (1856–1939) im Zusammenhang mit seinen Hysterie-Studien ausgearbeiteten Methoden der Psychoanalyse war im ausgehenden 19. Jahrhundert ein sich allmählich in der Praxis durchsetzendes psychotherapeutisches Konzept entstanden.²

Heute bedeutet Psychotherapie im engeren Sinne die Behandlung seelischer Störungen von Krankheitswert. Dazu zählen Depressionen, Angst- und Essstörungen, Sucht- und Zwangserkrankungen. Die für die Kassenzulassung unumgängliche Approbation erlangen in der Regel psychologische und ärztliche Psychotherapeut*innen. Eine Ausnahme bilden Kinder- und Jugendpsychotherapeut*innen, die vielfach ein Studium der Sozialpädagogik aufweisen.

Vier Richtlinienverfahren sind derzeit in Deutschland von den Krankenkassen anerkannt:

- Verhaltenstherapie (VT) und Kognitive Verhaltenstherapie (KVT)
- Analytische Psychotherapie und Psychoanalyse
- Tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie
- Systemische Psychotherapie (seit 2020)

Weniger inhaltlich als vielmehr berufspolitisch begründet erscheint der Ausschluss humanistischer Psychotherapieverfahren aus dem Richtlinienkatalog. Dazu zählen:

- Klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie
- Gestalttherapie
- Körperpsychotherapie
- Emotionsfokussierte Therapie
- Transaktionsanalyse
- Existenzanalyse und Logotherapie
- Psychodrama
- Integrative Therapie

Cave! Um als Autor, der als wesentliches Wirkprinzip therapeutischen Handelns die Beziehung zwischen den interagierenden Personen sieht, keinerlei inhaltlichen Einschränkungen zu unterliegen, wird der Begriff Psychotherapie in diesem Beitrag sehr weit gefasst. Gemeint sind alle helfenden Beziehungen, in denen Menschen allein dadurch in eine asymmetrische Beziehung geraten, dass sie der Hilfe bedürfen. Unabhängig davon, ob es sich dabei um eine Therapie handelt, der definitionsgemäß immer eine Diagnose vorauszugehen hat, oder um supportive Begleitung in einer als krisenhaft erlebten Lebenssituation. Als Psychoonkologe hat man es zum Beispiel zumeist mit (u. U. extrem heftigen) Normalreaktionen auf eine unnormale Situation, die

² Sehr informativ dazu ist: Wolfgang Schmidbauer, Die Geschichte der Psychotherapie. Von der Magie zur Wissenschaft, München 2012.

Konfrontation mit einer potenziell lebensbedrohlichen Erkrankung zu tun. Somit ist Psychoonkologie, heute eine unabdingbare Säule zeitgemäßer Krebstherapie, definitiv nicht gleichzusetzen mit Psychotherapie, wenngleich sie sich auch psychotherapeutischer Methoden bedient.

Der Begriff *Nähe* im Kontext von Psychotherapie im engeren Sinne, aber auch bezogen auf jede wie auch immer begründete helfende Beziehung umfasst zuallererst räumliche, emotionale, soziale und körperliche Aspekte. In analogen Vorzeiten bedurfte es keiner Spezifizierung räumlicher Dimensionen, im digitalen Zeitalter gilt diese Aussage nicht mehr, wie sich im Folgenden noch zeigen wird.

Ontogenetisch dürfte der Ursprung des menschlichen Bedürfnisses nach Nähe in der Mutter-Kind- oder Kind-Mutter-Einheit liegen. Ein in sich geschlossenes System, das sich in Dualität ausdrückt und weiterentwickelt. Seit Beginn der Zellteilung macht das werdende Wesen die Erfahrung, mit jemandem unmittelbar verschmolzen zu sein. Und daraus resultiert dann postnatal ein weiterhin großes Bedürfnis nach Nähe, mit dem umzugehen es dann zu lernen gilt. Oder aber Erfahrungen machen zu müssen, die es Menschen schwermachen, Nähe anzunehmen, weil sie in ihrem Bedürfnis danach missbraucht worden sind.

Wesentliche Erkenntnisse zu philosophischen Grundfragen menschlichen Miteinanders und Mitmenschlichkeit in komplexen Systemen sowie der allumfassenden Frage nach dem Menschen „an sich“ verdanken wir dem Religions- und Sozialphilosophen Martin Buber (1878–1965). Der Hauptaspekt seines Schaffens basiert auf dem Gedanken, dass der Mensch auf ein „Du“ ausgerichtet sei. Erst dadurch könne er zu sich selbst, zum „Ich“ finden.³

Mit diesem Gedanken, der versucht, den Menschen in seiner kompletten Lebenswirklichkeit zu sehen, seiner Beziehung zur Natur, zu den Mitmenschen und den geistigen Phänomenen, unterscheidet er sich von anderen Philosophen des Humanismus, Idealismus und der Fundamentalontologie wie Hegel, Marx, Feuerbach oder Heidegger.

Begrifflich untrennbar von der Nähe ist die *Distanz*. Beide bilden ein Begriffspaar, das metaphorisch alle bereits erwähnten Dimensionen (räumliche, emotionale, soziale und körperliche) umfasst. Unzählig sind die Begriffe und Formulierungen in unserer Sprache, um Nähe und Distanz auszubalancieren: „Auf die Pelle rücken“; „Sie sind aber distanzlos“; „Zwischen uns passt kein Blatt“. Entscheidend sind allerdings nicht die Nähe und Distanz an sich, sondern ein als „richtig“ empfundenen Maß in subjektiver und intersubjektiver Empfindung und nicht als objektiv berechenbare Kategorien. Die Corona-Pandemie hat allerdings mit klar vorgegebenen Abstandsregeln etwas einschneidend Gegenteiliges bewirkt. Allzumal in räumlicher als auch in körperlicher Hinsicht. Zwischenmenschliche Beziehungen wurden schlagartig zu einem etwaig tödlich

³ Martin Buber, *Ich und Du*, Stuttgart 2021; ders., *Urdistanz und Beziehung*, Werkausgabe 4, Schriften über das dialogische Prinzip, Gütersloh 2019.

wirkenden Gefährdungspotenzial für die eigene und die Gesundheit anderer Menschen. Akzidentell übrigens entstanden diese Zeilen am 21. Januar, dem „Weltknud-deltag“, der die Bedeutung körperlicher Berührungen für das seelische Wohlbefinden zu propagieren zum Ziel hat. Zweifelsfrei sind Begrüßungsrituale wichtige Bestandteile sozialer Beziehungen. Berührungen sind für das körperliche und seelische Gleichgewicht von großer Bedeutung, da sie die Ausschüttung von Oxytocin, auch als Bindungshormon bekannt, fördern. Je nach Kulturzugehörigkeit und individueller Sozialisation gibt es da unterschiedliche Toleranzen und Grenzen.

Zunehmend zeigt sich im klinischen Alltag, insbesondere auf der Palliativstation, die meinen Alltag bestimmt, ein wiedererwachendes Bedürfnis nach einem Händedruck zur Begrüßung und zum Abschied. Männer, aber auch Frauen sind dabei zumeist um sehr viel Festigkeit des Drucks bemüht. Oft als Signal für den Willen zu leben. Und selbst in Zeiten größter Verunsicherung und Angst, sich mit Corona zu infizieren, gab es die Frage „Darf ich Sie einmal in den Arm nehmen?“ als Ausdruck dessen, dass das Bedürfnis nach körperlicher Nähe die Infektionsangst überstieg. Ein Hämatonkologe in einer Nordrhein-Westfälischen Großstadt begrüßt Patientinnen, die er lange schon kennt und durch belastende Chemotherapien führt, im gegenseitigen Einverständnis oft mit einer Umarmung, die durchaus vertrauensfestigende Effekte zeigen.

Vielfach ist von einer notwendigen „professionellen Distanz“ die Rede. Dem ist zu entgegen, dass zumeist „professionelle Nähe“ erforderlich ist – als wichtiges Agens für den Aufbau einer stabilen Beziehungsebene.

Nähe bedeutet allerdings nicht, sich nicht begrenzen zu können. Sie dient im Rahmen einer Therapie dem Aufbau einer zwischenmenschlichen Beziehung und als Modell dafür, was Menschsein und menschliche Beziehung bedeuten können. So kann auf der Seite von Patient*innen das Gefühl entstehen, gemocht zu werden. Und damit sind neue Erfahrungen und Entwicklungen möglich, gerade bei Menschen, deren Therapieintention aus dem Gefühl heraus entstanden ist, nicht gemocht zu werden.

2. Und immer wieder Watzlawick

Von entscheidender Bedeutung kann dann die Erfahrung sein, sich emotional angenommen zu fühlen und damit eine Basis für weitere therapeutische Arbeit zu haben. Und diese Basis bildet dann die Beziehung. Unabhängig von Therapieform und Methodik.

Da jede Therapie einen kommunikativen Prozess darstellt, gelten übergreifend kommunikationstheoretische Grundsätze wie die fünf Axiome⁴ von Paul Watzlawick⁵:

⁴ Grundannahmen, die keines Beweises bedürfen.

⁵ Paul Watzlawick – Janet H. Beavin – Don D. Jackson, *Menschliche Kommunikation: Formen. Störungen*, Bern ¹³2017.

1. Man kann nicht nicht kommunizieren.
2. Jede Kommunikation hat einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt.
3. Kommunikation ist immer Ursache und Wirkung.
4. Menschliche Kommunikation bedient sich analoger und digitaler Modalitäten.
5. Kommunikation ist symmetrisch oder komplementär.

Von großer Bedeutung ist das erste Axiom, da es zeigt, dass jede Art von Kommunikation (verbal, nonverbal oder über Symbole) Verhalten darstellt. Und da man sich nicht nicht verhalten kann, kann man auch nicht nicht kommunizieren.

Für den Kontext dieses Beitrags ist zudem das fünfte Axiom von zentraler Bedeutung, da eine therapeutische Beziehung per definitionem nicht auf Gleichheit, sondern Unterschiedlichkeit beruht. Und diese Unterschiedlichkeit birgt die Gefahr des Missbrauchs von Abhängigkeiten. Patient*innen der Psychotherapie sind besonders schutzbedürftig. „Die Beziehung zwischen Patient und Psychotherapeut ist durch eine besondere emotionale Intensität und Offenheit gekennzeichnet. Der Erfolg einer Psychotherapie hängt entscheidend vom Vertrauen in diese Beziehung ab [...] Gerade deshalb ist auch ein besonders klarer und strikter Patientenschutz notwendig. Der Patient muss sich sicher sein können, dass der Psychotherapeut die Beziehung nicht zur Befriedigung eigener Interessen und Bedürfnisse missbraucht [...] Die Psychotherapeutenkammern sind vom Gesetzgeber damit beauftragt, die Einhaltung der beruflichen Pflichten zu kontrollieren, die die Kammern in ihren Berufsordnungen festlegen. Die Berufsordnungen definieren verbindliche Regeln und äußern sich im Unterschied zu den ärztlichen Berufsordnungen auch zum so genannten Abstinenzgebot.“⁶

3. Von Abstinenz und Psychoanalyse

Auf besonders strenge Einhaltung der Abstinenzregel wird in der klassischen Analyse Wert gelegt – in Berufung auf Sigmund Freuds Prämisse aus dem Jahre 1915: „Die Kur muss in Abstinenz durchgeführt werden.“ Freud hatte diese Forderung aufgrund seiner Erfahrungen mit hysterischen Patientinnen gestellt, vor deren „Verliebtheit“ der (natürlich männliche) Analytiker sich schützen müsse. Diese Männerfantasien, verknüpft mit einem bestimmten historischen und kulturellen Kontext, bewirkten im Folgenden eine abstrakte Regel, die den Analytiker generell auf Neutralität und Absti-

⁶ Rainer Richter, Besonders schutzbedürftig – Patientenrechte in der Psychotherapie, Bundespsychotherapeutenkammer (BPTK), <https://www.bptk.de/besonders-schutzbeduerftig-patientenrechte-in-der-psychotherapie/> (Stand: 11.12.2022).

nenz mit seinen Patient*innen verpflichtete. „Erst Ferenczis⁷ und Balints⁸ technische Experimente bei präödipl gestörten Patienten zeigten, dass eine total abstinente Haltung im Sinne des Heilungsprozesses kontraproduktiv sein kann. Cremerius plädiert für eine Revision der Abstinenzregel im Sinne ihrer operationalen Anwendung – der Analytiker soll nicht Regeln einhalten, sondern Funktionen in einem Prozeß ausüben.“⁹

Einer der einflussreichsten, differenziertesten, sicher auch unkonventionellsten und publizistisch breitgefächertsten deutschen Psychoanalytiker und Supervisoren ist Wolfgang Schmidbauer. Von Anbeginn seiner Tätigkeit, zunächst als Autor und Redakteur, dann als Therapeut in eigener Praxis, reflektierte er nicht nur die psychotherapeutische Arbeit, sondern die aller helfenden Berufsgruppen. Nicht nur mir war er mit diesem Ansatz seit 1977 ein Vorbild mit seinem Standardwerk „Hilflose Helfer“, das bis heute in mehr als 20 Auflagen erschienen ist. Ihm verdanken wir, gemeinsam mit Ilka Quindeau, Professorin für Klinische Psychologie und Psychoanalyse an der Frankfurt University of Applied Sciences und in eigener Praxis tätig, ein Buch, das wesentliche Erkenntnisse zu unserem Thema vermittelt. „[...] Jedenfalls fällt man ja auch nicht als Analytiker vom Himmel, sondern man hat seine Geschichte und seine Sozialisation, und die tragen natürlich zum eigenen Sozialverhalten bei. Je nachdem, wie wir als Individuen sind, gehen wir auch erstmal mit den Patientinnen und Patienten um. Es gibt keine spezielle analytische Kleidung und keinen speziellen analytischen Habitus, sondern jeder hat seinen Habitus, den er mitbringt. Das zu betonen finde ich letztlich gerade auch in Supervisionen wichtig. Das Angebot, das Analytiker ihren Patienten machen, sollte möglichst viel von ihrer Persönlichkeit behalten. Ein Beispiel von mir dafür ist ein Kinderarzt, der parallel die analytische Ausbildung absolvierte. Der hatte eine Analysepatientin, die ihn bereits aus seiner Kinderarztpraxis kannte und mit großem Befremden darauf reagierte, wie anders er sich in seiner analytischen Rolle verhielt. Jetzt trat er überhaupt nicht mehr als der freundliche Kinderarzt auf, der auch mal einen Scherz machte, der auch mal fragte, wie es denn zu Hause ginge, und sich dabei völlig ‚natürlich‘ verhielt. Sie war jetzt seine Analysandin, und der behandelte sie mit dem, was er als ‚abstinente‘ meinte gelernt zu haben. Er erklärte ihr das damit, dass sie jetzt seine Analysandin und er ihr Analytiker sei. Er war nun völlig zurückhaltend und ging überhaupt nicht mehr auf sie zu. Die Reaktion der Patientin beschrieb er mir als

⁷ Micael Balint (geb. 1886 in Budapest, gest. 1970 in London) ist der Begründer ärztlicher Fallbesprechungsgruppen, die heute noch als „Balint-Gruppen“ von großer Bedeutung sind. Er gilt als wesentlicher Wegbereiter der Psychosomatik.

⁸ Sándor Ferenczi (geb. 1873 in Miskolc, Österreich-Ungarn, gest. 1933 in Budapest) war Schüler von Sigmund Freud und Lehrer von Michael Balint. Noch heute zählt sein Werk zu den wichtigsten und kreativsten der Psychoanalyse.

⁹ Johannes Cremerius, Die psychoanalytische Abstinenzregel. Vom regelhaften zu operationalen Gebrauch, in: PSYCHE. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen, September, 38 (1984) 9, 769–800, hier 769.

Widerstand. Das war jedoch kein Widerstand, sondern ein berechtigtes Befremden. Es wurde ein etwas mühsamer Prozess, ihn dazu zu bringen, dass er nicht denken solle, er müsse jetzt seine bisherige, bewährte Kinderarztrolle – er war als Kinderarzt sehr beliebt – ablegen und sich als Analytiker sozusagen wie Münchhausen selbst aus dem Sumpf seiner früheren Rolle ziehen. Sobald er zu seinem normalen Sozialverhalten zurückfand, verschwanden auch die angeblichen Widerstände. Das ist ein etwas kras- ses Beispiel, aber ich denke, natürlich sind Männer und Frauen unterschiedlich in ih- ren Näheangeboten.“¹⁰

Als „Urwunsch“, als zentralen Wunsch des Menschen, hat Michael Balint das Bestre- ben, geliebt zu werden, bezeichnet. Die Liebe, so Ilka Quindeau, sei daher von zentra- ler Bedeutung für die Psychotherapie. Erst durch sie, die haltende, strukturgebende Liebe, sei Veränderung möglich. Das Gefühl, angenommen zu werden, lasse sich nicht über Techniken erzeugen. Es müsse sich einstellen. Bereits Freud habe von „Heilung durch Liebe“ gesprochen.¹¹

Nun ist das deutsche Wort „Liebe“ zumindest in dreifacher Bedeutung zu sehen. Im Lateinischen wird differenziert in Amor, Caritas und Amicitia – in begehrende Liebe, sorgende Liebe und Freundschaftsliebe. In der Therapie bzw. in einer asymmetrisch- helfenden Beziehung sind Amor allemal nicht und Amicitia nur sehr bedingt zugelas- sen.

Über die Frage, ob Menschen in helfenden Berufen ein besonderes Bedürfnis danach haben, geliebt zu werden, lässt sich sicher kontrovers diskutieren. „Mir geht es so schlecht, darf ich dir helfen“, ist immer noch eine der pointiertesten Definitionen des Helfersyndroms.

Und im Hinblick auf die Interdependenz von Klient*innen und Therapeut*innen ist mir in unauslöschlicher Erinnerung die Äußerung eines nach § 64 StGB zu einer Suchtthe- rapie verurteilten Straftäters, der sagte: „Ich brauche die Typen (Therapeuten) nicht. Die brauchen mich doch!“

4. Übertragung – Gegenübertragung und intimitätsnahe Berufe

Von elementarer Bedeutung in diesem Kontext sind zwei Begriffe, die dem Vokabular der Psychoanalyse entstammen, deren Hintergrund letztlich aber jede zwischen- menschliche Begegnung prägen.

Übertragung bezeichnet einen unbewussten psychischen Vorgang (in der Therapie), der darin besteht, dass Patient*innen normaler- und nachvollziehbarerweise eine emotionale Reaktion gegenüber Therapeut*innen entwickeln, die in einer Identifika-

¹⁰ Wolfgang Schmidbauer – Ilka Quindeau, Der Wunsch nach Nähe – Liebe und Begehren in der Psy- chotherapie, Göttingen 2017, 44f.

¹¹ Schmidbauer – Quidneau, Wunsch (s. Anm. 10) 12.

tion mit früheren emotionalen Kontakten besteht. Klassischerweise kann das ein Elternteil oder eine ehemals geliebte oder auch als unangenehm in Erinnerung gebliebene Person sein. Diese „Übertragung“ kann positiv oder negativ sein und wird auch als jeweils solche bezeichnet. Nicht selten sind die Haltungen auch ambivalent, changierend zwischen positiven und negativen Gefühlen, wie sie auch Kinder gegenüber ihren Eltern erleben. Die therapeutische Integration der Übertragung stellt durch ihr hohes Kränkungspotenzial für Patient*innen große Anforderungen an Analytikerinnen und Analytiker.

Obwohl die Rolle von Therapeut*innen ein hohes Maß an affektiver Neutralität und emotionaler Unvoreingenommenheit erfordert, sind auch diese nur Menschen und keine programmierten und kalibrierten Analysator*innen. Daraus resultiert dann das Phänomen der *Gegenübertragung*, die darin besteht, bei den Patient*innen eine Ähnlichkeit mit Menschen zu sehen, die im eigenen (Er-)Leben positive oder negative Spuren hinterlassen haben. Dies in Mikrosekunden zu reflektieren ist eine der wichtigsten und schwierigsten Herausforderungen. Sehr oft – zumal außerhalb explizit psychotherapeutischer Beziehungen – bleiben die Gegenübertragungen unreflektiert und führen dazu, dass Patient*innen und Angehörige als „schwierig“ erlebt werden. Als Psychoonkologe, der sich mit dieser Thematik seit Jahrzehnten beschäftigt, werde ich im Alltag über alle „helfenden“ Berufsgruppen hinweg mit diesem Phänomen konfrontiert. Oft entbehrt es nicht einer gewissen Tragik zu erleben, wie mit einer vorhersehbaren Treffsicherheit selbst erfahrene Pflegefachkräfte und auch Ärztinnen und Ärzte Patient*innen, die ihnen durch Sympathie oder Alter nahestehen, besondere Zuwendung geben und andere, die durch unreflektierte Gegenübertragungen bei ihnen Ablehnung, Aggressionen oder Ängste hervorrufen, und demzufolge ausschließlich professionell versorgt werden. Beeinflussbar wäre dieses Verhalten durch ausreichende Supervisionsangebote und entsprechende Supervisionsbereitschaft, an denen es mangelt.

Ein langjähriger Freund und beruflicher Weggefährte formulierte im Gespräch über Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomene Erfahrungen aus der Traumatherapie: „Bei attraktiven traumatisierten Damen mit entsprechender erotischer Ausstrahlung auf einen Therapeuten, gilt es in der Beziehungsgestaltung besonders darauf zu achten, nicht auf entsprechende Trigger zu reagieren und werbendes Verhalten zu zeigen. Vielmehr gilt es, sich der Attraktivität seines Gegenübers bewusst zu werden, sie vielleicht sogar genießen zu können und Freude über das ihm entgegengebrachte Vertrauen zu empfinden. Insgesamt also geht es darum, Distanz wahren zu können und Nähe zu gestalten, die nicht übergriffig ist. Fast jeder, der intensive zwischenmenschliche Beziehung gestaltet, ob therapeutisch oder in der Intimität von Bekanntschaft und Freundschaft, kennt diese Übertragungsphänomene mit dem Erotischen. Jeder, der ehrlich mit sich selber ist, hat Regungen, freudige, erotische, die es schnell zu reflektieren gilt, um nicht in die selbst gestellte Gegenübertragungsfalle zu laufen. Dieser Gefahr muss man sich bewusst sein. Das fällt umso leichter, je besser

man mit sich selbst im Reinen ist. Und je mehr Erfahrung – nicht Routine – man im Umgang mit Menschen hat. Weil das Nuancierte, das Balancierte des emotionalen Austauschs immer feiner wird – wie auch die Sensoren.“¹²

Eine unterhaltsam literarische Schilderung von Übertragungsliebe zeigt Paul Maar – Vater des „Sams“ und einer der wesentlichen deutschsprachigen Kinderbuchautoren – in seinem letzten, zum 85. Geburtstag erschienenen, Buch, das wahrhaft kein Kinderbuch ist.

„Aus ihren unzusammenhängenden Reden bekomme ich heraus, dass sie am Psychotherapeutischen Institut arbeitet und davor, wie alle Angestellten, eine Psychoanalyse machen musste. Im Laufe der anderthalbjährigen Analyse hatte sich dann der Psychoanalytiker in sie verliebt und mit ihr ein Verhältnis begonnen. ‚Er hat festgestellt, dass ich an einem Vaterkomplex leide‘, erzählte sie. ‚Ich suche Männer als Vaterersatz. Deswegen hat es auch gleich mit ihm funktioniert. Seine älteste Tochter ist so alt wie ich.‘ Vor einiger Zeit hat er die Beziehung beendet. ‚Es ist zu riskant für ihn. Er könnte seine Stellung verlieren, hat er gesagt und Schluss gemacht. Einfach so. Ohne Vorwarnung. ‚ In ihrer Verzweiflung über diesen Schritt habe sie überstürzt geheiratet. ‚Mein Mann ist zwanzig Jahre älter als ich‘, erzählte sie.“¹³

Noch in den Siebzigerjahren des vorigen Jahrhunderts war es nicht unüblich, dass sexuelle Beziehungen zwischen Analytikern und Patientinnen – also Begegnungen von nächster Nähe – denkbar waren. Heute sind da die Regelungen sehr viel strenger. Dennoch zeigen sich natürlich diese Phänomene. Übertragungslieben mit eindeutig sexuellen Angeboten erleben Therapeuten zumeist mit sexuell missbrauchten Frauen. Da es mehr missbrauchte Frauen als missbrauchte Männer gibt – und Männer zumeist von Männern missbraucht werden, taucht die umgekehrte Variante in Psychotherapien nicht so häufig auf.¹⁴

Ein Zuviel an Nähe in beziehungs- bzw. intimitätsnahen Berufen führt Schmidbauer auf Unsicherheiten im Rollenverständnis zurück, die er in nachfolgender Typologie darstellt.¹⁵

¹² Dr. Michael Jehs, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie. Dem langjährigen Freund und beruflichen Weggefährten sei herzlich gedankt für diese persönliche Mitteilung und vielfache Impulse zum Thema.

¹³ Paul Maar, Ein Hund mit Flügeln. Erfundenes und Erlebtes, Frankfurt a. M. 2022, 44.

¹⁴ Schmidbauer – Quidneau, Wunsch (s. Anm. 10) 64.

¹⁵ Vgl. Wolfgang Schmidbauer, Helfen als Beruf: Die Ware Nächstenliebe. Reinbek 1992, 44f, in: Schmidbauer – Quidneau, Wunsch (s. Anm. 10) 54–56.

<p>Das Opfer des Berufs. Die Tatsache, dass der Beziehungshelfer in seiner Arbeit zahlreiche emotionale- und Kontaktbedürfnisse befriedigen kann, führt dazu, dass sein Privatleben buchstäblich vom Beruf aufgezehrt wird. In früheren, traditionellen Gesellschaften war der Verzicht auf emotionale Beziehungen außerhalb der helfenden Arbeit in eine festen Rahmen gefasst, der sich – in gesellschaftlich stark reduzierter Form – bis heute vor allem in klösterlichen Lebensgemeinschaften erhalten hat, deren Gelübde die völlige Hingabe an die vom Orden vorgegebene Aufgabe enthalten.</p>	<p>Der Spalter versucht in dogmatischer Weise zwischen dem intimitätsnahen Beruf und dem Privatleben zu trennen. Dadurch verarmt sein Privatleben an genau jenen Qualitäten, die er im Beruf ausübt.; er versucht es zu einem Bereich zu formen, in dem er nicht an den Beruf erinnert wird und sich deshalb auch von dessen Forderungen erholen kann.</p>
<p>Der Perfektionist geht mit seiner Rolle als Beziehungshelfer so um, dass er versucht, die hohen Ideale seiner beruflichen Arbeit auch in seinem Privatleben zu verwirklichen. Er kann sich nicht gegen die Forderung abgrenzen, dass ein Therapeut ein vollkommener Mensch sein muss.</p>	<p>Der Pirat zieht persönlichen Gewinn aus den emotionalen Beziehungen, die durch seine Arbeit als Therapeut zustandekommen. Ein Teil seiner Gewinne, z. B. Befriedigung durch die narzisstische Bestätigung und die Dankbarkeit des Klienten während einer erfolgreichen Behandlung, sind unproblematisch. Aber es gibt Befriedigungen, die den beruflichen Erfolg der privaten Lust opfern, und die selbst dann der professionellen Ethik widersprechen, wenn der Patient sie wünscht.</p>

Tab. 1 Gefährdeten Typologie intimitätsnaher Berufe

Zum „Opfer ihres Berufes“ können diejenigen werden, die durch die Intimitätsnähe ihrer Tätigkeiten keine Rezeptoren für die möglichen Verarmungen privater sozialer Beziehungen haben. „Perfektionisten“ laufen Gefahr, über keinerlei Freizeit zu verfügen, da zumeist auch die privaten Beziehungen dem Modell beruflicher Ideale entsprechen zu haben und damit oft zum Scheitern verurteilt sind. Als „Spalter“ können Therapeuten gesehen werden, die einen Migräneanfall ihrer Partnerin als übertriebenes Schwächeln abtun und Patientinnen mit dem Gefühl leichter Überforderung attestieren, für 14 Tage arbeitsunfähig zu sein. Am Abend ist er zu keinem Gespräch am Abendbrottisch mehr bereit, hat er sich doch den ganzen Tag auf belastete Menschen

konzentriert. Der „Pirat“ schließlich nutzt die Intimitätsnähe, um Beute zu machen. Dabei wäre ein sexueller Übergriff ein als solcher klar definierbarer Extremfall von Beute. Weit häufiger besteht die Beute der Piraterie jedoch in der Befriedigung narzisstischer Bedürfnisse.

5. Nähe als Therapeutikum?

Welch stabilisierende Effekte „Nähe“ erzielen kann, zeigt sich in folgender Kasuistik aus eigener Praxis:

Die Übungsstunde für Autogenes Training in einer onkologischen Rehabilitationsklinik auf Eiderstedt an der nordfriesischen Küste beginne ich wie immer mit einer entspannenden Musik. Die Gruppe trifft sich zum fünften Mal. Neun der zehn Teilnehmer*innen schließen bereits zu Beginn der Musik, auf ihren Entspannungssesseln liegend, die Augen. Die Musik klingt aus. Mein Part beginnt: „Ich habe die Augen geschlossen und bin ganz ruhig. Nichts kann mich stören. Die Gedanken kommen und gehen. Sie ziehen wie Wolken am Himmel. Sie stören mich nicht. Ich bin ganz ruhig und ich bin nur für mich da. Mein rechter Arm ist schwer ...“ Spürbare Ruhe breitet sich. Nur eine Teilnehmerin, die jüngste, 31 Jahre alt, hat immer noch die Augen geöffnet. Sie wirkt auf mich angespannt abwesend. Sie hat eine belastende Therapie mit allogener Stammzell-Transplantation hinter sich. Viel mehr als das und ihren Namen, Elke Abel¹⁶, weiß ich nicht von ihr. Nur noch, dass sie psychoonkologische Betreuung vehement abgelehnt hat. 25 Minuten später endet die Übung. Wieder mit Musik. Elke Abel hat die Augen geschlossen. Zum Abschluss stelle ich die obligate Befindlichkeitsabfrage: „Wie geht es Ihnen?“ Die Antworten erfolgen unterschiedlich ausführlich. Elke Abel ist die letzte in der Runde. „Guttt“, stößt sie fast trotzig klingend heraus. Verabschiedung. „Ach, Frau Abel, hätten Sie noch einen Augenblick Zeit?“ Sie schaut mich an – ihre Augäpfel rollen für Sekundenbruchteile nach oben – die Lippen formen Laute. „Entschuldigung, haben Sie etwas gesagt?“ „Ja, ich sagte, es hat funktioniert“, flüstert sie. „Was hat funktioniert?“ „Sie haben mich angesprochen.“ Ich lade Frau Abel ein, in mein Zimmer mitzukommen. Schweigend fahren wir im Aufzug vom ersten in den dritten Stock. Wir setzen uns einander gegenüber an einen kleinen Tisch. Bisher ist zwischen uns kein weiteres Wort gesprochen worden. Bevor ich eine Eröffnungsfrage stellen kann, fängt sie bitterlich an zu weinen, zittert am ganzen Leib. Tränen über Tränen fließen. „Darf ich Sie einmal am Arm berühren?“, frage ich. Ein stummes Nicken. Ich setze mich neben sie und lege meine linke Hand fest auf ihren rechten Unterarm. Das Schluchzen verstärkt sich, auch, wenngleich kaum möglich, der Tränenfluss. Dann plötzlich, nach ca. 20 Minuten und vielen durchnässten Papiertaschentüchern, geht ein Ruck durch ihren Körper. Sie sitzt kerzengrade, schaut mir fest

¹⁶ Name geändert.

in die Augen. „Dankeschön – jetzt geht es wieder!“ Ohne Scheu streckt Frau Abel mir ihre tränennasse Hand entgegen, drückt meine rechte Hand fest und lang. Grußlos lächelnd verlässt sie mein Zimmer. Am nächsten Tag begegnen wir uns wieder beim Autogenen Training. Sie wirkt entspannt, als sie sich hinsetzt, und schließt sofort ihre Augen. Die obligate Befindlichkeitsabfrage am Ende beantwortet sie als erste: „Dankeschön, sehr gut. Ich fühle mich geborgen.“

Aus meiner Sicht handelt es sich bei dieser Episode um eine helfende, überwiegend nonverbale Begegnung mit Effekten, die offenbar ausschließlich auf Nähe basieren. Ganz im Sinne des Wissenschaftsjournalisten Werner Bartens, der körperlicher Berührung, behutsamem Hautkontakt ohne auch nur ansatzweise Übergriffigkeit, eine Schlüsselfunktion für den Zugang zu verschlossenen Gefühlsdimensionen zuschreibt.¹⁷

6. Einblick ins Digitale – Ausblick ins Hier und Jetzt.

Verlassen wir an dieser Stelle die analoge Welt. Schließlich ist unsere Gegenwart bestimmt von einem dramatischen Übergang in ein zunehmend digitales Zeitalter. Und natürlich erfasst die digitale Revolution auch die Psychotherapie und die Psychosoziale Beratung. Stehen viele Psychotherapeut*innen einer digitalen Therapie zumindest zurückhaltend, eher skeptisch oder gar unumwunden ablehnend gegenüber, so wird in Gremien der Politik und Gesundheitsversorgung der Digitalisierungsprozess als wegweisend gesehen. Das Bundesgesundheitsministerium bezeichnet Digitalisierung und E-Health¹⁸-Implikationen als Schlüsseltechnologie des 21. Jahrhunderts.¹⁹ Die Diskussion in psychotherapeutischen Fachkreisen über Vor- und Nachteile der Digitalisierung ist vehement und wahrlich nicht ideologiefrei.²⁰ Eine differenzierte Betrachtung und Definition von Onlineberatung und Onlinetherapie findet sich bei Thomas Berger.²¹ Zweifelsfrei ergeben sich erhebliche Auswirkungen auf die Beziehung zwischen Therapeut*innen und Klient*innen. Sowohl die theoretischen als auch die methodischen Grundlagen von Therapie und Beratung werden sich verändern. Ein radikaler Paradigmenwechsel ist zu erwarten. Grundsätzliche Kategorien von Beziehung und Kommunikation werden neu definiert werden müssen. Etwa bei der Frage, ob uns ein

¹⁷ Werner Bartens, *Wie Berührung hilft*, München 2014, 43.

¹⁸ Electronic Health umfasst als Sammelbegriff den Einsatz digitaler Technologien im Gesundheitswesen.

¹⁹ Digitalisierung im Gesundheitswesen: Für die erfolgreiche Weiterentwicklung unserer Gesundheitsversorgung ist das Vorantreiben der Digitalisierung die zentrale Voraussetzung, <https://www.bundesgesundheitsministerium.de/themen/digitalisierung/digitalisierung-im-gesundheitswesen.html#c2849> (Stand: 3.2.2022).

²⁰ Jürgen Hardt, Psychoanalyse im Widerstreit mit der digitalen Welt, in: *Psyche* 73 (2019) 9/10, 826–851.

²¹ Thomas Berger, *Internetbasierte Interventionen bei psychischen Störungen, Fortschritte der Psychotherapie*, Band 57, Göttingen 2015.

medial vermitteltes „Du“ überhaupt berühren kann. „Berührt zu sein bei Facebook ist genauso, wie reich zu sein bei Monopoly“, zitiert Volker Beck einen unbekanntem Autor im Netz. Weiter fragt er, ob eine Berührung ohne Körperlichkeit, ohne Nähe überhaupt möglich sei oder „sich in der Moderne nur noch Gedanken, Informationen oder Algorithmen berühren“ würden oder ob wir uns aber in der digitalen Welt nicht viel zu schnell viel zu nahe kämen. In digitaler Geschwindigkeit stellten sich viele Fragen, deren Beantwortung wiederum noch viel mehr Fragen zur Folge hätten.²²

Eines allerdings sei gewiss: Psychosoziale Beratung und Psychotherapie dürfe niemals einer inhumanen Technik ausgeliefert werden. „Ganz im Gegenteil: Sie sind immer Berührung, immer Sinnlichkeit, immer mehr und manchmal weniger Nähe, immer Träume, immer Poesie, immer Spiritualität, immer Empathie zwischen Menschen. Die Digitalisierung hat sich immer diesem Grundsatz unterzuordnen.“²³

Betrachten wir „Nähe und Distanz“ als Metapher für „Hier und Jetzt“, können wir damit den Zeitpunkt trefflich markieren, den es gilt, in helfenden Begegnungen zu treffen, den Augenblick, die einzige reale Zeit, die unmittelbar erlebbar ist. Das Schlusswort dazu räume ich einem psychoonkologischen und psychotherapeutischen Fixstern ein, Irvin D. Yalom: „Das Hier und Jetzt ist die Hauptquelle der therapeutischen Wirkung, die Goldmine der Therapie, der beste Freund des Therapeuten (und damit des Patienten) [...] Das Hier und Jetzt bezeichnet die unmittelbaren Vorgänge in der Therapiestunde, das, was hier (in dieser Praxis, in dieser Beziehung, in dem Dazwischen – dem Raum zwischen mir und Ihnen) – und jetzt (genau in dieser Sitzung) geschieht. Es bietet einen im Wesentlichen ahistorischen Ansatz, der weniger Wert auf die Vergangenheit der Patienten oder auf Ereignisse in ihrem sonstigen Leben legt (deren Bedeutung aber nicht negiert).“²⁴

²² Volker Beck, Berührung und Distanz in der Psychotherapie, in: Thomas Schopperth – Christian Franzkoch – Anja Boin – Andreas Werner – Martina Prinz-Zais – Tanja C. Vollmer (Hg.) Psychoonkologie – Berührtsein zwischen Nähe und Distanz. dapo Jahrbuch 2019, Lengerich 2020, 45–74, hier 53.

²³ Beck, Berührung (s. Anm. 22) 69.

²⁴ Irvin D. Yalom, Der Panama-Hut oder Was einen guten Therapeuten ausmacht, München 2002, 61. *Alle Werke Yaloms sind unerschöpfliche Quellen der Inspiration für Menschen in helfenden Beziehungen. Für einen ersten Einblick empfiehlt sich: Denn alles ist vergänglich. Geschichten aus der Psychotherapie, München* ³2018.

Manfred Gaspar M. A.
Städtisches Krankenhaus Kiel, 2. Medizin, Psychoonkologie
Chemnitzstr. 33
D-24116 Kiel
+49 (0) 431 1697-5229
manfred.gaspar(at)krankenhaus-kiel(dot)de
gaspar-kiel(at)web(dot)de

Digitale Nähe – wie geht das?

Abstract

Die Antwort auf die Ausgangsfrage „Digitale Nähe – wie geht das?“ wird abgeleitet aus einem differenzierten Verständnis von Nähe als einer wesentlichen Dimension sozialer Beziehungen – analog wie digital. In einem phänomenal-deskriptiven, intuitiven Zugang werden wesentliche Aspekte von Nähe herausgearbeitet: räumlicher Abstand, Berührung, Aufmerksamkeit, Attribution von Motiven, Rollenbeziehungen und der schmale Grat hin zum Missbrauch. Die Rolle von Bedürfnissen wird ebenso nachvollziehbar wie der komplexe Abstimmungsprozess hinsichtlich der individuellen Nähe-Wünsche. Anregungen zum kreativen Umgang mit den digitalen Einschränkungen heben die Wichtigkeit von Gruppen-Leitungs-Kompetenz – Sensitivity – im Online-Format hervor.

The answer to the initial question "Digital nearness – how does it work?" is derived from a differentiated understanding of nearness as an essential dimension of social relationships – analog as well as digital. In a phenomenal-descriptive, intuitive approach, essential aspects of nearness are elaborated: spatial distance, touch, attention, attribution of motives, role relations and the fine line to abuse. The role of needs becomes just as comprehensible as the complex coordination process with regard to individual desires of nearness. Suggestions for dealing creatively with digital limitations highlight the importance of group leadership skills – sensitivity – in the online format.

Einleitung

Die gesellschaftliche Entwicklung – forciert nicht zuletzt durch Corona – führt dazu, dass immer mehr Kontakte nicht *face to face* sondern über ein digitales Medium stattfinden. Wie wirkt sich das auf die Möglichkeit aus, Nähe in Beziehungen zu erleben? Wie bedeutsam ist es für Menschen, Nähe zu erleben, und welche Rolle spielen Gruppen dabei? Welche Auswirkungen hat die Digitalität auf das Nähe-Erleben in Gruppen und welche Anregungen können die Gruppenverfahren – speziell die Gruppendynamik als Verfahren – geben, um darauf kreativ und produktiv zu reagieren?

Diesen Fragen möchte ich in drei Schritten nachgehen:

1. Das Phänomen Nähe untersuchen – im dyadischen wie im Gruppenkontext, sowohl im analogen (*face to face*)
2. als auch im digitalen Format.
3. Daraus Konsequenzen ableiten für eine pastorale Praxis, die digitale Arbeits- und Begegnungsformen einbeziehen muss.

Wie ist das eigentlich mit der Nähe?

Nähe ist eine Dimension sozialer Beziehungen, die man weder sehen, hören oder riechen, wohl aber ertasten und spüren kann, und die auch schwer zu beschreiben ist. Das Bedeutungswörterbuch kennt nur die „geringe räumliche oder zeitliche Entfernung“¹, das Wiktionary immerhin auch den Bedeutungsgehalt „enge persönliche oder soziale Verbundenheit“². Dennoch haben Menschen einen unmittelbaren Begriff davon, wem sie nah oder fern sind, und können ihre sozialen Beziehungen intuitiv ziemlich präzise und leicht hinsichtlich der empfundenen Nähe unterscheiden.

Lassen Sie mich deshalb diesem Phänomen erst einmal ganz persönlich phänomenal-deskriptiv und intuitiv nähern:

Ich sitze bei der Kosmetikerin. Ein- bis zweimal im Jahr gönne ich mir eine professionelle Gesichtspflege. Und ich denke über meinen zu schreibenden Artikel zu Nähe nach. Die Kosmetikerin ist mir ganz nah, sie fasst mir ins Gesicht, seift ein, befeuchtet, cremt, massiert die Haut und die Gesichtsmuskeln. Ich frage mich: Ist das Nähe? Einerseits ja. Es fühlt sich aber nicht so an. Ja, sie ist mir körperlich ganz nah und dennoch empfinde ich nicht die persönliche Nähe, die ich z. B. mit meiner Freundin erlebe, wenn wir zusammen sind – selbst wenn wir uns nicht berühren³. Da bemerke ich: Meine Aufmerksamkeit ist auf das, was ich schreiben könnte, gerichtet. Da lasse ich von dem Nachdenken ab und spüre hin auf den Kontakt: Jetzt fühlt es sich anders an – näher. Und dennoch ist auch jetzt noch Distanz spürbar – die Kosmetikerin berührt mich zwar, aber nicht, weil sie die Nähe zu mir sucht (und genießt), sondern weil diese Berührung notwendig ist, um die vereinbarte Aufgabe zu erfüllen, nämlich meine Haut zu pflegen.

Was also macht nun eigentlich Nähe zwischen zwei Menschen aus?

In dieser kleinen Szene liegen schon fast alle Aspekte, die hinsichtlich des Phänomens „Nähe zwischen zwei Menschen“ eine Rolle spielen: der räumliche Abstand, die Berührung, die Aufmerksamkeit, die Attribution von Motiven, die Rollenbeziehung der Beteiligten, der schmale Grat zum Missbrauch. Diese und weitere seien im Folgenden näher untersucht:

¹ Wolfgang Müller (Hg.), Duden „Bedeutungswörterbuch“, Mannheim u. a. ²1985, 459.

² <https://de.wiktionary.org/wiki/Nähe> (Stand: 12.2.2023).

³ Über die psychohygienische Bedeutung von Berührung forschen u. a. Prof. Martin Grunwald (z. B. *Homo Hapticus – Warum wir ohne Tastsinn nicht leben können*, München 2017) und Prof. Sebastian Ocklenburg (*Die Psychologie und Neurowissenschaft der Umarmung. Eine multidisziplinäre Perspektive*, Berlin 2022).

Räumlichkeit und Situations-Deutung

Da gibt es einmal den Zusammenhang zwischen räumlich-körperlicher und persönlicher, psychischer Nähe. Obwohl die Kosmetikerin mir räumlich ganz nahe ist, ja mich auch berührt, empfinde ich keine persönliche Nähe. So ist es auch z. B. in der U-Bahn: Wenn Menschen eng beieinander stehen, haben sie zwar eine große räumlich-körperliche Nähe, kämen aber wohl nicht auf die Idee, zu sagen, dass sie sich „persönlich nahe sind“. In beiden Fällen deuten die Beteiligten die Situation so, dass die räumliche Nähe nichts mit persönlicher Nähe zu tun hat. Bei der Kosmetikerin ist es die mit ihrer Rolle einhergehende, vereinbarte Aufgabe, durch die die räumliche Nähe als nicht persönlich gemeinte attribuiert wird. In der U-Bahn attribuieren wir die räumliche Nähe auf die räumliche Begrenztheit und Enge aufgrund der Zahl der Passagiere. Deshalb würde es uns irritieren, wenn sich jemand in einem ansonsten leeren U-Bahn-Waggon neben uns setzen wollte. Das würden wir als unangemessen und eventuell auch übergriffig empfinden. Wo Platz ist, bekommt räumliche Nähe eine andere soziale, eine persönliche Bedeutung.

Attribution und Blickkontakt

Als Person gemeint sein, spricht das psychosoziale Grundbedürfnis nach Liebe und Anerkennung in einer sehr grundsätzlichen Dimension an und ist ein konstitutives Element für Nähe-Empfinden. Gesehen zu werden ist eine solche Erfahrung und schafft Nähe.⁴ Sich in die Augen zu schauen, kann eine große Intimität erzeugen, selbst ohne körperliche Nähe – je nach Dauer und Intensität in unterschiedlichem Ausmaß und je nach Art des Blickens in unterschiedlicher Beziehungsqualität.⁵ Umgekehrt schafft die Vermeidung von Blickkontakt Distanz da, wo räumlich-körperliche Nähe nicht vermeidbar ist. Blickkontakt und räumlich-körperliche Nähe sind also zwei Faktoren, die Nähe herstellen und sich gegenseitig verstärken, aber auch relativieren können. Und sowohl Blickkontakt als auch räumlich-körperliche Nähe sind gleichzeitig Ausdruck von empfundener Nähe und Mittel, sie zu erzeugen.

Gegenseitigkeit

Die Aufnahme von Blickkontakt in einer durch die Situation bedingten räumlichen Enge, kann gelegentlich auch willkommen sein – dann nämlich, wenn die andere Person ohnehin schon „ins Auge gefallen“ war.

⁴ Rosemarie Wulf – Albrecht Boeckh, Anerkennung – Intersubjektivität – Selbstentwicklung und die Konsequenzen für die Theorie der Gestalttherapie, in: Gestalttherapie (2013) 2, 14–39, hier 15f. und 29–31.

⁵ Werner van Haren, Sehen und Blickkontakt in der Psychotherapie, in: Psychotherapeutenjournal (2022) 3, 342–349.

Hier klingen noch zwei andere Aspekte von Nähe an: Gegenseitigkeit und Attraktivität. Annäherung seitens eines anderen – sei es räumlich-körperlich, durch Blickkontakt oder durch „intime“ Fragen oder Mitteilungen – ist uns unangenehm und erleben wir als Grenzüberschreitung, wenn sie ein Ausmaß hat, das unserem eigenen Nähe-Wunsch gegenüber diesem anderen nicht entspricht. Andererseits erleben wir die gleiche Annäherung als äußerst angenehm und willkommen, wenn sie unserem eigenen Nähe-Wunsch entspricht – also auf Gegenseitigkeit beruht und die Attraktivität beidseitig ist.

Der schmale Grat zum Missbrauch

Insofern ist es kein Zufall, dass die Frage der Gegenseitigkeit ein wesentliches Kriterium hinsichtlich Übergriff und Missbrauch ist. Übergriff passiert da, wo auf die Gegenseitigkeit nicht geachtet und/oder die Differenz im Nähe-Wunsch nicht respektiert wird. Und dafür haben die meisten Menschen ein sehr feines Gespür – selbst, wenn diese inadäquaten Annäherungen oder Deutungen unausgesprochen bleiben.

Missbrauch wird es da, wo die Befriedigung des eigenen persönlichen Nähe-Bedürfnisses in eine anders konnotierte Rollenbeziehung verpackt wird. In fast allen Arbeitsbeziehungen, insbesondere in der Psychotherapie, der Seelsorge, der Supervision, dem Coaching, der Beratung aber auch der Betreuung hilfsbedürftiger oder junger Menschen wie auch der Kosmetik und der Physiotherapie dient laut Kontrakt die Nähe – sei sie nun psychologisch, geistlich, geistig oder körperlich – der Erfüllung der vereinbarten Aufgabe und nicht der Befriedigung des psychosozialen Bedürfnisses nach persönlicher Nähe. Gerade weil dieses Bedürfnis in diesen Beziehungen wie in allen sozialen Situationen stets auch aktualisiert wird, ist es entscheidend, dass die Distanz der professionellen Nähe aufrechterhalten wird.

Dies kann auch in umgekehrter Richtung geschehen. In einem meiner Workshops haben Physiotherapeut*innen das sehr eindrucksvoll herausgearbeitet: Sie fühlen sich missbraucht, wenn Physiotherapie-Patient*innen der (für die Behandlung notwendigen) Berührung eine persönliche oder gar erotische Bedeutung geben. Es ist Aufgabe dieser Professionellen, mit solchen Nähe-Wünschen seitens ihrer Klient*innen und Patient*innen angemessen umzugehen.⁶

Daraus wird deutlich, wie schmal der Grat ist, der ein befriedigendes und angemessenes Nähe-Erleben und Missbrauch voneinander unterscheidet.

⁶ Auf die Unterschiede hinsichtlich dieses Umgangs mit Nähe in den verschiedenen Professionen – übrigens auch im Verhältnis Führungskraft – Mitarbeiter*in kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.

Aufmerksamkeit

Ein anderer Aspekt ist die Bedeutung der Aufmerksamkeit für das Entstehen von Nähe: Indem ich z. B. auf die Berührung hinspüre, empfinde ich die Nähe stärker – und auch differenzierter. Nähe entsteht also nicht einseitig durch Annäherung seitens einer Person; sie erfordert die Empfindsamkeit und Bereitschaft der anderen Person, damit sie sich zwischen den Personen entwickeln kann. Umgekehrt, solange ich meine Aufmerksamkeit auf etwas anderes als das aktuelle Geschehen gerichtet habe, erlebe ich auch kaum Nähe; nicht eine professionelle wie im Beispiel der Kosmetikbehandlung aber wohl auch nicht eine persönlich gemeinte.

Im Übrigen ist es genau dieser psychische Mechanismus der Aufmerksamkeitsverschiebung, mit dem Missbrauchsopfer wenigstens ihre Seele zu schützen suchen.

Die Unschärfe-Relation im Abstimmungsprozess

Um zu einer für beide passenden sozialen Distanz/Nähe zu finden, ist ein diffiziler Abstimmungsprozess notwendig. Wohl jeder Mensch kennt die Situation, dass man im Stehen mit jemandem ins Gespräch kommt und diese Person „zu nahe“ herantritt. Man geht einen Schritt zurück und die*der andere rückt nach usw. Hier funktioniert die Abstimmung nicht, weil das Gegenüber den Schritt zurück nicht als Distanz-Signal wahrnimmt oder nicht akzeptiert und mit erneuter Annäherung reagiert. Andersherum wäre es eine gelingende Annäherung, wenn man an jemanden anderen ein wenig näher herantritt und das Gegenüber dies zulässt oder vielleicht sogar selbst auch einen Schritt nach vorne tut. Was sich hier oberflächlich betrachtet auf der rein räumlichen Ebene abspielt, kann natürlich ebenso mit der Länge und Intensität des Blickkontakts, der erwidert wird, mit der Länge und Intensität eines Gesprächs oder einer Berührung und vielem anderen mehr geschehen.

Dabei verändert die Reaktion der*des Anderen jeweils die eigenen Nähe-Wünsche ihr*ihm gegenüber – sie werden stärker oder schwächer, werden differenziert und ihr Ausdruck wird kreativ angepasst.

Damit dies ohne zu große Enttäuschung oder Beschämung gelingen kann, bleiben die Signale in diesen Abstimmungsprozessen zunächst unscharf, uneindeutig. Anders gesagt: Um sich entwickeln zu können, brauchen soziale Beziehungen eine gewisse Unschärfe, zumindest anfänglich. Natürlich gibt es in diesem unscharfen „Umkreisen“ auch zahlreiche Quellen der Fehldeutung des Verhaltens des anderen Menschen. Aber es klappt doch erstaunlich oft – zumindest zufriedenstellend. Und wenn nicht, kann man immer noch allen Mut zusammennehmen und eine Beziehungsklärung herbeiführen, das gegenseitige Nähe-Interesse explizit äußern und erfragen.

Sie ist also ganz schön kompliziert, die Sache mit der Nähe – im professionellen wie im persönlichen Kontext, dem wir uns nun zuwenden werden.

Was bewirkt nun einen Nähe-Wunsch?

Die Feldtheorie Kurt Lewins⁷ gibt darauf eine klare Antwort: Der Nähe-Wunsch entspricht der Attraktivität einer anderen Person – dem Hingezogen-Sein zu ihr in einer aktuellen Situation. Und attraktiv ist, von wem (oder was) eine Person sich die Befriedigung eines oder mehrerer jener Bedürfnisse und Interessen verspricht, die in der gegebenen aktuellen Situation aktiviert sind.

Zunächst einmal aktiviert jede soziale Situation die universellen psychosozialen Grundbedürfnisse: geliebt zu werden und lieben zu können (Nähe), wirksam (Macht) und für andere wertvoll (Zugehörigkeit) zu sein.⁸

Das können ganz unterschiedliche Bedürfnisse und Interessen sein, deren Erfüllung man sich durch die Nähe zu der betreffenden Person erhofft:

- Die Aussicht auf ein interessantes Gespräch über ein Thema, das beschäftigt
- die Chance, darüber mehr zu lernen oder zu erfahren
- erotische Lust und Lebendigkeit, die in der Nähe dieser Person erlebt wird
- die Aussicht auf ein leckeres Essen
- Sicherheit und Schutz in einer verunsichernden oder ängstigenden Situation
- die Möglichkeit, über die andere (vielleicht statushohe) Person Einfluss nehmen zu können
- u.v.a.m.

Bei der Entstehung und Aufrechterhaltung von Nähe-Wünschen spielen natürlich auch Projektionen und Übertragungen eine Rolle, ziemlich analog zu dem, wie van Haaren es für die Psychotherapie beschreibt.⁹

⁷ Diese von Kurt Lewin formulierte psychologische Theorie geht davon aus, dass alles Verhalten bestimmt ist durch das „Lebensraum“ genannte psychologische Feld zu einem gegebenen Zeitpunkt, prägnant gefasst in der Formel $V = f(L) = f(P; U)$: Verhalten ist eine Funktion des Lebensraumes bzw. eine Funktion des Zusammenspiels von Person und Umwelt. In dem Lebensraum der Person wirken je nach Differenzierungs- und Reifegrad unterschiedlich viele Kräfte der Anziehung und Abstoßung (Appetenz und Aversion) zwischen der Person mit ihren Bedürfnissen und den von ihr wahrgenommenen Aspekten ihrer Umwelt, zu denen z. B. auch andere Personen gehören.

Eine eingängige Darstellung findet sich bei Monika Stützle-Hebel – Klaus Antons, Einführung in die Praxis der Feldtheorie, Heidelberg 2017, eine sehr komprimierte umfassende Darstellung auch in dem Artikel von Marianne Soff – Monika Stützle-Hebel, Die Feldtheorie. Einblick und Überblick, in: Klaus Antons – Monika Stützle-Hebel (Hg.), Feldkräfte im Hier und Jetzt. Antworten der Feldtheorie zu aktuellen Fragestellungen in Führung, Beratung und Therapie, Heidelberg 2015, 64–95, mit weiteren lesenswerten Darstellungen und einer umfangreichen Bibliografie zum Thema.

⁸ Vgl. dazu z. B. Oliver König – Karl Schattenhofer, Einführung in die Gruppendynamik, Heidelberg 2007, 34–42; Monika Stützle-Hebel – Klaus Antons, Spurensuche. Feldtheoretisch-praktisches Denken und Handeln in der angewandten Gruppendynamik, in: Klaus Antons – Monika Stützle-Hebel (Hg.), Feldkräfte im Hier und Jetzt. Antworten von Lewins Feldtheorie auf aktuelle Fragestellungen in Führung, Beratung und Therapie, Heidelberg 2015, 226–251, hier 240f.

⁹ Van Haren, Blickkontakt (s. Anm. 5) 347f.

Und wie ist es in Gruppen?

Auch in Gruppen ist Nähe primär ein dyadisches Geschehen. Das Netz aus diesen dyadischen Beziehungen transzendiert diese und prägt die Gruppenatmosphäre mit. Ein erheblicher Teil der Dynamik einer Gruppe wird durch die unterschiedlichen Nähe- und Distanz-Wünsche der verschiedenen Gruppenmitglieder befeuert. Es ist ein komplexer und konflikthafter Abstimmungsprozess, in dem diese $n(n-1)$ Nähe-/Distanz-Wünsche in Relation zueinander austariert und in Einklang gebracht werden sollen: Das einzelne Gruppenmitglied hat gegenüber den anderen Gruppenmitgliedern meist unterschiedliche Nähe-Wünsche. Neben der oben bereits beschriebenen Frage der Gegenseitigkeit dieser Wünsche ist in Gruppen zudem kritisch, wie sich diese Nähe- wie auch Distanz-Wünsche mit denen der anderen vertragen. Dies kann z. B. zu Konkurrenz um die Gunst eines Gruppenmitglieds führen oder auch dazu, dass ein Gruppenmitglied seine Zugehörigkeit infrage stellt, weil es zu niemandem die gewünschte Nähe findet und es sich deshalb als nicht willkommen erlebt.

Um sich in der Gruppe einigermaßen sicher und aufgehoben fühlen zu können, brauchen die Einzelnen nicht nur eine Orientierung darüber, wer ihnen in einer Gruppe wie nahe steht und ob das zu ihren Wünschen passt, sondern auch eine gewisse Klarheit über die Beziehungen der anderen untereinander, sozusagen eine Art Beziehungslandkarte der Gruppe, wer mit wem wie nahe ist.

Auch für die Entwicklung hin zu Kohäsion und Arbeitsfähigkeit der Gruppe ist es wichtig, dass eine Differenzierung hinsichtlich der Nähe/Distanz untereinander und Transparenz darüber gibt. Menschen tendieren am Anfang einer Gruppe dazu, das Gemeinsame zu beschwören und Unterschiede zu negieren, um Harmonie herzustellen. Am Anfang herrscht leicht die Norm, dass alle allen nah sein sollten. Diese Tendenz macht zunächst durchaus Sinn, denn so können die Einzelnen ihre Optionen länger offenhalten und ihre Angst, herauszufallen oder keinen Einfluss zu bekommen, wird reduziert. Bleibt eine Gruppe aber in diesem „Harmonie-Modus“ – aus Angst vor den Konflikten, die für Differenzierung eventuell notwendig sind –, kann sie sich nicht entwickeln. Dann können sich auch ihre Mitglieder nicht entwickeln.

Dabei brauchen soziale Beziehungen für ihre Entwicklung eine gewisse Unschärfe. Der Prozess, in dem differenzierte Nähe- und Distanz-Wünsche und -Beziehungen entstehen und austariert werden, erfolgt erst nahezu unausgesprochen. Klarheit entsteht erst über ein längeres Hin und Her sowohl mehrdeutiger als auch eindeutiger Signale.

Die Frage, wer mit wem wie nahe ist, tangiert dabei eine weitere gruppenspezifische Dimension, die die Gruppendynamik antreibt: die Frage, wieviel Macht und Einfluss die Einzelnen oder bestimmte Untergruppen von sich Näherstehenden haben. Nähe herstellen kann auch dazu dienen, Einfluss zu gewinnen. Wenn jemand also mit einem anderen Nähe herstellt, kann das in einer Gruppe (wie in jedem sozialen System) auch dem Wunsch entspringen, eine*n Verbündete*n zu gewinnen oder an der Macht

des*der anderen teilzuhaben. Nähe kann also durchaus auch – bewusst wie unbewusst – für Machtgewinn instrumentalisiert werden.

Auch mit der dritten der drei gruppenspezifischen Dimensionen, der Zugehörigkeit, hat Nähe eine dynamische Verschränkung. Ein einzelnes Gruppenmitglied kann sich als nicht (ausreichend) zugehörig erleben, wenn es selbst weniger Nähe erlebt als es unter den anderen wahrzunehmen glaubt. In Gruppen mit sehr viel Nähe zueinander und damit einhergehender Bezogenheit aufeinander ist es für potenzielle Neumitglieder schwer, hineinzukommen und einen passenden Platz zu finden. Andererseits haben in Gruppen, deren Mitglieder untereinander große Distanz wahren, Wünsche auf Sicherheit stiftende Beziehungsnähe wenig Raum. Das schmälert deren Attraktivität. Die größte Integrationsfähigkeit haben Gruppen, in denen hinsichtlich der Nähe/Distanz der Mitglieder untereinander eine Vielfalt besteht: Hier kann ein Mitglied am leichtesten „hineinwachsen“, weil es sich mit seinen sich beim Hineinwachsen wandelnden Nähe-Wünschen relativ frei bewegen kann.¹⁰

Auswirkungen des Online-Formats auf die Gruppendynamik

Welche Folgen hat nun das Online-Format für die Entwicklung und Bedeutung von Nähe in einer (Online-)Gruppe? Ich wage die These, dass die Dimension Nähe-Distanz die gruppenspezifische Dimension¹¹ ist, die durch das Online-Format am meisten eingeschränkt wird.

Hinsichtlich der Entwicklung der Beziehungen der Gruppenmitglieder zueinander sind zwei Fragen zu unterscheiden:

- Wie können sich Nähe-Wünsche entwickeln und wie kann Nähe erlebt werden?
- Wie gelingt die (notwendige) Differenzierung des Gruppengefüges?

Wie können sich Nähe-Wünsche entwickeln und Nähe erlebt werden?

Wenn wir die anderen nur über Köpfe in Kacheln sehen, sind sie nur sehr eingeschränkt wahrnehmbar. Wohl hat das mehr oder weniger sympathische Gesicht eine Wirkung, doch Körperhaltung und -bewegung und das, was Appel-Opper als interkörperliche Kommunikation bezeichnet¹², tragen wesentlich zu dem bei, was wir „Ausstrahlung“ nennen. Diese wie auch die „emotionale Schwingung“ sind auf dem kör-

¹⁰ Vgl. dazu auch Stützle-Hebel et al., Spurensuche (s. Anm. 8) 237–239.

¹¹ Die Dynamik in einer Gruppe wird von der mehr oder weniger bewussten, aber ständigen interaktiven Klärung der drei gruppenspezifischen Dimensionen Zugehörigkeit – Macht – Intimität (Nähe-Distanz) zwischen den Gruppenmitgliedern angetrieben (s. Anm. 8).

¹² Juliane Appel-Opper, Heilsame Körperdialoge im interkörperlichen Feld – Interventionen und Experimente, in: Gestalttherapie (2017) 2, 55–74.

per- und raumlosen Bildschirm ausgeblendet. Beides erschwert es, dass Attraktivität entstehen¹³ und sich die Nähe-Wünsche gegenüber den anderen ausdifferenzieren können.

Es stellt sich aber noch eine andere Frage: Das psychosoziale Grundbedürfnis, das mit der gruppendynamischen Dimension „Intimität“ korrespondiert, wird erst durch eine soziale Situation aktualisiert, neudeutsch „getriggert“. Es ist meines Erachtens noch reichlich unklar, inwieweit oder unter welchen Voraussetzungen zwei oder mehrere Personen das Online-Zusammentreffen so als „soziale“ Situation wahrnehmen, dass dieses Grundbedürfnis, Liebe zu geben und zu empfangen, angesprochen wird. Anlass zu zweifeln gibt meine Erfahrung, dass in Online-Formaten die Geschlechtlichkeit in den Hintergrund tritt.

In diesem Kontext scheinen mir noch zwei weitere Aspekte von großer Bedeutung: die Bedeutung des Blickkontakts und der Leiblichkeit.

Im Online-Format fehlt der für die Entwicklung von Nähe wichtige Blickkontakt: wenn ich auf meinem Bildschirm auf die Kachel einer anderen Person schaue, fühlt diese sich nicht angesehen und umgekehrt. Schaue ich dagegen in die Kamera, dann blicke ich zwar direkt vom Bildschirm und es entsteht der Eindruck, dass ich dem*der anderen in die Augen schaue. Aber spätestens wenn ihm oder ihr bewusst wird, dass ich vielleicht jemanden anderen meine, schwindet der Eindruck, gesehen zu werden – es sei denn, ich sage den Namen der gemeinten Person. Das bedeutet, dass man online nur per Blick nicht differenzieren kann.

Aber auch mein Versuch, meinen Blick auf ein bestimmtes Gruppenmitglied zu richten ist verquer: damit dieses (und die anderen) einen direkten Blick aus dem Bildschirm bekommt, muss ich ja bewusst von seiner Kachel weg und in die Kamera schauen. Ich habe das in meinen Online-Workshops immer wieder gemacht: es fühlt sich seltsam an und ich musste mich auf die Person, die ich meinte, und mein Gefühl für sie bewusst konzentrieren, um ein wenig von dem zu empfinden, was ich sonst in der Zuwendung zu ihr empfinden würde. Ein Blickkontakt, in dem man sich gegenseitig findet, begegnet und spürt – ein Sich-in-die-Augen-Schauen – entsteht dennoch nicht.

Dass eine bestimmte Person sich gemeint fühlt, erfordert also explizites Ansprechen in aller Gruppenöffentlichkeit. Auch die Kontaktaufnahme im Chat ist bereits viel expliziter – ihr fehlt die Beiläufigkeit und manchmal auch Unbewusstheit, die zumindest in der Entwicklungsphase hilfreich sind. Das macht das analog gelernte Annäherungsspiel schwierig und verlagert es ganz ins Verbale.

Möglicherweise gibt es hier große Erfahrungsunterschiede und vielleicht tun sich Jüngere dabei schon leichter. Ich war seinerzeit sehr irritiert, als ich bei meinen Kindern

¹³ In einer Forschungsgruppe der DGGO wurde u. a. festgestellt, dass die Attraktivität von Personen analog größer ist als im Online-Setting (persönliche Aufzeichnung im Rahmen der Auswertung des Forschungsprojekts „Digilog“ am 20.12. 2021).

mitbekam, wie in ihren Kreisen ausgehandelt wurde, wer mit wem „fest ging“, und wie schnell und frühzeitig das geschah. Vielleicht ist die jüngere Generation auch im Analogen schon digitaler? Und vermutlich haben sie schon besser gelernt, sich im Digitalen zu bewegen. Allerdings beobachte ich auch bei den jüngeren Teilnehmer*innen in meinen (analogen) Gruppen, wie sie einander eine ganze Weile „umkreisen“ bevor sich zwischen ihnen eine stabilere Nähe/Distanz einstellt. Da wird der Stuhl neben der „ins Auge gefassten“ Person eingenommen.¹⁴ Oder man steht in der Pause „zufällig“ neben dieser Person und fängt mit ihr gar ein Gespräch an. Man sucht in den Gruppengesprächen wie auch den Pausen Augenkontakt oder signalisiert in unterschiedlicher Weise Zustimmung, Übereinstimmung oder Interesse. Bei den Online-Gruppen haben weder ich noch von mir befragte Kolleg:innen dergleichen mitbekommen.

Eine weitere Einschränkung im Online-Format besteht darin, dass immer nur zwei miteinander Kontakt aufnehmen können, während in analogen Gruppen die Entwicklung der dyadischen Beziehungen zeitgleich, parallel ablaufen kann. Das lässt der Entwicklung eines Beziehungsnetzes in einer Online-Gruppe wenig Spielraum.

Es gibt eine Reihe von Anhaltspunkten und Erkenntnissen aus dem psychotherapeutischen Kontext, die nahelegen, dass Begegnung und Kontakt ein unmittelbares, leibliches Geschehen sind, das aus der interkörperlichen Kommunikation¹⁵ der sich Begegnenden resultiert. Online ist dies ausgeblendet, fehlt. Das dürfte auch der Grund sein, warum online das, was ich oben als „emotionale Schwingung“ bezeichnet habe, schwer zu erleben ist.

Ausgeblendet ist auch etwas Weiteres, was für uns Menschen offenbar viel wichtiger ist, als wir glauben: Berührung. Dazu gibt es mittlerweile eigene Forschung, die den Wert körperlicher, selbst flüchtiger, kurzer Berührungen hervorhebt.¹⁶ Analog geschieht das fast von selbst. Digital ist es nicht möglich. Es gibt die Empfehlung, dieses Defizit zu verringern, indem man der*dem anderen sagt, dass und wie man sie*ihn jetzt berühren würde, wäre man analog beisammen, und sie*ihn aufzufordern, sich stellvertretend selbst so zu berühren oder zu streicheln. Ob dies hilft und wie es wirkt, hängt sicher sehr von der bereits bestehenden Beziehung ab.

Online ist es ungleich schwieriger als analog, dass die Gruppenmitglieder Orientierung über die Beziehungen innerhalb der Gruppe bekommen. Wenn zwei Gruppenmitglieder oder Untergruppen über Chat parallel zum Gruppengespräch miteinander kommunizieren, bekommt das kein anderes Gruppenmitglied mit. Was im Analogen über

¹⁴ Das geht in einem gruppenspezifischen Training vergleichsweise leicht, weil sich meist aufgrund der Platzwechsel der Trainer*innen keine feste Sitzordnung etabliert.

¹⁵ Appel-Opper, Heilsame Körperdialoge (s. Anm. 12).

¹⁶ Vgl. Anm. 1 und die dpa-Meldung Kuschezeit, in: Freisinger GesundheitsRatgeber Oktober 2022, <https://www.merkur.de/lokales/freising/gesundheitsratgeber-freising-sti608150/kuschezeit-warum-menschen-koerperliche-naehe-benoetigen-91858228.html> (Stand: 11.1.2023).

die verschiedenen verfügbaren Sinneskanäle atmosphärisch spür- und wahrnehmbar wird, bleibt online für den Rest der Gruppe ähnlich einer „Geheimabsprache“ verborgen – es sei denn, jemand aus dem Paar oder der Untergruppe legt dies offen.

Bleibt die Frage, wie sich diese Einschränkungen auf die Entwicklung der Gruppe auswirken. Als wesentliche Voraussetzung für Kohäsion und Arbeitsfähigkeit gilt, dass innerhalb der Gruppe Differenzierung und Integration der Differenzen gelungen ist, sodass den Einzelnen mit ihren Eigenheiten und Besonderheiten Raum zur freien Bewegung gelassen werden kann, und dass sie dabei Orientierung hinsichtlich der Gruppenstruktur haben.

Interessanterweise gibt es viel Erfahrung, dass Sacharbeit in virtuellen Gruppen flotter geht – anfangs. Vielleicht wird das Treffen im Online-Format für die Klärung einer Sachfrage oder das Lernen von Inhalten tatsächlich weniger als eine soziale Situation empfunden, sodass die psychosozialen Grundbedürfnisse weniger aktualisiert werden und die Beteiligten weniger (unterschwellig) beschäftigen und dadurch die Sacharbeit weniger gestört ist. Die Erfahrungen zeigen aber auch, dass es bei längerer Zusammenarbeit irgendwann doch Störungen gibt, für deren Klärung dann oft analoge Treffen (Workshops) stattfinden müssen. Meines Erachtens haben diese Störungen damit zu tun, dass soziale Bedürfnisse mit einiger Verzögerung eben doch auftreten, aber mangels konkreter (analoger) Begegnungen insbesondere die Nähe-Wünsche nicht gut befriedigt, austariert und differenziert werden können und anfängliche Projektionen und Übertragungen länger ungeklärt bestehen bleiben.

Konsequenzen für die pastorale Praxis

Ein bedeutender Teil pastoraler Praxis besteht darin, Räume und Gelegenheiten zu schaffen, in denen Menschen sich begegnen und die Erfahrung machen können, dass sie als Personen gesehen und angesprochen werden und Nähe erleben, einander zugeneigt/zugetan sind und sich dadurch aufgehoben und sicher fühlen können. Aus den obigen Überlegungen folgt, dass analoge (face to face) Begegnungs- und Erfahrungsräume dazu wesentlich besser geeignet sind als digitale Formate.

Doch wo dies nicht möglich ist, bietet das Internet die wunderbare Möglichkeit, dass dennoch Begegnungen geschehen können. Dann gilt es, mit den beschriebenen Einschränkungen in der Entwicklung von Nähe und Gruppenkohäsion im digitalen Setting aufmerksam, bewusst und kreativ umzugehen.

Was analog im nonverbalen Gruppengeschehen, in Pausen und vor und nach einem Treffen passiert, muss digital gezielt herbeigeführt werden: Begegnungen paarweise oder in Untergrüppchen durch viele digitale Gesprächsräume zu zweit, dritt oder viert und in wechselnden Zusammensetzungen. Hier können sich die Teilnehmenden dann auch online mehr „beschnuppern“ (auch wenn es nichts zu riechen gibt außer der eigenen Zimmerluft). Vor allem das paarweise Sprechen kann ein wenig von der Intimi-

tät des Blickkontakts ermöglichen und ist deshalb eine gute Möglichkeit, dass Differenzierungen – eine Voraussetzung für die Reifung der Gruppe – entstehen können.

Hilfreich ist, die Gespräche in diesen digitalen „Räumen“ durch Fragestellungen anzuregen, die zur Gruppe und ihrem aktuellen Thema passen. Um das persönliche Kennenlernen anzuregen, können Klein(st)-Gruppen Fragen zur eigenen Person, Vita, Teilnahme-Motivation usw. oder auch zu persönlichen Meinungen zu den Themen(varianten) der Gesamtgruppe mitgegeben werden.

Am Anfang, vor allem wenn alle oder viele neu sind, kann es hilfreich sein, diese Paarungen oder Grüppchen einfach (per Zufall) einzuteilen. Wenn die Gruppe sich schon etwas kennengelernt hat, sollte dann aber auch immer wieder die Möglichkeit gegeben werden, sich die Partner*innen selbst auszusuchen, z. B. indem die Teilnehmenden durch die digitalen Gruppenräume „wandern“ und dort, wo sie möchten, bleiben können. Man kann dazu auch anregen, dass sich die Gruppenmitglieder per Chat gegenseitig anfragen. Hier sind die Kreativität der Leitung und ihre Vertrautheit mit dem Medium gefragt.

Neben solchen Sympathie-Wahlen ist es aber durchaus sinnvoll, zwischendurch aufzufordern, sich einmal mit jemandem zusammensetzen, mit dem man noch wenig Kontakt hatte. Hier sollte man sich nicht darauf verlassen, dass vom System erzeugte zufällige Zuweisungen „das schon richten“, sondern vielmehr alle in der Verantwortung sehen für die Entwicklung von Gruppenkohäsion und dies in passender Weise auch ansprechen.

Das in den Kleingruppen Besprochene muss immer wieder in die Gesamtgruppe heringeholt werden – manchmal durch (vorher angekündigte) Berichte aus den Kleingruppen und manchmal durch die Aufforderung, dass Einzelne in der Gesamtgruppe mitteilen, was sie aus dem Kleingruppen-Gespräch mitnehmen und/oder was sie glauben, dass für alle interessant oder hilfreich sein könnte. So kann etwas mehr erlebt werden, wie die Gesamtgruppe mehr ist als die Summe der Einzelbeziehungen und wie das Netz der Einzelbeziehungen die Gesamtgruppe trägt und prägt.

Es braucht von allen Achtsamkeit dafür, dass alle im Gesamtgruppen-Kontext etwas zu sagen haben und auch sagen. Denn im digitalen Format werden diejenigen, die nichts sagen, noch weniger wahrgenommen als im analogen. Gesehen und gehört werden ist aber für jede und jeden eine Grundvoraussetzung dafür, dass andere sich zu ihr oder ihm in Beziehung setzen. Dafür ist letztlich die Gruppenleitung verantwortlich.

Insgesamt ist zu beachten, dass man vieles, was sonst eher implizit passieren kann, digital explizit machen muss. Ein Mitglied meiner Digilog-Forschungsgruppe hat das treffend formuliert: „Online kann man Nähe nur sagen – nicht Nähe zeigen, wie analog.“¹⁷ Für die Leitung bedeutet das, dass sie explizit dazu auffordern muss, Sympathien zu bekunden, aber auch darüber hinaus muss sie Beziehungsklärungen anregen.

¹⁷ Stützle-Hebel, Digilog (s. Anm. 13).

Es erfordert ein gewisses Fingerspitzengefühl, die passende Form zu finden, mit der die Mitglieder anregt werden, miteinander darüber zu sprechen, wie man sich gegenseitig wahrnimmt, und fühlt, welche Vermutungen man übereinander hat, wie man das beim anderen Wahrgenommene interpretiert und wie es einem mit dem anderen geht. Solche Beziehungsklärungen geschehen bevorzugt zu zweit oder dritt in mehrfachen Runden, sollten aber auch in der Gesamtgruppe angeregt werden, damit die Einzelnen auch Orientierung über die Beziehung der anderen zueinander bekommen.

Fingerspitzengefühl ist auch nötig, um den passenden Zeitpunkt für ein digitales Soziogramm zu finden: Wer fühlt sich wem besonders nah und wem besonders fern – und womit im bisherigen, ganz subjektiven Gruppenerleben hat das zu tun? Wenn es der Gruppe gelingt, darüber differenziert und differenzierend ins Gespräch zu kommen, dann schafft das – auch digital – Nähe und Kohäsion.

Digital fehlen oft auch die informellen Phasen eines Treffens – sowohl in Pausen als auch vor und nach dem eigentlichen Gruppentreffen. Es bewährt sich, wenn man den digitalen Raum schon 15 Minuten vor dem eigentlichen Start öffnet und auch nach dem Ende noch eine Weile offen hält und in den Pausen, unter Umständen aber auch vor und nach dem Treffen digitale Gruppenräume bereitstellt, in denen sich Einzelne treffen können.

Zu guter Letzt ist Sensibilität dafür gefragt, wann face to face/analog dann doch zwischendurch notwendig ist, und motivierende Kreativität, um ein analoges Treffen anzuregen und zu gestalten. Zur Motivation kann die Reflexion des bisherigen Prozesses helfen: ein Austausch über das Erleben im digitalen Format und was gegenüber den Erfahrungen im Analogen anders ist. Und wenn man sich dann analog trifft, lohnt es nochmal, das vorher digitale und jetzt analoge Gruppenerleben zu vergleichen. Darüber kommen Gruppen dann auch ins Gespräch über- und miteinander.

Fazit: Online ist eine Herausforderung für Gruppenleitung

Während ich diese Tipps zusammenstelle, wird mir selbst noch deutlicher, wieviel bewusste und explizite Beziehungs- und Gruppen-Leitungs-Kompetenz – Sensitivity – für die Moderation von Gruppen(prozessen) im Online-Format notwendig ist. Was im Analogen oft durch intuitives Handeln gelingt, braucht online bewusste und gezielte Planung, deren Grundlage ein Erfahrungswissen um die in Gruppen stattfindenden Prozesse ist. Ein erfahrungsbasiertes Lernen, wie es z. B. der Kurs „Leiten und Beraten in Christlichen Organisationen“¹⁸ ermöglicht, wird künftig noch wichtiger sein als es

¹⁸ Dieser Kurs wird heute vom Institut für Fort- und Weiterbildung der Katholischen Stiftungshochschule München angeboten. Vor über 20 Jahren habe ich gemeinsam mit Bertram Dickerhof SJ, dieses Curriculum zum Leiten von Gruppen im christlichen Kontext entwickelt, erprobt und durchgeführt. Seit über 10 Jahren entwickeln Jochen Althoff, Alexandra Jürgens-Schaefer und ich es kon-

schon immer war: wie sich Gruppenprozesse entwickeln, wie die Mitglieder agieren, was die Gruppe für ihre Entwicklung braucht und worauf es beim Leiten ankommt.

Dr. Monika Stütze-Hebel
Eschenweg 11
D-85354 Freising
+49 (0) 8161 534728
m.stuetzle-hebel(at)ios-muenchen(dot)de
www.ios-muenchen.de
www.LuBiCO.org

tinuierlich weiter. Ausführlichere Informationen zur Weiterbildung in der Ausschreibung unter https://lubico.org/_pdf/Ausschreibung_LuBiCO.pdf (Stand: 12.2.2023).

Von der Zwiespältigkeit zwischenmenschlicher Nähe

Nähe zwischen zwei Menschen erscheint auf den ersten Blick als das Notwendige und Wünschenswerte, das wir im Kontext unserer hochkomplexen Welt, in der digitale Vorgänge direkte Face-to-face-Kommunikation immer stärker zu ersetzen drohen, umso dringender brauchen. Die Nähe zwischen einer Mutter und einem neugeborenen Kind – in der christlichen Ikonografie besonders verbreitet als das Bild von Maria mit dem Jesuskind auf dem Arm – gibt das Urbild für diese zwischenmenschliche Nähe ab. Im Unterschied zu fast allen Tieren ist ein Menschenkind eine „physiologische Frühgeburt“ (so der Biologe und Anthropologe Adolf Portmann), die das frühe In-die-Welt-geworfen-Sein durch eine jahrelange Zeit der körperlichen und emotionalen Nähe zu einer engen Bezugsperson (mothering person) kompensieren muss. Und es wird immer wieder angenommen, dass aufgrund dieser quasi paradisi-schen Anfangserfahrung häufig die tiefste (unbewusste) Sehnsucht auch eines erwachsenen Menschen einer Rückkehr zur oder Verschmelzung mit der Mutter gilt. In Zeiten von Krankheit, Krise und Trauer ist eine solche Regression bekanntermaßen verbreitet; nicht selten rufen auch sterbende alte Menschen noch nach ihrer Mutter.

Die bleibende Sehnsucht nach Nähe lässt sich plausibel machen aus den Erfahrungen, die von der Entwicklungspsychologie beschrieben werden: Am Anfang des Lebens steht eine Art von Symbiose mit der Mutter (vgl. die Forschungen der Psychoanalytikerin Margret Mahler zur frühen Symbiose zwischen Mutter und Kind¹), welche die notwendige Voraussetzung abgibt, damit das Kind wachsen und gedeihen kann. Darüber hinausgehend weist die von dem Psychiater und Psychoanalytiker John Bowlby in den 1940er-Jahren entwickelte und seither weiter ausdifferenzierte sog. Bindungstheorie und Bindungsforschung² nach, dass eine sichere und enge emotionale Bindung des kleinen Kindes zu den relevanten Bezugspersonen, wie sie durch verlässlichen und feinfühligem Körper- und Blickkontakt entsteht und immer wieder bekräftigt werden muss, eine stabile Grundlage für eine angemessene Beziehungsfähigkeit auch in späteren Lebensaltern darstellt. Die drei anderen ebenfalls gut erforschten Bindungsformen, unsicher-vermeidende, unsicher-ambivalente oder gar desorganisierte Bindungen, in denen jeweils der Kontakt zu den Bezugspersonen vom Kind als nicht verlässlich oder sogar als chaotisch erlebt wird, erzeugen demgegenüber entsprechend verunsicherte Kinder und Erwachsene, die u.U. zeitlebens mit Selbstunsicherheit, Aggression und Beziehungsabbrüchen gegenüber anderen zu kämpfen haben.

¹ Vgl. Phyllis Tyson – Robert L. Tyson, Lehrbuch der psychoanalytischen Entwicklungspsychologie, Stuttgart/Berlin ²2001, 100ff.

² Vgl. ausführlich Karl Heinz Brisch – Klaus E. Grossmann u. a. (Hg.), Bindung und seelische Entwicklungswege, Stuttgart ⁴2017.

Die Debatte um die Bedeutung zwischenmenschlicher Nähe bekommt zusätzliches Gewicht durch den gegenwärtigen postmodernen gesellschaftlichen Kontext: Nähe wird als starker Kontrast zu einer vermeintlich „kalten“ technologisch und kompetitiv geprägten Gesellschaft wertgeschätzt. Familie, Freundschaft, die Privatsphäre überhaupt werden zu Rückzugsorten der Geborgenheit, der Vertrautheit und Entspannung in einer rücksichtslos fordernden und vielfach überfordernden Umgebung idealisiert. Hartmut Rosa nennt die Familie einen „Resonanzhafen“ in einer ansonsten indifferenten oder sogar feindlichen Welt des Kampfes und der Konkurrenz³ und sieht auch das nach wie vor unter jungen Erwachsenen populäre Ideal der bedingungslosen, romantischen Liebe vor dem Hintergrund dieser gesellschaftlichen Bedingungen. (Psychosomatische) Medizin, Psychotherapie und Entwicklungspsychologie haben zunehmend deutlich herausgearbeitet, dass und wie körperliche Berührung heilende Wirkungen haben kann; große Teile der gegenwärtigen Wellnessindustrie basieren auf diesen Wohlgefühl und Glück versprechenden Aspekten von (körperlicher) Nähe. Dass sie jedoch auch Einfallstor für Übergriffe und Grenzüberschreitungen sein kann, wird dabei allerdings gern verschwiegen. Regression kann gelegentlich notwendig und hilfreich sein, um wieder nach vorne gehen zu können (Progression), sie kann aber auch eine bleibende Versuchung darstellen, sich den Mühen z.B. des Arbeits- und Beziehungslebens dauerhaft entziehen zu wollen.⁴

In der christlichen Tradition begegnet uns eine besondere Färbung der Nähe-Thematik: Hier erscheint Nähe verwoben in das große semantische Umfeld von Liebe, Nächstenliebe, Feindesliebe, Gemeinschaft, Verbundenheit, Harmonie, Frieden, Geduld, Milde, Barmherzigkeit, Verzeihen, Aggressions- und Konfliktvermeidung.⁵ Aus möglichen heilsamen Erfahrungen werden unter der Hand im Lauf der Zeit Gebote: Die sog. Haustafeln (Gal 5, 19ff; Eph 5, 21ff.) zeichnen das Bild einer frühchristlichen Anständigkeit unter der Überschrift des Liebesgebots. Liebe im christlichen Kontext wird verstanden als *agape*, als uneigennützig, aufopferungsvolle, platonische Liebe, die immer eine gewisse Distanz zum anderen Menschen einhält und die heiße Nähe des Eros zu meiden sucht. Man betrachtet einander als „Brüder und Schwestern“, man duzt sich in den Gemeinden verbreitet, um die bestehenden dienstrechtlichen Unterschiede (z. B. zwischen Haupt-, Neben- und Ehrenamtlichen) zu verwischen; eine flache Hierarchie gilt eo ipso als gut; man bemüht sich, einander zu mögen, zu respektieren und zu ertragen; Konflikte werden möglichst umschifft, Entscheidungen „einmütig“ gefällt (wie es manche Kirchenordnungen sogar amtlich fixieren). Eine solche Art von Gemeinschaft kann in der Tat wohltuend und aufbauend sein (die Forschungen zum Zusammenhang von Religiosi-

³ Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 341.

⁴ Michael Balint hat entsprechend zwischen benigner und maligner Regression unterschieden.

⁵ Vgl. beispielhaft Michael Klessmann, *Das Pfarramt. Einführung in Grundlagen der Pastoraltheologie*, Neukirchen 2012, 136f. zu den Stichworten Familiaritätsprinzip und Harmonieprinzip im Kontext von Kirche.

tät und Gesundheit belegen das⁶), aber natürlich auch ein Mittel zur unterschwelligem, in der Regel nicht thematisierten Ausübung von Macht und Kontrolle.

Auch im Pfarrbild spielt Nähe zu den Menschen eine bedeutende Rolle: Kirchensoziologische Umfragen ergeben seit Jahrzehnten, dass im beruflichen Selbstbild der Pfarrer*innen die Rolle des Seelsorgers, der Seelsorgerin, und damit verbunden der Wunsch nach emotionaler Nähe zu den Menschen, mit denen man professionell zu tun bekommt, den ersten Platz einnimmt.⁷ In den Anfangsjahren der Seelsorgebewegung stand das Konzept der Begleitung, der Annahme, der Empathie exklusiv im Vordergrund der Seelsorgekonzepte; die Fähigkeit, emotionale Nähe zu einem anderen Menschen herzustellen, galt als grundlegende und notwendige Kompetenz, die dann auch noch theologisch aufgeladen wurde⁸: In der (freilich nicht verfügbaren) Nähe zum anderen Menschen kann sich eine Gotteserfahrung anbahnen. Dieses Näheideal wird jedoch notwendigerweise konterkariert durch die Tatsache, dass Pfarrerinnen und Pfarrer (sowie andere kirchliche Berufe) grundsätzlich als Rollenträger*innen arbeiten, also nicht als Privatpersonen auftreten, sondern im Rahmen eines kirchlich vorgegebenen Rollenkonzepts, auch Amt genannt, agieren. Vielen fällt diese Einsicht schwer, in zahlreichen Supervisionen habe ich das erlebt: Sie möchten die Arbeits- und Beziehungsgestaltung im pastoralen Umfeld vom Ideal der persönlichen, freundschaftlichen Nähe her strukturieren – und sind dann überrascht, wenn sie in Konfliktfällen nicht vorhergesehene Schwierigkeiten erleben. Konfliktlösungen sind in der Regel nur möglich, wenn man sich auf Distanz zueinander begibt, wenn es neben Begleitung (physisch abgebildet im nebeneinanderher Gehen) und vorübergehender Identifikation auch zur Begegnung (einander gegenüberstehen), in der man einander in die Augen sieht, kommen kann. Man sieht eben nicht nur mit dem Herzen gut, wie es Saint-Exupéry romantisch suggeriert hat, sondern oftmals braucht es den klaren Blick aus der Distanz, gerade in Seelsorge und Beratung. Bekanntermaßen ist man als Familienmitglied oder Freundin nicht geeignet für eine seelsorglich-beraterische Begleitung, weil man zu nah dran, zu stark emotional involviert ist.

Vor dem angedeuteten Hintergrund ist die hohe Wertschätzung zwischenmenschlicher Nähe natürlich nicht falsch, aber sie ist definitiv einseitig und unterkomplex – das zeigt wiederum ein Blick in die Entwicklungspsychologie. Denn eine sichere Bindung stellt nun zugleich eine hinreichende Voraussetzung für die Loslösung des Kindes von der bemutternden Person dar, vermittelt die Sicherheit, nun endlich, wenn auch in kleinen Schritten, selbstständiger und unabhängiger werden zu können. Die schon zitierte Margret Mahler hat anschaulich beschrieben, was die meisten Eltern aus eigener Erfahrung kennen: Ein Kind, das zu krabbeln lernt, bewegt sich bald von der Mutter weg, schaut sich aus einem gewissen Abstand um, um

⁶ Vgl. Michael Klessmann, Does Faith Heal? Reflections on the Complex Relationship of Religion, Illness and Health, in: Beate Jacob – Birgit Weyel (Hg.), Spirituality, Mental Health and Social Support. Berlin/Boston 2020, 23–37.

⁷ Im Bereich der Politik ist „nahe bei den Menschen“ zu sein ein Ziel, das bei Wahlen mühelos differenzierte inhaltliche Orientierungen politischen Handelns ersetzt.

⁸ Vgl. ausführlicher Michael Klessmann, Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens, Göttingen ⁶2022, 276ff.

Kontakt zu suchen und sich der Anwesenheit der Mutter zu vergewissern, und krabbelt dann, wenn der Augenkontakt geglückt ist, munter weiter weg. Hier kommt – aus entwicklungspsychologischer Sicht – zum ersten Mal die notwendige und positive Bedeutung von Distanz, der Fähigkeit auf Abstand zu gehen und sich abzugrenzen, sich selbstständig zu machen, ins Spiel: Die genannte frühe Symbiose zwischen Mutter und Kind (deren Ausprägung und Stellenwert in der sog. Säuglingsforschung allerdings strittig ist⁹) muss überwunden werden zugunsten von immer mehr Schritten in Richtung Loslösung und Individuation. Nicht überwundene Symbiose zwischen Mutter und Kind erstickt das Kind gewissermaßen, hält es abhängig und unselbstständig.¹⁰ Identität gewinnt man nicht ohne Trennung, ohne Distanzierung und Ent-Identifizierung. Nicht zufällig können Kinder meistens „nein“ sagen, bevor sie lernen, „ich“ zu sagen! Damit ist ein paradoxer Sachverhalt benannt: Menschen brauchen einerseits und immer wieder gleichsam als Basis die Nähe und Identifizierung in Bezug zu anderen (Eltern, Geschwister, Kinder, Freunde und Freundinnen etc.). Gleichzeitig brauchen sie die Fähigkeit, eben diese Nähe zwar innerlich zu bewahren, sie aber zugleich zu überwinden, hinter sich zu lassen, sich selbst als unabhängig und selbstwirksam zu spüren und zu entwickeln und einen wirklich eigenen Weg zu finden, der dann auf neuem Niveau wiederum Nähe zu anderen erlaubt. Die für jedes Erwachsenwerden notwendige Erfahrung der Selbstwirksamkeit („ich kann etwas bewirken“, „ich bin in der Lage, meine Wünsche und Pläne wenigstens begrenzt umzusetzen“ etc.) kann sich nur einstellen bei gleichzeitiger innerer Freiheit gegenüber bedeutsamen anderen. In ähnlicher Weise braucht es ein ausgewogenes Verhältnis von Nähe und Distanz in jeder Paarbeziehung. Aber die eigene Identität zu suchen, stellt immer ein Risiko dar, ist möglicherweise mit Trauer und Schmerzen verbunden (z. B. wenn erwachsene Kinder das Elternhaus verlassen): Man muss die vertrauten Personen zumindest partiell loslassen, und man kann sich selbst, sein Leben, seine Möglichkeiten verfehlen und irgendwo im Prozess der Loslösung stecken bleiben. Manche scheuen solche Schritte und halten sich lieber im vertrauten, geborgenen Umfeld auf – um den Preis der inneren Freiheit. Ein weiteres Feld, in dem wir eigentlich erst in den letzten Jahrzehnten die produktive Bedeutung von Distanz und Differenz erkannt haben, liegt in der interkulturellen und interreligiösen Begegnung. Hier stellen wir unübersehbar fest, wie groß die Fremdheit zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen ist, im Blick auf kulturelle, religiöse, sprachliche etc. Gepflogenheiten – und nur wenn man gegenseitig zunächst die Fremdheit anerkennt, kann man der anderen Person gerecht werden. Ansonsten erliegt man leicht der Gefahr, den*die andere*n mit den eigenen Wertmaßstäben zu vereinnahmen, sie gleichsam heimlich zu kolonisieren. Damit ist z. B. auch der latente Optimismus der personenzentrierten Psychotherapie von Carl Rogers, wir könnten, wenn wir uns Mühe geben, den anderen Menschen verstehen, uns in ihn einfühlen, uns in seinen „frame of reference“ versetzen, erst einmal ent-

⁹ Vgl. Martin Dornes, *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*. Frankfurt a.M. ¹³2011, 61f.

¹⁰ Das gegenwärtig aktuelle Stichwort von den Helikoptereltern beschreibt einen ähnlichen Vorgang des Überbehütens, der Kinder und Jugendliche unselbstständig macht.

mythologisiert. Am Anfang steht die Fremdheit – und Nähe kann eigentlich nur gelingen, wenn sie im Bewusstsein der bleibenden Differenz geschieht. Einmal dafür sensibilisiert, erkennt man: Die Dimension der interkulturellen Fremdheit beginnt im Grunde schon im vertrauten Umfeld, weil man doch nie wirklich weiß, was in der anderen, vermeintlich nahestehenden Person gerade vorgeht. Je näher man sich kommt, desto deutlicher wird zugleich, wie fremd man einander letztlich bleibt. So erscheinen Nähe und Distanz nicht mehr als sich ausschließende Gegensätze, sondern als sich wechselseitig bedingend.

Diese anthropologischen Beobachtungen können Auswirkungen auch auf das Gottesverständnis haben. Wiederholt ist von der Pastoralpsychologie im Anschluss an Erik Erikson die Beziehung zwischen Mutter und Säugling als „Urszene“ apostrophiert worden, die gewissermaßen Struktur und Qualität der Gottesbeziehung präfiguriert.¹¹ Aber diese Urszene ist ambivalent strukturiert, das wird oft übersehen: Erikson spricht in Bezug auf die erste Lebensphase von Urvertrauen versus Urmisstrauen gegenüber der bemutternden Person und der Spannung zwischen beiden Erfahrungen. Zwar sollte Urvertrauen überwiegen, aber ob es ein Urmisstrauen gänzlich überwinden kann, bleibt offen. Eine Art von Synthese kann man in dem von dem Kinderanalytiker Donald Winnicott entwickelten Modell des Übergangsobjekts erkennen: Kinder können mithilfe eines „Übergangsobjekts“ (Teddy, Schmusedecke etc.) die abwesende Mutter als anwesend imaginieren und sich dadurch getröstet fühlen. Für den Bereich Religion und Glaube kann das heißen: In der Gemeinschaft im Gottesdienst, in Bildern, Ritualen, Gebeten und Musik können die Glaubenden den abwesenden, verborgenen Gott als symbolisch anwesend, ihnen zugewandt erleben. Gotteserfahrung kann sich als ein „Möglichkeitsraum“ (Winnicott) öffnen; er ist weder rein äußerlich noch rein innerlich, sondern im Zwischenraum der persönlichen Imagination angesiedelt. Für die religiöse Praxis bedeutet das, Innen und Außen, Vertrautes und Fremdes, Nähe und Distanz, Realität und Fantasie, Objektivität und Subjektivität möglichst zusammenzuhalten. Der ferne, geheimnisvolle Gott kommt Menschen momenthaft nah, *extra nos* und *in nobis* sind nicht zu trennen. Die in Gebeten nicht selten zu hörende Anrede „guter Gott“ ist sowohl theologisch als auch religionspsychologisch viel zu simpel und Wunschdenken; Gott wird dadurch verharmlost und gleichsam vereinnahmt. Zu glauben, zu erfahren ist seine Nähe immer nur bruchstückhaft, momenthaft, angefochten, im Rahmen einer bleibenden und distanzierenden Unerforschlichkeit. Die Begegnung der beiden Jünger mit dem Fremden auf ihrem Gang nach Emmaus (Lk 24, 13ff.) lässt sich als Veranschaulichung lesen: In dem Moment, in dem Jesus ihnen nahe kommt (indem sie ihn erkennen), entschwindet er. Glaube stellt die symbolisierende Fähigkeit dar, Nähe und Distanz Gottes, seine Liebe und seine Unerforschlichkeit, zusammenzuhalten. In diesem Sinn ist der Glaube (mit Luther) „*creatrix divinitatis*“, der das nicht Sichtbare und nicht Denkbare gleichwohl „für mich“ (*pro me*) vorstellen lässt.¹²

¹¹ Vgl. Gerhard Büttner – Veit-Jakobus Dieterich, *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik*, Göttingen 2016, 141ff. Vgl. auch Michael Klessmann, *Theologie und Psychologie im Dialog. Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 2021, 117f.

¹² Vgl. Klaas Huizing, *Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert*, Gütersloh 2022, 146f., unter Bezugnahme auf Christian Lehnert.

Prof. em. Dr. Michael Klessmann
Scharnhorststr. 26
D-10115 Berlin
klessmann(at)posteo(dot)de

Dis-Tanzen – Digitale Kulturelle Bildung im Tanz bei Senior*innen Empirische Annäherungen und bildungspolitische Perspektiven

Nähe, Distanz und Kopräsenz im Raum als Phänomen und empirische Herausforderung

Pädagogisches Handeln ist in besonderer Weise durch Nähe und Distanz geprägt, insofern das Ausbalancieren beider Pole nachgerade als klassisches Problem pädagogischer Beziehung gelten kann. Gehört es einerseits zur Professionalität der pädagogisch handelnden Person, sich auf das Gegenüber verstehend einzulassen, so gehört es andererseits ebenso dazu, sich nicht zu sehr mit diesem Gegenüber zu identifizieren, das je Eigene nicht zu projizieren bzw. sich in keiner Weise vereinnahmend oder übergriffig zu verhalten. Es mag beruhigen, dass bei allem Willen zum Verstehen schon Wilhelm von Humboldt für hermeneutische Absichten postulierte, jedes Verstehen sei zugleich ein Nicht-Verstehen.¹ Das Bemühen um ein (sich-)verstehendes pädagogisches Miteinander ist, da auch das Zwischenmenschliche als Bereich für hermeneutische Arbeit verstanden werden kann, folglich immer von Nicht-Identität geprägt. Einer „Wut des Verstehens“² sind somit deutliche Grenzen gesetzt. Wo dem Nicht-Verstehen kein Raum gegeben wird, weil der Eigen-Sinn des Anderen nicht wertschätzend anerkannt wird, da ist die Nähe qualitativ wie quantitativ zu groß – und inwiefern der Begriff ‚Nähe‘ hier überhaupt das Phänomen treffend beschreibt, steht infrage. Daraus folgt auch, dass Distanznahme nicht erst (gewissermaßen als ‚Bonus‘ oder Kompetenz) professionell erlernt werden muss, sondern in der Sache selbst begründet ist. Das pädagogische Geschäft braucht Nähe und Distanz gleichermaßen; es lebt vom Austarieren dieser inhärenten Spannung.

Es scheint naheliegend, vor allem das Verhältnis pädagogischer ‚Profis‘ und deren Klientel im Horizont von Nähe und Distanz zu reflektieren. Erweitert man den Blick jedoch in sozial-pädagogischer Hinsicht, so zeigt sich, dass soziale Nähe und Distanz, also sozialräumliche Abstände zwischen Angehörigen verschiedener Gruppen sowie zwischen Angehörigen derselben Gruppe interessant sind, um die Positionierung im sozialen Raum als gemachte, regulierte, normativ aufgeladene Größe wissenschaftlich wahrnehmbar zu machen.

¹ Vgl. Hans-Christoph Koller, Jedes Verstehen ist zugleich ein Nicht-Verstehen. Wilhelm von Humboldts Beitrag zur Hermeneutik und seine Bedeutung für eine Theorie interkultureller Bildung, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 6 (2003), 515–531.

² Jochen Hörisch, Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik, Berlin 1988.

Unter den Bedingungen der Corona-Pandemie wurden Fragen der Nähe und Distanz besonders drängend: dass Personen sich gerade nicht wie vormals selbstverständlich in Gruppen in den gewohnten Räumen – umbauten wie sozialen! – bewegen konnten, zeitigte mannigfaltige Effekte, an deren Erforschung viele Disziplinen beteiligt waren und sind. Nicht nur wissenschaftliches Bemühen, sondern vor allem das scheinbar selbstverständliche Miteinander oder auch die bewusste Trennung im Alltag³ standen vor neuen und kaum antizipierten Herausforderungen. Gewiss, das „Fernlernen“⁴ hatte längst eine eigene Tradition, als das pandemische Geschehen sich rasant entwickelte. Dennoch war die Bindung pädagogischer Begegnung an Räume und Zeiten und damit an Ko-Präsenz der Normalfall. Vor allem für Anliegen der ästhetischen und/oder kulturellen Bildung hätte kaum jemand ernsthaft dafür argumentiert, diese Ko-Präsenz aufzulösen, da die Entfaltung ästhetischer Freiheit dort, wo sie ‚spielerisch‘ sich vollzieht, die Ungebundenheit und freie Beweglichkeit nicht nur theoretisch, sondern auch sehr konkret braucht und – außer für die Figur des einsam schaffenden (Kunst-)Genies – kaum als Projekt jenseits aller Sozialität zu verstehen ist. Sehr plötzlich drängten die Bedingungen des ‚wirklichen‘ Lebens in den Vordergrund (außer Frage steht, dass sie schon immer relevant waren; sie wurden aber als neu relevant erfahren und interpretiert) und hinderten Menschen daran, die gewohnten Vollzüge kultureller Bildung weiter zu etablieren, nämlich im freien Spiel von eben jenen Bedingungen abzusehen und die Regeln für Bewegung im Raum des Als-Ob kreativ zu erfinden. Neue Wege wurden gegangen, unvertraute Instrumente ausprobiert.

Eine empirische Annäherung an diese Problematik wurde möglich, als sich die Gelegenheit bot, ein pädagogisches Tanzangebot für ältere Personen wissenschaftlich dabei zu begleiten, wie es den gegebenen Bedingungen entsprechend verändert und neu anverwandelt wurde.

Anliegen der Untersuchung „Digitale Kulturelle Bildung im Tanz bei Senior:innen“ (DiKuBiTaS)

Die Durchführung der Studie war vor allem durch die zu der Zeit herrschenden pandemischen Entwicklungen entscheidend geprägt. Insbesondere im sowie in Folge des sog. Lockdowns bestand für Menschen im Pensionsalter eine doppelte Gefährdung:

³ Vgl. hierzu die Studie zum Kinderschutz von Michael Obermaier – Heike Wiemert, Konstruktionsfehler im Kinderschutz? Ein empirisch gestütztes Zwischenfazit nach 15 Jahren ‚Insoweit erfahrene Fachkraft‘, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 97 (2021) 1, 36–54.

⁴ Vgl. Olaf Zawacki-Richter, Geschichte des Fernunterrichts. Vom brieflichen Unterricht zum gemeinsamen Lernen im Web 2.0, in: Martin Ebner – Sandra Schön (Hg.), L3T. Lehrbuch für Lernen und Lehren mit Technologien, ²2013, https://www.pedocs.de/volltexte/2013/8332/pdf/L3T_2013_Zawacki_Richter_Geschichte_des_Fernunterrichts.pdf (Stand: 17.01.2023)

soziale Isolation mit psychosozialen Folgen und motorische Regression mit physiologischen Folgen.

Im Rahmen des beforschten Projektes „Ein digitales Tanz-Abenteuer für Senior:innen. Förderung einer vernachlässigten Gruppe im Tanz“ wurden zwei Ziele verfolgt, um den genannten Gefahren intervenierend entgegenzuwirken. Zum einen sollte der Ausfall des bislang analog stattfindenden wöchentlichen Tanzangebots durch ein digitales Ersatzangebot kompensiert werden, um körperliche Fitness und physiologisches Wohlbefinden zu erhalten. Zum zweiten zielte das Projekt mit Blick auf die psychosoziale Komponente auf den Aufbau und die Stärkung von Medienkompetenz, um soziale Teilhabe, bestehende Beziehungen und gemeinschaftliche Erlebnisse insbesondere der im Tanz so zentralen ästhetisch-sinnlichen Ausdrucksform weiterhin zu erhalten.

Dazu wurden alle 12 teilnehmenden Senior*innen zwischen 68 und 83 Jahren, die größtenteils seit mehr als 10 Jahren das Tanzangebot mehrfach wöchentlich nutzen, mit der entsprechenden technischen Infrastruktur (Internetzugang, iPads, Videokonferenzsoftware etc.) ausgestattet und an zwei Terminen durch einen professionellen Trainer in der Anwendung geschult. So wurden die Grundlagen gelegt für die im Zeitraum März 2021 bis Juli 2021 dreimal wöchentlich stattfindenden Angebote (N=63 Kurse) im Bereich digitaler kultureller Bildung im Tanz. Drei große Themenbereiche wurden bei der wissenschaftlichen Begleitung fokussiert: 1) Wohlbefinden während der Pandemie; 2) Digitalität und Medienkompetenz und 3) Einschätzung des digitalen Tanzangebotes in diesem Zusammenhang.

Entsprechend der Förderlinie DIS-TANZ-IMPULS legte das Projekt einen spezifischen Fokus „auf die Entwicklung und Erprobung neuer Formen des künstlerischen und tanzpädagogischen bzw. tanzvermittelnden Arbeitens“⁵ sowie auf die Evaluation innovativer Beispiele und Modelle für eine stark vernachlässigte Gruppe im Tanz: die Senior*innen. Das hier evaluierte Projekt lässt sich daher nicht zuletzt einem zunehmend expandierenden Bereich der Gesundheitsversorgung zuordnen: dem Bereich der sog. M-Health (mobile health), einem der Telemedizin und E-Health verwandten Feld. M-Health, so der Achte Altersbericht „Ältere Menschen und Digitalisierung“⁶, „geht über Telemedizin insofern hinaus, als hier auch gesundheitsnahe Dienstleistungen angesprochen sind, die nicht einzig auf Prävention, Therapie oder Nachsorge von Erkrankungen, sondern in stärkerem Maße auf Lebensstil, Fitness und Wohlbefinden abzielen. Im Gegensatz zum Begriff E-Health bezieht sich M-Health auf Gesundheitsdienstleistungen, die für mobile Endgeräte sehr unterschiedlicher Art

⁵ Dachverband Tanz Deutschland e. V., in: [dis-tanzen.de](https://www.dis-tanzen.de/home) vom 1.11.2020, in: <https://www.dis-tanzen.de/home> (Stand: 30.1.2023).

⁶ Vgl. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), Achte Altersbericht <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/ministerium/berichte-der-bundesregierung/achter-altersbericht>, 2020, als PDF abrufbar unter <https://www.achter-altersbericht.de/bericht> (Stand: 30.1.2023).

(wie Smartphone, Tablet, Smart Watch), vor allem in Form sogenannter Gesundheits-Apps bereitgestellt werden.“⁷

Das hier untersuchte Projekt übersteigt durch die interaktiven und kollaborativen Komponenten das Spektrum gängiger E-Health-Angebote bei Weitem und schafft so den Rahmen für neue Formen von Referenzialität und Gemeinschaftlichkeit.⁸

Neben dem Boom in Telemedizin, E-Health und M-Health besonders für Senior*innen hat die Pandemie ganz deutlich vor Augen geführt, dass das Digitale auch bei dieser Altersgruppe längst Alltagswirklichkeit ist, wie Luciano Floridi pointiert beschreibt: „In Wahrheit sind wir weder on- noch offline, sondern onlife: Wir leben zunehmend in diesem besonderen Raum, der sowohl analog als auch digital, sowohl online als auch offline ist.“⁹

Inwieweit dieser onlife-Zustand jedoch bei den Projektteilnehmer*innen zu den entsprechenden ‚integrierten‘ Erfahrungen und Erlebnissen führen würde, war eine Kernfrage der hier vorgestellten Untersuchung. Um ein überraschendes Ergebnis schon vorwegzunehmen: Die These, der Wechsel vom Analogen ins Digitale funktioniere für die Teilnehmer*innen nur mit erheblichen Schwierigkeiten und es verändere sich auch fundamental das Nähe-Distanz-Erleben, konnte so nicht erhärtet werden, sondern erfuhr im Verlauf der Untersuchung mannigfaltige Differenzierungen.¹⁰

Ausgewählte Befunde zum Nähe-Distanz-Erleben im Rahmen des Projekts „Digitale Kulturelle Bildung im Tanz bei Senior:innen“ (DiKuBiTaS)

Die quantitative Erhebung unter dem Lemma „Tanz allgemein“ ergab eine geringe Streuung hinsichtlich der Einschätzung der Wirkung des regelmäßigen Tanzangebotes. So meldeten die befragten Teilnehmer*innen im kognitiven, im sozialen, im psychischen und im Bereich der Alltagsstrukturierung positive oder sehr positive Erfahrungen zurück. In Hinblick auf die Frage, welchen Unterschied die digitalen Begegnungsbedingungen in der Wahrnehmung der Teilnehmer*innen machten, seien hier einige Zahlen referiert:

Obwohl sich die Teilnehmer*innen nur bedingt als medienkompetent bezeichneten, gaben alle an, das Tablet auch nach dem Lockdown weiter zu nutzen. Hier fühlten sich

⁷ Vgl. ebd., 87.

⁸ Vgl. Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 95.

⁹ Luciano Floridi, *Die Mangroven-Gesellschaft. Die Infosphäre mit künstlichen Akteuren teilen*, in: Philipp Otto – Eike Gräf (Hg.), *3Th1CS – Die Ethik der digitalen Zeit*, Bonn 2018, 18–28.

¹⁰ Da an dieser Stelle kein Raum ist, um das methodische Vorgehen im Einzelnen vorzustellen, sei auf den Ergebnisbericht zum Projekt verwiesen: Michael Obermaier – Rita Molzberger, *Kulturelle Bildung und Tanz unter dem Vorzeichen der Digitalität. Eine explorative Studie mit Senior*innen im Elementaren Tanz*, Abschlussbericht, Köln 2023, <https://www.kubi-online.de/artikel/kulturelle-bildung-tanz-unter-dem-vorzeichen-digitalitaet-explorative-studie-senior-innen> (Stand: 29.6.2023).

70% gar nicht, 10% eher nicht, 20% eher schon und 0% völlig überfordert. Die Teilnehmer*innen sahen die Online-Angebote als sinnvolle Ergänzung zu Präsenzkursen an, wobei die Online-Angebote für 72% keinen vollwertigen Ersatz für Präsenzunterricht in der Halle darstellten. Für alle Beteiligten war die Umstellung von analog auf digital „einfacher als gedacht“, sodass sich alle „schnell auf die Situation“ einstellen konnten. Über 90% wollen auch in Zukunft Online-Angebote im Tanz nutzen. Für über die Hälfte der Befragten schadete der Online-Unterricht kaum oder gar nicht dem Gruppengefühl; 18% finden, dass Online-Angebote dem Gruppengefühl schaden (hier ist von Bedeutung, wie lange die Gruppenmitglieder einander schon kannten, bevor sie in die Online-Phase eintraten).

Sodann wurde mittels qualitativer Interviews die Vergleichsperspektive zwischen analogen und digitalen Tanz-Erfahrungen tiefer beforscht. Bezüglich der hier vorliegenden Thematik von Nähe und Distanz im Sinne geteilter Bildungserfahrungen sowie ko-präsender Sozialität scheinen einige Punkte besonders interessant. Erstens, so die Ergebnislage, hat auch das digitale Angebot wesentlich zum Wohlbefinden beigetragen. Betont wurde das Glücksgefühl, das sich beim Tanz einstelle, verbunden mit der Freude, die anderen Beteiligten zu treffen (auch digital). Im Unterschied zu Fitnessangeboten, die die Teilnehmer*innen z. T. ebenfalls wahrnahmen, ermögliche der Tanz neben sozialer Teilhabe ein bio-psycho-soziales Erleben besonderer Art, und Vertrauensbildung ermögliche ein zunehmendes Loslassen bewertender Herangehensweisen, wie folgendes Ankerbeispiel illustriert: „Aber darum geht es ja. Also mit der Bewertung. Das ist auch ein Prozess. Also meistens, wenn man in die Gruppe reinkommt und fremd ist und in der Arbeit noch nicht so drin ist, bewertet man sich viel mehr, als wenn man dann irgendwann mal das [gemeint ist das Gruppengefüge, MO/RM] versteht.“ Das positive Gruppenerleben – analog wie digital – begründet für die Teilnehmer*innen auch eine klare Rangfolge; auf die Frage „Stimmen Sie der Aussage zu, dass Sie die digitalen Tanzangebote zunächst als Gesundheitsangebote nutzen und erst später als Angebote der Kulturellen Bildung?“ waren sie sich einig, dass dem nicht so sei. Kulturelle Bildung ist hier unumstößlich der Fitness vorgeordnet: „Ich mache das auch, um hier zu bleiben, aber in erster Linie, um zu tanzen. Der Tanz hat für mich eine eigene Qualität.“ Hinsichtlich der sozialen Aspekte des digitalen Tanzangebots wurden Unterschiede zum analogen Angebot benannt; Letzteres wurde insgesamt als motivierender wahrgenommen. Die Spannung, die sich innerhalb der Halle aufbaue, sei unter digitalen Bedingungen weniger gegeben; auch das Gruppengefühl sei weniger intensiv. Dennoch wird das Vorhandensein des digitalen Angebots als gruppenstärkend empfunden; einerseits, weil die Phase nur-digitalen Zueinanderkommens als gemeisterte Hürde interpretiert wurde, andererseits, weil das Medium im besten Fall hinter das positive Erleben zurücktrat: „Ja, ich glaube auch, die Erfahrung, dass wir das als Gruppe zusammen gemeistert haben, dass wir alle zusammengeblieben sind, das schweißt insgesamt zusammen.“ Sowie: „Also kann ich gerne bestätigen, das digitale

Medium stört mich überhaupt nicht. Das ist für mich gar nicht da. Ich tanze das, was ich gerne möchte.“

Anschlüsse und Perspektiven

Verschränkt mit den Ergebnissen der Expert*innen-Workshops, die den Zwischenbericht zur Studie noch einmal multiperspektivisch ventilieren und um wertvolle Hinweise ergänzen, lässt sich festhalten: Auch digitale Angebote kultureller Bildung haben großes Unterstützungspotenzial auf physiologischer wie auf psychosozialer Ebene. Mit Blick auf neue digitale Technologien und kulturelle Entwicklungen lässt dies darauf hoffen, dass Engführungen überwunden und die oftmals allzu engen Begriffe von ‚Bildung‘ und ‚Gesundheit‘ entsprechend erweitert werden. Im Kontext von *Mobile Health für Senior*innen* sollten in Zukunft Programme und Angebote nicht nur auf Lebensstil, Fitness und Wohlbefinden abheben, sondern vor allem auf soziale Teilhabe, aktive Teilnahme und somit auf gemeinschaftliche Erlebnisse, die die je neu gemeinsam zu findende Spannung von Nähe und Distanz konkret ausbuchstabieren, sodass Bildung als „existenzielles Wagnis“ zwischen „Entfremdung und veränderter Selbstwertung“¹¹ ermöglicht wird.

Schließlich fordern die Ergebnisse der vorgestellten Studie auf, nicht bei der Fokussierung auf *Algorithmizität* und der Entwicklung sogenannter Gesundheits-Apps für mobile Endgeräte stehenzubleiben. Vielmehr ist die Entwicklung neuer Formen der Gemeinschaftlichkeit, des sinnlich-ästhetischen Erlebens und der Kollaboration ins Zentrum der Anstrengungen zu rücken, um eine zukunftsfähige und inklusive Kultur zu befördern.

¹¹ Ursula Frost, Bildung, in: Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften (Hg.), Das Staatslexikon, <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Bildung> (Stand: 31.1.2023)

Prof. Dr. Michael Obermaier

Professor für Erziehungswissenschaft und Leiter des Instituts für Forschung und Transfer in Kindheit und Familie (foki)

katho Köln

Wörthstr. 10

D-50668 Köln

+49 (0) 221 7757 190

m.obermaier(at)katho-nrw(dot)de

Rita Molzberger

Lehrkraft für besondere Aufgaben, Fachbereich Sozialwesen

katho Köln

Wörthstr. 10

D-50668 Köln

+49 (0) 221 7757 119

r.molzberger(at)katho-nrw(dot)de

„Multiprofessionelle Pastoralteams“ Ein evaluationsbasierter Praxisbericht

Abstract

Multiprofessionalität in der (territorialen) Pastoral erfährt eine immer größere Aufmerksamkeit – sowohl in pastoraltheologischen Diskursen als auch in diözesanen Erprobungen. Dabei sind „Notlösungen“ für fehlendes Seelsorgepersonal zu unterscheiden von Konzeptionen, die eine nachhaltige Ausdifferenzierung des kirchlichen Horizonts anstreben. Im Bistum Limburg ist die Relevanz des Themas durch einen Anteil von 13 der 47 Pfarreien „neuen Typs“ erreicht, denen es beim Einsatz von anderen Qualifikationen als theologischer oder religionspädagogischer Prägung um deren Expertise und kritisch-konstruktiven „Blick von außen“ geht. Der Skizzierung des Konzepts wird eine aktuelle Zwischenevaluation in den beteiligten Pastoralteams gegenübergestellt, die diese Grundsätze in der Praxis überprüft und eine valide Einschätzung des multiprofessionellen Mehrwerts beisteuert. Demnach erweisen sich multiprofessionelle Stellen in Pastoralteams als unverzichtbar und zukunftsweisend für eine zeit- und evangeliumsgemäße Pastoral.

Multiprofessionality in (territorial) pastoral care is receiving more and more attention both in pastoral-theological discourses and in diocesan trials. In this context, "emergency solutions" for a lack of pastoral personnel must be distinguished from concepts that strive for a sustainable differentiation of the ecclesiastical horizon. In the diocese of Limburg, the relevance of the topic is achieved by a proportion of 13 of the 47 parishes of a "new type", which, when employing qualifications other than theological or religious education, are concerned with their expertise and a critical-constructive "view from outside". The outline of the concept is contrasted with a current interim evaluation in the pastoral teams involved, which examines these principles in practice and contributes a valid assessment of the multiprofessional added value. According to this, multi-professional positions in pastoral teams prove to be indispensable and forward-looking for a pastoral ministry that is in keeping with the times and the Gospel.

Die Veränderungen in der gegenwärtigen Gesellschaft, in sozialen Praxen und individuellen Orientierungen sind manifest – und sollten nicht um des Wortspiels willen, sondern ihrer unabweisbaren Auswirkungen wegen hin auf ein Manifest für adäquate Pastoral bedacht werden. In der *pastoral community* herrscht in der Tat ein reger Diskurs über Innovationsformen, „Exnovationen“ und Kulturwandel. Die dabei mitverhandelte Frage, inwieweit es sich bei dem Beobachteten um Disruptionen handelt, ist keineswegs müßig oder „akademisch“, sondern folgenreich – wenn sich nämlich mit der Bejahung dieser Fragen nahelegen sollte, die meisten bisherigen Ansätze aufzugeben.

Dennoch wird diese Analyse hier im Hintergrund bleiben: Vorrangig wird *ein* Aspekt in den Blick genommen, dem gleichermaßen Nachhaltigkeit und Zukunftsorientierung zugesprochen wird, was die (evolutive) Fortentwicklung von Pastoral angeht: Inwie-

fern kann der Einsatz zusätzlicher Professionen in Pfarrei-Teams dazu beitragen, dem seelsorglichen Grundauftrag unter den geänderten Umständen zu entsprechen?¹ Dass es sich hierbei keineswegs um planerische Phantasmen handelt, belegt, dass diese Überlegungen in die Veröffentlichung der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema Eingang gefunden hat:

„Die komplexen Erwartungen an Seelsorge und die Ausdifferenzierung der Seelsorge-situationen erfordern an vielen Orten darüber hinaus multiprofessionelle Teams, in denen Seelsorger und Seelsorgerinnen mit den verschiedenen beruflichen Professionen im kirchlichen Bereich wie in anderen Institutionen und Einrichtungen zusammenarbeiten. Dies geschieht nicht aus einer Mangelsituation kirchlicher Berufe heraus, sondern aus der Einsicht, dass die Pastoral vor Ort in anderen Fachkräften Unterstützung erfährt und umgekehrt.“²

Konsequenterweise findet das Thema „Multiprofessionalität“ auch in der pastoral-theologischen Literatur zunehmend Beachtung. Vor diesem Hintergrund zielen die hier folgenden Ausführungen darauf ab, im Format eines Praxisberichts manche der dort angestellten Überlegungen mithilfe eines Blicks auf konkrete Realisierungen anschaulich werden zu lassen – und ersehen zu können, welche Optionen sich realiter als zielführend oder aber klärungsbedürftig erweisen.³

¹ Vgl. dazu: Elmar Honemann, *Seelsorge 2.0?! – kirchlicher Grundauftrag angesichts sich verändernder Welt. Basisimpulse zu Inhalt und Akteurinnen eines zukunftsorientierten Seelsorgebegriffs*, Berlin/Münster 2022.

² Deutsche Bischofskonferenz, *In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche*, Bonn 2022, 34.

³ Im insgesamt noch überschaubaren Spektrum (vergleicht man es mit Literatur über Seelsorge im Allgemeinen) bietet sich die folgende Veröffentlichung als Ausgangspunkt an, da sie neben einem guten Überblick aktueller Entwicklungen (einschließlich des hier zu entfaltenden) auch terminologische Klärungen und konzeptionelle Kategorisierungen bietet: Antonia Lelle – Gunther Schendel, *Multiprofessionelle Teams in Territorialeelsorge und Kirchengemeinde. Eine ökumenische Zusammenschau*, in: *ZPTh* 41 (2021) 2, 143–161, <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/zpth/issue/view/335> (Stand: 31.1.2023)]. Die dort verwendeten Unterscheidungen wurden zuvor entfaltet von: Gunther Schendel, *Multiprofessionalität und mehr. Multiprofessionelle Teams in der evangelischen Kirche – Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven*, https://www.siekd.de/wp-content/uploads/2020/09/2020-09-28_SI-KOMPAKT_Multiprofessionelle-Teams_Schendel.pdf (Stand: 31.01.2023). Ebenfalls konkrete Praxiserfahrungen reflektiert und systematisiert: Frank Reintgen, *Pastoralteam + X = Multi-Professionalität. Handlungsfähigkeit in Zeiten des Wandels – Ein Vorschlag*, <https://www.futur2.org/article/pastoralteam-x-multi-professionalitaet/> (Stand: 31.1.2023). Eine äußerst gewinnbringende Zusammenstellung von multiprofessionellen Modellen im Bereich der evangelischen Kirche(n) bietet folgender Konferenzband: Georg Hofmeister – Georg Lämmlein – Christiane Luckhardt – Gunther Schendel – Birgit Sandler-Koschel (Hg.), *Zusammen schaffen wir es! Multi- und interprofessionelles Arbeiten in Kirche und Diakonie*, Baden-Baden 2022 (Diesen wertvollen Hinweis verdanke ich Frau Prof.in Könemann). Pars pro toto seien insbesondere die auch definitorisch hilfreichen Erläuterung von Ursula Walkenhorst und Cindy Brandes (95–104) über Erfahrungen mit Multi-/Inter-/Transprofessionalität im Gesundheitswesen erwähnt sowie die Konzeptualisierung „multi-kompetenter“ Teams durch Dorrit Brandstetter und Matthias Rumm

Dafür werden zunächst „pastoralpraktische“ Eckdaten und das Konzept für multiprofessionell aufgestellte Pastoralteams im Bistum Limburg beschrieben. Der zweite Teil bündelt die kürzlich durchgeführte (Zwischen-)Evaluation, fasst signifikante Erfahrungen und Einschätzungen der unmittelbar damit Befassten zusammen und verdichtet sie schließlich thesenartig zu einem (vorläufigen) Fazit – im Sinne einer perspektivischen Orientierung für Multiprofessionalität in der territorialen Seelsorge über das Beispielbistum hinaus.

Aus der hiesigen Praxis mögen neben Erkenntnissen auch (An-)Fragen erwachsen, die das Themenfeld (und den Rahmen zukünftiger Umsetzungen) perspektivisch profilieren helfen. Dabei bleibt die Perspektive zwangsläufig fokussiert auf das Thema Multiprofessionalität – ohne die ebenso bedenkenswerten Dimensionen von Inter- und Transprofessionalität samt der unbedingten Wertschätzung von Non- oder Semi-Professionals in der Pastoral relativieren zu wollen.

1. Praxisraum – Grunddaten der Pastoral im Bistum Limburg

Beim Blick auf die konkreten Erfahrungen vor Ort ist redlicherweise vorzuschicken, dass sich der seit 2016 im Bistum Limburg anhängige Prozess, Pastoralteams um eine „multiprofessionelle Stelle“ zu ergänzen, keinesfalls singulär ist.⁴ Mit dieser Einord-

(237–244), die das Spektrum über die Hauptamtlichkeit hinaus weiten – unbeschadet dessen, dass diese für Qualitätssicherung, rechtliche Rahmen u. a. unverzichtbar bleibe.

⁴ Ohne Gewähr zeigt sich derzeit folgendes Bild: Der Aufsatz von Reintgen (s. Anm. 3) fußt auf mehreren Projekten im Erzbistum Köln. Im Erzbistum München-Freising starteten Ende 2022 vier Pilotprojekte, die von Prof. Bernhard Spielberg wissenschaftlich begleitet werden: <https://www.erzbistum-muenchen.de/erwachsene/seelsorge-am-puls-der-zeit/seelsorge-multiprofessionelle-teams/114242> (Stand: 31.1.2023). Im Erzbistum Freiburg wurden 40 Stellen für „andere“ Professionen als Theolog*innen oder Religionspädagog*innen eingerichtet, daneben solche mit der klar umrissenen Aufgabe der Ehrenamtskoordination: <https://www.ebfr.de/ehrenamtskoordination> (letzter Zugriff: 31.1.2023). Die „weiteren Berufe“ im pastoralen Dienst des Bistums Rottenburg-Stuttgart nehmen im Umfang von rund einem Fünftel Stellen in den Pastoralteams ein, die nicht mehr durch die regulären Seelsorgeberufe besetzt werden können: <https://ha-v.drs.de/die-hauptabteilung-v/weitere-berufe-im-kirchlichen-dienst.html> (Stand: 31.1.2023); hinzu kommen auf fünf Jahre befristete „Profilstellen“, die auch von „Externen“ besetzt werden können. Das Erzbistum Hamburg weist schon seit Längerem „sonstige Pastorale Mitarbeitende“ auf, im Bistum Würzburg finden sich Sozialpädagog*innen auf pastoralen Stellen, und im Bistum Münster nehmen Kirchengemeinden eigene Anstellungen jeweils gewünschter Professionen vor. Als Thema anhängig ist die Erprobung bzw. Entscheidungsfindung in Bistümern wie Speyer, Fulda, Eichstätt und Aachen, in der Diskussion wohl in Passau und Münster, während in den Bistümern Trier, Mainz und Regensburg keine Einführung von MPT-Stellen in der territorialen Pastoral vorgesehen sind.

nung in ein größeres Ganzes mögen die folgenden Kennzahlen schlicht die hiesige pastorale Ausgangslage skizzieren:⁵

Zu Beginn des Jahres 2023 ist die Umstrukturierung der Pfarreienlandschaft im Bistum Limburg abgeschlossen; aus ehemals 350 Kirchengemeinden entstanden 47 „Pfarreien neuen Typs“, in der Größenordnung zwischen 11.000 und 22.000 Katholik*innen.

Die 298 Pastoralen Mitarbeiter*innen und 199 Priester sind schwerpunktmäßig in der pfarrlichen Pastoral eingesetzt; das zahlenmäßige Verhältnis zu 560.000 Katholik*innen ist zweitrangig, insofern im aktuellen Stellenplan konsequenterweise die Zahl der Menschen, die im jeweiligen Sozialraum leben (insg. 2,5 Mio.), mit berücksichtigt wird. Ausschlaggebend dafür ist die theologisch evidente Einsicht, dass der kirchliche Auftrag nicht auf Kirchensteuerzahlende begrenzt ist.

Von diesen 47 Pfarreien sind aktuell 13 mit einer multiprofessionellen Stelle ausgestattet. Unter dieser Kategorie wird (auch hier im Folgenden) der hauptamtliche Einsatz von Personen in Pastoralteams gefasst, die andere als eine theologische oder religionspädagogische Qualifikation mitbringen und die dementsprechend auch keine pastorale Ausbildung absolviert haben. Derzeit kommt ungefähr die Hälfte der Stelleninhaber*innen aus dem Bereich Soziale Arbeit; die übrigen weisen Kompetenzen aus den Bereichen Soziologie, Politologie und Psychologie bis hin zu Kommunikation und Marketing auf.

Inzwischen beschränken sich die multiprofessionellen Pastoralteams [= MPT] nicht mehr auf das Ballungsgebiet Rhein-Main, sondern umfassen auch ländliche Regionen wie Rhein-Lahn und den Westerwald. Anders als etwa Konzepte zur CityPastoral sind MPT also nicht von vornherein auf eingegrenzte Arten von Sozialraum (oder „Milieus“) bezogen.

2. Konzept – Grundgedanken der multiprofessionellen Pastoralteams im Bistum Limburg

Zentraler Ausgangspunkt – oder anders gesagt: die „Zentralperspektive“, innerhalb derer alle weiteren Ausbuchstabierungen zu denken sind – ist die Maxime, in multiprofessionellen Stellen keine „Lückenfüller“ für Pastoralteams etablieren zu wollen. Nicht fehlendes Personal mit theologischer oder religionspädagogischer Qualifikation ist der Grund, andere Professionen in Pfarreien einzusetzen, sondern die erklärte Absicht, deren spezifische Kompetenz zu gewinnen und als Bereicherung zu implementieren. (Eine hier nur assoziativ anzudeutende Analogie ergibt sich im liturgischen Bereich zu dem Eigenwert von Wort-Gottes-Feiern, die eben kein zweitklassiger „Ersatz“ für fehlende Eucharistieangebote sind, und daher auch nicht als solcher instrumenta-

⁵ Die Angaben stammen von: Bischöfliches Ordinariat Limburg, Dezernat Pastorale Dienste, Referat Statistik und Pastoral, www.statistik.bistumlimburg.de (Stand: 23.1.2023).

liert werden dürfen.) Positiv formuliert, zielt das Konzept auf eine Horizonterweiterung für die Pastoral ab – eine Intention, die mit den noch vorzustellenden Auswertungen auf ihre Einlösung überprüft werden soll.

Insbesondere in Vorgesprächen mit Pastoralteams ist immer wieder hervorzuheben, dass damit keine Defizitanzeige gegenüber den bisherigen Akteur*innen verbunden ist: Berufssoziologisch bringt jede Profession völlig wertfrei je eigene Paradigmen, Perspektiven und Prozedere mit sich. Solche, die nun neu hinzukommen, desavouieren die bisherigen nicht als unzureichend – sondern als ebenso speziell geprägt wie jede andere auch. Bei einer unideologisch verstandenen Zusammenarbeit gilt dies auch schon für die bisherige Teamkonstellationen: Priester haben einen *anderen* Hintergrund und Fokus als Diakone, ebenso Pastoralreferent*innen andere als Gemeindeferent*innen – *ohne* damit ein qualitatives Ranking zu implizieren (unbeschadet der kirchenrechtlichen Vorgaben für die Besetzung der übergeordneten Dienstvorgesetztschaft).⁶ In exakt diesem Sinne kommen in multiprofessionell besetzten Teams nun noch weitere Ausrichtungen und Kompetenzen hinzu – die bei niemandem der Aufgezählten legitimerweise als gegeben erwartet werden dürfen: So wenig, wie die „externen“ Professionen theologisch oder religionspädagogisch „auf Stand“ gebracht werden, so wenig können Gemeinde- und Pastoralreferent*innen *en passant* Sozialarbeiter*innen imitieren, zu Kirchenmusiker*innen werden, professionelle Marketinganalyse beherrschen usw. usf. – und das am besten alles zugleich.

So liegt also die Erwartung nicht auf einer vordergründigen (bzw. „durch die Hintertür“ bewerkstelligten) Erfüllung des Stellenplans, sondern richtet sich auf den erhofften Effekt, Themen „auf den Schirm“ zu bekommen, die bislang außen vor blieben – und zusätzliche Methoden für das gemeinsame(!) Portfolio zu gewinnen.

An dieser Stelle noch immer im Rahmen theologischer Abwägungen und Fundierungen, folgt dieses Konzept der grundlegenden (Neu- bzw. Wieder-)Ausrichtung im II. Vatikanischen Konzil: Gemäß „Gaudium et spes“ kann Kirche ihrem universal gedachten Auftrag nur genügen, wenn sie sich im Dienst am Gemeinwohl und „sozialer Gerechtigkeit“ versteht und sich zugleich individueller (spiritueller, psychologischer oder materieller) Notlagen von Menschen annimmt, gänzlich ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit, Nationalität etc.⁷ In der unmissverständlichen Darlegung der Konzilsväter hat sich die Kirche für die Wahrung der individuellen Freiheitsrechte einzusetzen, sich um den Abbau sozioökonomischer Schieflagen, um Bewahrung der Schöpfung und um Frieden zwischen den Nationen zu bemühen.⁸

⁶ Vgl. dazu Elmar Honemann, *Berufen – gesendet – erwachsen aus, in und für Gottes Volk in der Welt von heute. Systematisierte Erträge aus 25 Literaturjahren zu Profil, Aufgabe und Spezifika von PastoralreferentInnen in Deutschland*, Münster/Berlin 2017.

⁷ Vgl. *Gaudium et Spes* 26.29.32.

⁸ Vgl. *Gaudium et Spes* 41f; 66–71; 77–82.

Vergegenwärtigt man sich diese wahrhaft umfassende Agenda, liegt auf der Hand, dass auch den konkreten Ausformungen der angesprochenen Problemlagen vor Ort nicht angemessen mit einem Fokus begegnet werden kann, der sich auf einzelne Teilbereiche von Lebensvollzügen beschränkt. Der aus den Konzilstexten sprechende Imperativ lässt sich nicht als sozialpastorale *l'art pour l'art* abtun, sondern ist im Kirchenverständnis grundgelegt. Was auf systematischer Ebene als gegenseitige Implikation von Kenosis- und politischer Theologie aufzuweisen ist,⁹ hat sich in der pastoralen Praxis niederzuschlagen – bzw. diese sogar handlungsleitend zu bestimmen. Analog dazu ist Multiprofessionalität zugleich im größeren Kontext von eben solchem Kirche-sein vulgo „Kirchenentwicklung“ zu sehen – also nicht der Kontingenz personalerischer Experimente zuzuschreiben, sondern dem Ansinnen eines „proexistenten Christentums“ geschuldet.

In diese Richtung weist auch eine der aktuell laufenden Forschungsarbeiten:

„Die Etablierung multiprofessioneller Zusammenarbeit hat einen kirchenentwicklerischen Impact: Sie ist kulturprägend, indem sie auf die alten, dicken Bretter mit neuen (Professions-)Kombinationen reagiert und somit das Innovationspotenzial erhöht. Vor diesem Hintergrund sind multiprofessionelle Teams in der Territorialeseelsorge zwar sicherlich nicht als Allheilmittel zu verstehen, vielleicht aber als probiotische Aufbaukur – als eine Maßnahme, die bei konsequentem und gezieltem Einsatz bestimmte Grundfunktionen von Kirche vitalisieren kann.“¹⁰

Aus den dargelegten Gründen sieht das Konzept im Bistum Limburg prinzipiell keine seelsorgliche „Miniausbildung“ für die „Quereinsteiger*innen“ vor: Nicht nur wäre durch den uneinholbaren Kompetenzvorsprung der originären Seelsorger*innen eine Zwei-Stufen-Hierarchie im Pastoralteam vorprogrammiert; vor allem aber sollen ja die anderweitigen Professionen in ihrem Eigenwert zur Entfaltung kommen. Diese Leitidee weitergedacht, zielt ihr Einsatz auf eine Perspektiverweiterung für das übrige Pastoralteam ab. Dies begründet zum einen die befristete Anstellung der multiprofessionellen Stellen (aktuell: für fünf Jahre, ohne feststehende Weiterbeschäftigung danach) und zum anderen ein wohl erklärungsbedürftiges, aber aufschlussreiches Paradoxon: Anträge, die für ein Pastoralteam beispielsweise eine*n Sozialarbeiter*in wünschen, um den Bereich Sozialarbeit abzudecken, haben keine Aussicht auf Genehmigung! Denn ein solches „Outsourcing“ (ver-)führte dazu, dass sich das „Kern-team“ beruhigt um seine „eigenen“ Bereichen kümmern könnte, ohne von diesen Fragen weiterhin berührt zu werden. (Nach allfälliger Beobachtung ging ein solcher Effekt mit der Institutionalisierung der verbandlichen Caritas einher; das beziehungslose Nebeneinander von gemeindlicher Seelsorge und sozialkaritativem Einsatz wie-

⁹ Vgl. Ansgar Kreuzer, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg u. a. 2017 sowie ders., Kenopraxis – eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie, Freiburg u. a. 2011.

¹⁰ Lelle et al., Multiprofessionelle Teams (s. Anm. 3) 160f.

der zusammenzubringen, ist mühevoller Auftrag eigens notwendig gewordener Abteilungen „Gemeindec Caritas“ u. Ä.)

Der formale Rahmen sieht die Anstellungsträgerschaft beim Bistum oder bei einem Bezirks Caritasverband vor, wobei die Antragstellung und Genehmigung sowie (Re-)Finanzierung durch das Bistum erfolgt. Da die Stellen nicht der Besonderen Entgeltordnung für Seelsorge (BEO 13) zugehören, richtet sich das Gehalt nach der jeweiligen Stellenbeschreibung und -bewertung. Für die Begleitung und Vernetzung der Stelleninhaber*innen arbeiten die Zuständigen aus dem Personaldezernat und dem Diözesan Caritasverband eng zusammen.

Zurück zur konkreten Praxis, ist ein Blick auf einzelne der multiprofessionellen Stellen aufschlussreich (wobei deren Auswahl hier nicht als irgendwie geartete Wertung aufzufassen ist, sondern lediglich die geschilderten Grundlinien exemplarisch verdeutlichen will):

Als „Prototyp“ (und einer der Pionier*innen) des Limburger Modells mag eine MPT-Stelle in Wiesbaden gelten: Der dort eingesetzte Sozialarbeiter wirkt qua Auftrag u. a. an der Erstkommunionvorbereitung mit – allerdings nicht als Ersatz für Hauptamtliche oder Katechet*innen, sondern um die verschiedenen Bestandteile des Kurses seinen Teamkolleg*innen unter seiner professionsspezifischen Perspektive reflektieren zu helfen: Welche Angebote haben die Belange von Alleinerziehenden zu wenig im Blick? Inwiefern werden – unbewusst und ungewollt – einzelne Milieus ausgegrenzt oder die für manche Familien bestimmenden Lebenswirklichkeiten ausgeklammert?

Eine jüngst verwirklichte Stelle im Westerwald hat zum einen das Ziel, die internen Kommunikationsabläufe zwischen Pastoralteam, Verwaltungsteam und ehrenamtlich Engagierten kritisch-konstruktiv in den Blick zu nehmen. Zum anderen wurde gezielt nach einem*einer Marketingexpert*in gesucht, um „blinde Flecke“ bei den Kommunikationskanälen nach „außen“ aufzuspüren und herauszufinden, welche Themen und Bedürfnisse der potenziellen „Kund*innen“ im pfarrlichen Angebot überhaupt nicht vorkommen. Entgegen ersten Vorbehalten geht es hier also nicht um „Werbung“ im Sinne einer aufgehübschten Außendarstellung der ansonsten gleichbleibenden Inhalte; vielmehr dient die Expertise aus dem Bereich Beratung und Marketing einer zutiefst pastoralen Bedarfsorientierung.

Ein anderes Pastoralteam in Wiesbaden lässt sich von ihrem „nicht-theologischen“ Mitglied in ähnlicher Zielrichtung aufzeigen, welche gesellschaftspolitischen Themen von außerkirchlichen Initiativen bewegt und in kommunalen Gremien verhandelt werden, für die sich auch Kirche zum Wohle von Menschen engagieren sollte. Zwar mag (und sollte) auch Pastoralen z. B. das Problem überbelegter oder fehlender Wohnräume früher oder später begegnen; doch soll auf diese Weise die Vernetzung mit anderen „Playern“ nicht dem persönlichen Gusto überlassen werden oder mit Hinweis auf fehlende (Zeit- und/oder Fach-)Ressourcen aus der (herkömmlichen) pfarrlichen Agenda fallen.

Ein Frankfurter Pastoralteam stellte bei der Entstehung eines neuen Wohnviertels auf dem Pfarrgebiet mit Blick auf die Bedürfnisse der neuen Bewohner*innen eine große Leerstelle fest: Angesichts fehlender Anlaufpunkte (sei es in Form von Gastronomie, Kinderspielplätzen o.Ä.) soll die (vorübergehende) Platzierung einer TinyChurch den Kristallisationspunkt für Vernetzung und Initiativen (an-)bieten. Das Ziel ist dabei nicht, kirchlicherseits in das neue Quartier „einen Fuß hineinzubekommen“, sondern sich bestenfalls auch wieder überflüssig zu machen, wenn zivilgesellschaftliche Prozesse die sozialen Defizite ausgeglichen haben. Projektcharakter und die Orientierung am Gemeinwohl sind hier besonders markant.

Folgerichtig ist der sozialräumliche Ansatz eine *conditio sine qua non* für die Einrichtung multiprofessioneller Stellen gemäß dem vorgestellten Konzept: Aus Zusammenhängen von Caritas nicht mehr wegzudenken, ist die Arbeit an und mit einer validen Sozialraumanalyse die Grundlage von einem Gutteil der übrigen MPT-Stellen; entsprechend oft ist dabei Caritas die Anstellungsträgerin – was durch Sozialarbeiter*innen in Pastoralteams zugleich die erwähnte innerkirchliche Kluft überwinden helfen soll.

Dieser Überblick mag verdeutlichen, wie die (Neu-)Ausrichtung der pfarrlichen Pastoral auf diesem Weg dynamisiert werden soll – und damit zur Kirchen-Entwicklung im Sinne des II. Vatikanischen Konzils beitragen möchte. Zwar ist gemäß der Natur der Sache kein abschließender „Erfolg“ zu konstatieren, doch werden in der vorgenommenen Zwischenevaluation einige, bereits erkennbare Wirkungen dieses Ansatzes deutlich.

3. Evaluation – Rahmendaten der Erhebung in den multiprofessionellen Pastoralteams

Nachdem multiprofessionelle Stellen in einzelnen Pastoralteams pilothaft erprobt wurden, wurde 2020 eine reguläre Ordnung für die flächendeckend angedachte Implementierung in Kraft gesetzt.¹¹ Nachdem die ersten zehn MPT-Stellen eingerichtet waren, beauftragte die Personalkammer des Bistums eine Zwischenevaluation.

Konzipiert und auf den Weg gebracht wurde diese in Zusammenarbeit mit den beiden beim Diözesancaritasverband als Mit-Träger multiprofessioneller Stellen hauptverantwortlichen Kollegen (Sandro Frank und Michael Götz). Realisiert wurde sie durch die Abteilung „Statistik und Pastoral“ im Bischöflichen Ordinariat (namentlich Dr. Sebastian Stieler); ihm ist auch die Auswertung der hier vorzustellenden Ergebnisse zu verdanken.

¹¹ Vgl. Amtsblatt des Bistums Limburg 2/2020, Nr. 13, https://rechtssammlung.bistumlimburg.de/fileadmin/redaktion/Portal/Amtsblatt/Amtsblatt-Archiv_2020er/Amtsblatt_Bistum_Limburg_2020.pdf (Stand: 31.1.2023).

Die gewonnenen Daten beruhen auf einem online-basierten Fragebogen (SoSci Survey - oFb), den zu beantworten alle Inhaber*innen einer multiprofessionellen Stelle gebeten wurden, ebenso wie ihre jeweiligen Dienstvorgesetzten sowie sämtliche Mitglieder der betreffenden Pastoralteams. (Die Resonanz synodaler Gremien wurde in einzelnen Fragepunkten indirekt berücksichtigt.) Eventuell aufgrund dieser Konzentration auf den dienstlich unmittelbaren Arbeitskontext erfolgte ein Rücklauf von bemerkenswerten 77 der 96 angeschriebenen Personen – die Quote von 80% steht nicht nur für die statistische Repräsentativität, sondern weist schon vorgängig zu jeder inhaltlichen Interpretation die offenkundige Bedeutsamkeit dieses Projektansatzes für die Beteiligten aus.

Methodisch zielen die einzelnen Abschnitte der Evaluation, gewissermaßen aufeinander aufbauend, auf die Verortung jener „anderen“ Mitarbeiter*innen im jeweiligen Pastoralteam ab (mit Stichworten wie Rollen- und Auftragsklarheit, strukturelle Integration, Resonanz etc.), versuchen die Auswirkungen auf den pastoralen Ansatz und die Haltung der Pastoralen zu differenzieren und erörtern eine Gesamtsicht auf das Modell anhand der konkreten Erfahrungen.

Alle Angaben zu den insgesamt 25 skalierten Items (zuzüglich Freitextmöglichkeiten) basieren logischerweise auf der persönlichen Einschätzung der Befragten (anstelle etwa auf der Veranschlagung vermeintlich objektiver Wirkungskriterien). Angesichts des Prozesscharakters ist das Gütekriterium der Reliabilität weniger entscheidend als die Validität der Untersuchung, die hier von der Formulierung der Fragestellung abhängt, sowie die Objektivität der daraus gewonnenen Aussagen. Für sie spricht neben dem Anspruch von Professionalität, dem die Hauptamtlichen unterstehen, auch das durchaus differenzierte Antwortspektrum, das durch Nutzung der kompletten Skalbreite gegen eine „tendenziöse“ oder „strategische“ Beantwortung spricht.

4. Ergebnisse – Einsichten und Desiderata

Die Darstellung der hier relevant erscheinenden Ergebnisse ausgewählter Items der Evaluation setzt zunächst bei den einzelnen Stelleninhaber*innen an – mit Fragen zur Ausgestaltung und Klarheit von Rolle und Aufgabenbereich. Der zweite Schritt weitet die Perspektive über die Individuen hinaus auf ihre Integration in das Pastoralteam – die ja beschriebenermaßen ein konstitutives Strukturelement des Limburger MPT-Ansatzes ist. Nach dieser Beurteilung des Settings untersuchen die beiden nachfolgenden Bereiche die Wirkungen, die von der MPT-Stelle auf die (übrigen) Mitglieder des Pastoralteams ausgehen, und schließlich, welche Effekte auf die Pastoral der betreffenden Pfarrei insgesamt bereits wahrzunehmen sind.

4.1 Ausgestaltung von Rolle und Aufgabenbereich der MPT-Stelleninhaber*innen

Als möglicherweise „steiler“, aber von den Daten her berechtigter Einstieg ist die ausgesprochen hohe Resonanz voranzustellen, die sowohl der Person als auch dem Auftrag der jeweiligen MPT-Stelleninhaber*in vom Pastoralteam entgegengebracht wird: Die positiven Bewertungen von „gut“ bis „euphorisch“ decken 85 % aller Rückmeldungen ab (allein letztgenannte davon beachtliche 35 %).

Interessanterweise weichen die Ergebnisse innerhalb Personengruppen voneinander ab: Der Durchschnittswert seitens der Stelleinhaber*innen selbst liegt signifikanterweise um einen ganzen Skalenwert (von 7) unter dem der übrigen Befragten. Hier wäre nachzufragen, ob dies an einer nochmal höheren Ausgangserwartung liegt, oder – beispielsweise bedingt durch Unsicherheit in der neuen Arbeitskonstellation – die eigene Wirkung unterschätzt wird.

Wenn auch im Horizont theoretischer Überlegung stillschweigend als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, unterstreichen die Rückmeldungen aus der Praxis die hohe Bedeutung einer gezielten Auftrags- und Rollenklärung. Bei der differenzierten Erhebung der Klarheit zu Beginn der Stelle im Vergleich zum derzeitigen Stand ergibt sich eine Steigerung von 1,5 Punkten (wiederum von 7). Offenkundig ist also (erst) im Verlauf eines gemeinsamen Lernprozesses die schließlich als (sehr) gut einzuschätzende Wertung (von rund 80% im positiven Bereich) erreicht worden. Anzumerken ist auch hier wieder ein höherer Wert bei den übrigen Teammitgliedern, die demnach zumindest eine klarer umrissene Vorstellung von der Rolle der neuen Kolleg*innen zu haben scheinen. Zwar geht aus diesem Befund nicht hervor, inwieweit diese Vorstellung dem vereinbarten Auftrag auch entsprochen hat; allerdings weist eine stattliche Anzahl von übereinstimmenden Erläuterungen im Freitextbereich darauf hin, dass es wohl tatsächlich zu keiner „Delegation des Themas Sozialpastoral an die Sozialarbeiter*innenstelle“ gekommen ist.¹²

Dies kann als markante Erfüllung einer grundlegenden Forderung an Multiprofessionalität im Sinne des skizzierten Ansatzes gelten. Wie das Zusammenwirken im Pastoralteam (anstelle einer kontraproduktiven Exklusion) im Einzelnen aussieht, beleuchten die nachfolgenden Punkte.

4.2 Verhältnisbestimmung der MPT-Stellen im Pastoralteam

Weit mehr als die Hälfte aller Befragten beantwortet die Frage, „wie stark eingebunden die multiprofessionelle Stelle ins Pastoralteam“ sei, mit der Höchstwertung „voll

¹² Insbesondere bei den Teams, in denen nun Sozialarbeiter*innen eingesetzt sind, bleibt die nachhaltige Stärkung des sozialpastoralen Engagements aller Hauptamtlichen einer Abschlussevaluation vorbehalten.

und ganz“; auf die drei positiven Optionen zusammen entfallen fast 85% der Antworten.

Mit der stellenabhängigen Differenzierung zwischen Anstellung bei der Caritas oder dem Bistum geht eine Korrelation einher, die methodisch-redlich nicht mit einer Kausalität gleichgesetzt werden darf: In erheblich höherem Maß (6,61 gegenüber 5,19 Punkten) fühlen sich die MPT-Stelleninhaber*innen in Anstellungsträgerschaft des Bistums besser in das Pastoralteam eingebunden als ihre Kolleg*innen mit der Caritas als Arbeitgeberin.

Ähnliches zeigt sich in Hinblick auf den „Bekanntheitsgrad in den Gremien“ (6,1 zu 4,75). Im Mittel ergibt sich immer noch eine positive Bewertung (Skalenwerte 5, 6 und 7) bei drei Vierteln der Antworten. Multiprofessionalität ist demnach auch über das Pastoralteam hinaus ein Thema in den synodalen Gruppen der betreffenden Pfarreien.

Frei formulierte Antworten auf Evaluationsbögen lauten entsprechend: „Es ist eine ganz normale und alltägliche Zusammenarbeit im Team gewachsen. Keine besondere Herausstellung“, „Hier werden gefühlt keine Unterschiede im Team gemacht. Es ist ein multiprofessionelles TEAM [sic!]“ sowie „In der Pfarrei XXX ist die multiprofessionelle Stelle ein fester Bestandteil des Pastoralteams geworden. Sie hat engen Kontakt zur Gemeinde und ist ein wichtiges Bindeglied zwischen Gemeinde, Gremien und Pastoralteam.“

Mit dieser erfolgreichen Einbindung multiprofessioneller Kompetenz steht eine Rahmenbedingung im Konflikt, die in einem Gros der Rückmeldungen zum Ausdruck kommt: Aus der unter 2 erläuterten Entscheidung für die Befristung der Stellen folgt in der Praxis das größte Hindernis auf dem Weg zu einer nachhaltigen Implementierung von Multiprofessionalität. Die Problemanzeigen beziehen sich dabei sowohl auf die individuelle als auch auf die strukturelle Ebene: Nicht nur, dass auf dem eklatant umkämpften Arbeitsmarkt im Bereich Sozialer Arbeit das Angebot einer lediglich befristeten Anstellung wenig attraktiv wirke für potenzielle Interessent*innen. Auch nach Besetzung einer Stelle seien durch die persönliche Ungewissheit mit Blick auf die berufliche Zukunft nachteilige Auswirkungen auf das Projekt zu befürchten – wie ließe sich dabei in aller Konsequenz und kollegial „auf Augenhöhe“ nachhaltig planen?¹³

¹³ Der überwiegende Teil der Rückmeldungen setzt sich für eine Entfristung der multiprofessionellen Stellen ein – nicht nur, um überhaupt genügend qualifizierte Interessent*innen zu gewinnen, sondern auch als Folge der positiven Erfahrungen der Zusammenarbeit. In der Tat artikulieren nicht wenige Stelleninhaber*innen dezidiert, zugunsten einer Festanstellung andernorts ggf. auch vorzeitig zu kündigen. Jene, die die Befristung ihrer allerersten Stelle mit Blick auf anschließende Flexibilität begrüßen bzw. denen diese Zeitspanne zum Abschluss ihrer Berufsbiografie zupass kommt, relativieren keineswegs die Brisanz dieser akuten Infragestellung. (In personalerischer Hinsicht müssten alternative Modelle wie etwa eines, das – im Sinne der geschilderten Intention – eine Befristung des jeweiligen Einsatz beibehält bei gleichzeitiger Festanstellung der Person, gut durch-

Diese Frage einer künftigen politischen Abwägung anheim stellend, kehren wir zurück zum Blick auf die im gegenwärtigen Konstrukt bislang gemachten Erfahrungen, die sich in der Evaluation abbilden.

4.3 Wirkungen der MPT-Stelle auf die (übrigen) Mitglieder des Pastoralteams

Wie wirken die organisational offenkundig erfolgreich integrierten MPT-Stellen auf die Pastoralteams? In der Selbsteinschätzung der hauptamtlich Pastoralen führt die Zusammenarbeit mit den nichttheologischen/-religionspädagogischen Professionsträger*innen zu einer Reihe von „Perspektiv- und Kompetenzerweiterungen“: Mit Zustimmungswerten zwischen 70% und 80% werden die meistgenannten Learnings wie folgt aufgeschlüsselt: „gezielte Kooperationen im Sozialraum“, „neue Adressat*innen im Blick“, „neue Themenbereiche im Blick“ und „gezielte Orientierung an Bedarfen“. Gegenüber einer mit 55% dahinter zurückstehenden Hervorhebung von „neuen Arbeitsformen und Methoden“ scheint es sich also mehr um eine Perspektiv- als um eine Methodenerweiterung zu handeln. (Im Sinne der Nachhaltigkeit wäre dies insofern bemerkenswert, als ein Kennenlernen von Methoden noch keine Gewähr bietet für ihre Anwendung, wenn nicht auch eine entsprechende Zielvorstellung, i. e. Perspektive damit verbunden ist. Auch begegnet dies vorab dem etwaigen Einwand, dass sozialräumliche u. a. Methoden ja mittlerweile auch hinreichend Eingang gefunden hätten in die pastorale Ausbildung – was sicherlich stimmt, aber offenkundig einer Beförderung ihres Anwendens durch das exemplarische Exerzieren durch „Expert*innen“ nicht entgegensteht.)

Damit korrespondieren Zustimmungswerte, die nun auf einer Meta-Ebene deutliche Wirkungen der Multiprofessionalität im Pastoralteam ausweisen: Laut 60% der Antwortenden führt die Zusammenarbeit mit MPT-Inhaber*innen zu einer „kritischen Hinterfragung“ des eigenen Tuns, nur wenig darunter angesiedelt diene sie als „Orientierungshilfe“. Die quantitativen Ergebnisse finden sich in gleicher Häufung auch bei den Freitextantworten wieder, die eine „inhaltliche Bereicherung“, „Perspektivenerweiterung“/ „Erweiterung des Blickwinkels“/ „Horizontenerweiterung“ und „erweiterten Handlungsspielraum“ und den/die neue Kolleg*in als „Ideengeber“ benennen.

Auch hier soll ein Zitat aus den Fragebögen als Zusammenfassung dienen: „[Der] Sozialarbeiter wirkt in ALLEN Feldern mit und bringt sich/seine Perspektiven/Kompetenzen ein PLUS eigene Initiativen und Projekte – absolute Bereicherung, muss fortgeführt werden.“

dacht werden: Schließlich kann die Frage einer „Anschlussverwendung“ schlecht dem Zufall überlassen bleiben.)

4.4 Auswirkungen auf den pastoralen Ansatz / pastorale Ansätze

Die deutlich positive Tendenz der bisherigen Rückmeldungen setzt sich bei der Beurteilung des letztlichen Outcomes fort: Mehr als 60% der Voten nehmen eine überdurchschnittliche Veränderung kirchlichen Handelns wahr, dem stehen knapp 20% anderer Meinung gegenüber. Aussagekräftiger als diese pauschale Beurteilung dürfte die abgefragte Spezifizierung von Veränderungswirkungen sein.

So sehen über 85% eine „Erweiterung des pastoralen Spektrums (neue Themen und Aufgabenfelder)“ durch die Integration der multiprofessionellen Stelle(n). In gleichem Maß führten diese demnach zu einer „besseren Vernetzung von Kirche mit anderen gesellschaftlichen Akteuren“. Eine Zustimmung von immer noch über 80% erfährt die Aussage, in „neuen Ansatzmöglichkeiten und Projekten für ehrenamtlich Engagierte und Interessierte“ liege das Zukunftspotenzial dieser Stellen.

In einem beachtlichen Maß (quantifiziert mit 70% der entsprechenden Antworten) sorgt die Einrichtung von MPT-Stellen für ein „Zusammenwachsen von Pfarrei und Caritas“; dies bestätigt sich auch dadurch, dass Spannungen zwischen beiden verneint werden.

Über solche institutionellen Kategorien hinaus betonen viele Statements die Veränderung pfarrlicher Pastoral hin zu bewussterer Orientierung an gesellschaftlichen und individuellen Diversitäten, (nun) auch außerhalb des „klassischen“ Gemeindemilieus: „Multiprofessionalität birgt die wichtige Chance, näher bei den Lebenswirklichkeiten und -problemen der Menschen zu sein und zugleich auch ein vielfältigeres Gesicht nach außen hin aufzutreten [sic!].“

Teils mit expliziter Bezugnahme auf ekklesiologische Basics wird dieser Ansatz auf den kirchlichen Grund- bzw. Gesamtauftrag hin reflektiert – und daraufhin valorisiert: „Diakonie gehört zum Wesensmerkmal der Kirche und ein Stellenanteil ist mehr wie [sic!] notwendig, er ist existentiell.“¹⁴

Den Übergang zum (vorläufigen) Abschluss der Betrachtung übernimmt das folgende Plädoyer aus den Antwortbögen:

„Der soziale Aspekt sollte in jeder Gemeinde spürbar sein. Die multiprofessionelle Stelle erweitert das Handlungsfeld der Gemeinde und ist für die Zukunft unbedingt erforderlich.“

¹⁴ Eine ausgeglichene(re) Tarifierung der verschiedenen Dimensionen von Seelsorge wird angemahnt, wenn die „stärkere Perspektive auf [den] kirchlichen Grundvollzug Diakonie“ ergänzend verstanden wird als „Ausgleich zu anderen Grundvollzügen.“

5. Perspektiven – Zusammenschau von pastoraler Theorie und- Praxis

Deutlich zutage getreten ist die nicht nur arbeitspraktische Bereicherung, die Pastoralteams durch eine multiprofessionelle Stellenerweiterung erfahren; zusätzlich zur theologischen und religionspädagogischen Prägung gezielt andere Perspektiven in Anspruch zu nehmen steht für die unverzichtbare Ausrichtung der Pastoral am kirchlichen Grundauftrag, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil unübergebar hervorgehoben hat.¹⁵ Ganz gleich, ob man darin vor allem die sozialräumliche Orientierung betont, den Grundvollzug der Diakonie zu seinem Recht kommen sieht oder Leitideen von „Kirchenentwicklung“ wiedererkennt – unterm Strich (des vorgestellten Ansatzes wie auch seiner vorliegenden Evaluierung) erscheint Multiprofessionalität in der territorialen Pastoral nicht als „nice to have“ (wie eine einzige Rückmeldung aus 73 lautet) oder „vorübergehendes Lernfeld“ (2 von 73), sondern als „must have“: Die von 80% hervorgehobene Betonung der „Relevanz von MPT-Stellen für (zukünftige) Pastoral“ deckt sich mit dem Standpunkt einer Praktischen Theologie, die den „Werkzeug“-Charakter von Kirche gemäß der beiden Konzilskonstitutionen¹⁶ betont – und zwar nicht allüberwiegend im Bereich Liturgie und Katechese und ohne ihre „Sakramentalität“ misszuverstehen als vermeintlich sakralisierten institutionellen Selbstzweck.

Konsequent weitergedacht, könnte dies zur Etablierung eines weiteren kirchlichen Berufsprofils führen: Analog zu dem, was für das Zueinander von geschichtlicher Kontingenz und theologischer Begründetheit von Pastoralreferent*innen gilt,¹⁷ käme auch den Inhaber*innen von MPT-Stellen nicht die Lückenbüßer-Funktion eines „Notnagels“ zu, sondern ein pastoraler Eigenwert.¹⁸

Das in eine ähnliche Richtung weisende Fazit von Antonia Lelle gilt es im Anschluss, in das größere Ganze hiesiger Pastoralpraxis einzuordnen: „Die Einrichtung multiprofessioneller Teams ist also keine (reine) Kompensationsstrategie mit dem Ziel einer kurz- bzw. mittelfristigen Verlängerung derselben Kirchenpräsenz, sondern eine Optimie-

¹⁵ Programmatisch in die gleiche Richtung formuliert die DBK, In der Seelsorge (s. Anm. 2), 31: „Allzu oft ist der kirchliche ‚Seelsorgebetrieb‘ aber noch institutionell ausgerichtet und der Blick auf die Menschen am Rande oder außerhalb der Kirche muss erst mühsam eingeübt werden. Auch und gerade ‚Profis‘ in der Seelsorge bleiben darum darauf angewiesen, auf die Menschen zu hören und sie zu fragen: ‚Was willst du, dass ich dir tue?‘“

¹⁶ Vgl. die ekklesiologische Wesensbestimmung in GS 42 unter Verweis auf LG 1.

¹⁷ Vgl. Honemann, Berufen (s. Anm. 6).

¹⁸ S. dazu Lelle et al., Multiprofessionelle Teams (s. Anm. 3), 151: „Diese Maßnahme [i. e. die Einführung eines ‚multiprofessionelle[n], für vielfältige Rollenprofile offene[n] Seelsorgeteam[s]; E. H.] wollen die Bistümer und Gliedkirchen allerdings nicht alleinig durch die Notsituation begründet wissen. Sie verorten sie in einem größeren Ganzen und verstehen die Personalnot als Anlass, den (Daseins-)Grund von Kirche und damit im selben Atemzug auch ihr Grundproblem verstärkt in den Blick zu nehmen: Wie kann Kirche heute das sein, was sie ihrem Auftrag gemäß sein möchte.“

rungsstrategie im Sinne einer auftragsorientierten Qualitätssteigerung, die auf eine längerfristige (Kirchen-)Entwicklung zielt.“¹⁹

Vorsorglich sei noch darauf hingewiesen, den hier eingenommenen Fokus auf hauptamtliche Stellen, ihr Zueinander und ihre Wirksamkeit nicht als Ignoranz gegenüber ihrem wiederum nur „dienstleistenden“ Auftrag zu missdeuten: Ganz im Sinne der beiden letzten DBK-Veröffentlichungen zu Seelsorge ist das „Gemeinsam-Kirche-Sein“ letztlich Ziel und Grund aller seelsorglichen Bemühungen. Es geht gerade nicht darum, die seelsorgliche Verengung auf kirchliche Berufsgruppe(n) und die damit einhergehende Entmündigung aller übrigen Christ*innen zu wiederholen; Pastoralteams sind eben nicht nur bei der Suche nach Zuarbeit auf andere Engagierte angewiesen, sondern auch vom Kern ihres Auftrags darauf verwiesen, Menschen (noch über die Kriterien von Taufe und Firmung hinaus!) in deren religiöser und sozialer Praxis zu befähigen, zu begleiten und zu unterstützen. Das gilt in gleicher Weise auch für die neu hinzukommenden Professionen im Pastoralteam.

Diese langfristige (Ziel-)Perspektive stellt auch die hier angestellten und weiter anstehenden Überlegungen zu Multiprofessionalität in einen größeren Rahmen: Zwar nahmen die in 4.3 wiedergegebenen Evaluierungsaspekte das Outcome von MPT-Stellen in den Blick; bislang jedoch (rein methodisch) nicht zu ermessen ist der Impact²⁰ einer Pastoral, die aufgrund dieser Selbstvergewisserung und professionellen Erweiterung zu einer sich zeit- und evangeliumsgemäß verwirklichenden Nachfolge in Gemeinden und individuellen Biografien beiträgt. Dies zu erforschen, wird es hoffentlich zu gegebener Zeit ausreichend Möglichkeit geben.

Elmar Honemann
Bischöfliches Ordinariat Limburg
Dezernat Personal, Abteilung Personaleinsatz
Roßmarkt 4
D-65549 Limburg
+49 (0) 6431 295 382
e.honemann(at)bistumlimburg(dot)de
www.bistumlimburg.de

¹⁹ Lelle et al., Multiprofessionelle Teams (s. Anm. 3), 153.

²⁰ In der Logik von Projektbeurteilungsansätzen, wie sie z. B. von PHINEO vermittelt und von der OECD angewandt werden, unterscheidet sich der *Impact* vom *Outcome* durch die längerfristigen und über die unmittelbare Zielgruppe hinausreichenden Wirkungen.

<https://www.oecd.org/dac/results-development/what-are-results.htm> bzw.

<https://www.phineo.org/magazin/was-ist-soziale-wirkung>.

Durch die Ausrichtung am subjektiven Empfinden der unmittelbaren Adressat*innen davon abweichend: <https://www.caritas.de/neue-caritas/heftarchiv/jahrgang2013/artikel/die-wirkung-sozialer-arbeit-ist-messbar> (Stand: 3.2.2023).

Diskussionsimpulse für den pastoraltheologischen Diskurs über „Rechtspopulismus“: Gegenstandsbestimmung, Bezüge zu Religion und praktische Umgangsmöglichkeiten

Abstract

Der folgende Beitrag zeigt Diskussionsimpulse für einen systematischen pastoraltheologischen Diskurs zum Thema „Rechtspopulismus“ auf. Ausgehend von vereinzelt Beiträgen zum Thema aus der Praktischen Theologie, werden drei Inhaltsfelder thematisiert: Erstens wird die Verwendung des Begriffs „*Rechtspopulismus*“ diskutiert. Zweitens wird die sog. „*Instrumentalisierungsthese*“ reflektiert, die besagt, dass rechte Akteure sich instrumentell auf Religion beziehen, um so die eigentlichen politischen Ziele zu erreichen. Drittens wird die „*Dialogthese*“ bedacht, der zufolge die Auseinandersetzung mit dem Phänomen diskursiv-deliberativ zu erfolgen habe. Abschließend werden pastoraltheologische Perspektiven für den Umgang mit diesen drei Themenbereichen skizziert.

In the following article, I would like to point out ideas for a systematic pastoral-theological discourse on the topic of “right-wing populism”. Based on particular papers from practical theology on the topic, three thematic areas will be addressed: First, the use of the term “*right-wing populism*” will be discussed. Second, the so-called “*instrumentalization thesis*” will be reflected upon. The thesis states that right-wing actors refer to religion instrumentally in order to achieve concrete political goals. Third, the “*dialogue thesis*” is considered, according to which addressing the phenomenon must be discursive-deliberative. Overall, I present pastoral-theological perspectives for dealing with these three issues.

In den letzten zehn Jahren setzt sich die Theologie zunehmend mit dem Thema „Rechtspopulismus“ auseinander.¹ Dabei sind vermehrt auch praktisch-theologische und pastoraltheologische Beiträge entstanden, auf die in der folgenden Analyse Bezug genommen wird.² Zugleich handelt es sich bisher eher um vereinzelte Beiträge als um

¹ Vgl. z. B. für den deutschsprachigen Diskurs: Magnus Striet – Ursula Nothelle-Wildfeuer (Hg.), *Katholischer Rechtspopulismus. Die Kirche zwischen Antiliberalismus und der Verteidigung der Demokratie* (= *Katholizismus im Umbruch* 15), Freiburg i. Br. 2022. Für die internationale Debatte: Ulrich Schmiedel – Hannah Strømmen, *The Claim to Christianity: Responding to the Far Right*, Norwich 2020. Insgesamt ist diesem Text eine *katholische* Perspektive eingeschrieben, auch wenn die ‚ökumenische Breite‘ des Phänomens wahrgenommen wird. Insgesamt werden dabei die Gemeinsamkeiten einer christlichen Rechten betont, für eine Reflexion der konfessionellen Unterschiede vgl. etwa Hans-Richard Reuter, *Katechonten des Untergangs. Nation und Religion im Denken der deutschen Neuen Rechten*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 35 (2018), 13–33, bes. 26–33.

² Vgl. z. B. *Praktische Theologie*, 54 (2/2019); Christian Bauer, *Heimat im Offenen? Rechtspopulismus als theologische Herausforderung*, in: *International Journal of Practical theology* (2019), 78–97;

einen systematischen Diskurs. Der folgende Artikel will, ausgehend von bisherigen Überlegungen in der Praktischen Theologie, Impulse für eine konstruktive Debatte zum Themenbereich in der Pastoraltheologie anbieten.

Die Hinwendung zum Thema resultiert aus dem Interesse einer theologischen Selbstvergewisserung und dem Orientierungsbedarf kirchlicher Praxisfelder. In Gemeinden, Schulen, Kindertagesstätten und außerschulischen Bildungseinrichtungen stellt sich die Frage, wie mit „Rechtspopulismus“ umgegangen werden sollte, wenn es in Kirche und Gesellschaft einen „semantischen Kampf um das Christliche“³ gibt und christliche Begriffe, Glaubensvorstellungen und Deutungsmotive in der politischen Auseinandersetzung verwendet werden. Dieser Orientierungsbedarf zeigt sich in der pastoralen Praxis etwa dann, wenn Pfarrer oder Pfarrgemeinderatsmitglieder in Predigten, auf gemeindlichen Diskussionsveranstaltungen oder in der Katechese Positionen vertreten, die als rechtspopulistisch gelten. Er manifestiert sich aber auch dort, wo Gemeinden externe Konflikte mit politischen Gruppierungen eingehen, die als rechtspopulistisch klassifiziert werden.⁴

Wissenschaftstheoretischer Hintergrund der folgenden Überlegungen ist die Vorstellung von Pastoraltheologie „als kritischer Theorie religiös vermittelter Praxis“⁵. Gekennzeichnet ist ein solches Verständnis durch einen interdisziplinären Zugang sowie einen alltagsnahen und weiten Gegenstandsbegriff von Religion. Pastoraltheologie beschränkt sich somit nicht auf *kirchliche* Glaubenspraxis. „Rechtspopulismus“ ergibt sich auf Basis dieser Prämissen *auch* als ein genuin pastoraltheologisches Thema, weil mit dem Phänomen nicht nur politische Aktivitäten, sondern auch spirituelle Praktiken, religiöse Weltdeutungsangebote und Versuche einer Laien-Theologie zusammenhängen (Kap. 2). Vor dem Hintergrund des skizzierten Begriffs von Pastoraltheologie geht es darum, diese Praktiken wahrzunehmen und kritisch zu reflektieren.

1. Gegenstandsbestimmung:

Ist „Rechtspopulismus“ eine angemessene Bezeichnung?

In der pastoraltheologischen Debatte gibt es verschiedene Bezeichnungen für das untersuchte Phänomen. Neben der äußerst präsenten Verwendung von „Rechtspopu-

DBK, Dem Populismus widerstehen. Arbeitshilfe zum kirchlichen Umgang mit rechtspopulistischen Tendenzen, Bonn 2019.

³ Thomas Seiterich zitiert nach Liane Bednarz, Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern, Bonn 2019, 9. Vgl. Schmiedel – Strømmer, Claim (s. Anm. 1) 10.

⁴ Vgl. EKD, Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur, Leipzig 2022, 169–239.

⁵ Gert Otto, Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Thesen zum Verständnis einer Formel, in: Praktische Theologie (1974), 105–115. Vgl. für die folgenden Überlegungen auch Herbert Haslinger, Pastoraltheologie, Paderborn 2015, bes. 94–95 u. 425–431; Michelle Becka et al. (Hg.), Sozialethik als Kritik, Baden-Baden 2020.

lismus“⁶, werden auch die Begriffe „Rechtsradikalismus“ oder „Rechtsextremismus“ gebraucht.⁷ Zum Teil werden damit unterschiedliche Sachverhalte gemeint, zum Teil changiert aber auch nur die Bezeichnung. Die terminologischen Schwierigkeiten resultieren jedoch nicht (nur) aus sprachlicher Ungenauigkeit, sondern sie hängen auch mit dem Gegenstand und seiner historischen Entwicklung zusammen.⁸ Erstens kann es praktisch durchaus diffizil sein, trennscharf zwischen demokratischem Konservatismus, antiliberalem Rechtsradikalismus sowie verfassungsfeindlichem Rechtsextremismus zu unterscheiden. Ursächlich dafür sind u.a. die politische Strategie der „Selbstverharmlosung“⁹ sowie gesamtgesellschaftliche und parteipolitische Kräfteverschiebungen, die dazu beitragen, dass „zunehmend die Grenzen zwischen der radikalen Rechten und der etablierten Rechten [verschwimmen]“¹⁰. Zweitens handelt es sich um analytische *und* normative Begriffe. Die Basisvoraussetzung für den Zugang zum öffentlichen Diskurs ist, dass Positionen demokratisch und verfassungskonform sind. Die Verwendung des Begriffs Rechtsextremismus impliziert demnach eine scharfe Kritik, insofern das Bezeichnete *grundlegend* delegitimiert wird. Vor diesem Hintergrund scheint „Rechtspopulismus“ eine moderatere Variante zu sein, um kritische Perspektiven ohne Diskursausschluss zu formulieren (Kap. 3). Sie kann aber dementsprechend auch als unentschiedene Lösung kritisiert werden, die einerseits zur Relativierung problematischer Positionen tendiert und andererseits von den Personen, die als rechtspopulistisch eingeordnet werden, dennoch als diffamierend empfunden wird. Vor dem Hintergrund des aktuellen Forschungsstands lassen sich drei Bedingungen formulieren, um die Verwendung des Begriffs „Rechtspopulismus“ zu rechtfertigen.

1. Der Begriff sollte analytisch klar und kritisch verwendet werden. Analytisch zielt Populismus im Sinne einer Minimaldefinition im Kern auf den Alleinvertretungsanspruch des (Wahl-)Volks, woraus ein aus demokratischer Perspektive problematischer Antipluralismus resultiert.¹¹ Kernmerkmale dieses Begriffs sind „Volkszentriertheit“ (das „anständige Volk“) und „Anti-Establishment-Haltung“ (die

⁶ Vgl. z. B. Ilona Nord – Thomas Schlag (Hg.), Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik, Leipzig 2021; Walter Lesch (Hg.), Christentum und Populismus. Klare Fronten?, Freiburg i. Br. 2017.

⁷ Vgl. z. B. Sonja Angelika Strube (Hg.), Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg i. Br. 2015.

⁸ Vgl. Cas Mudde, Rechtsaußen. Extreme und radikale Rechte in der heutigen Politik weltweit, Bonn 2021, 18.

⁹ Götz Kubitschek, Selbstverharmlosung, in: Sezession 76 (Februar 2017), 26–28.

¹⁰ Mudde, Rechtsaußen (s. Anm. 8) 39. Vgl. z. B. Natascha Strobel, Radikalisierte Konservatismus. Eine Analyse, Berlin 2021.

¹¹ Vgl. z. B. Jan-Werner Müller, Was ist Populismus? Ein Essay, Frankfurt am Main 2016, 19; Robert Vehrkamp – Wolfgang Merkel, Populistische Einstellungen bei Wählern und Nichtwählern in Deutschland 2020, Gütersloh 2020, 21.

- „korrupten Eliten“).¹² In diesem analytisch klaren und kritischen Sinne lassen sich populistische Einstellungen auch empirisch untersuchen.¹³
2. Um diesen analytischen Kern zu bewahren, ist es zielführend, wenn die Kategorien „Populismus“ und „Extremismus“ dimensional voneinander unterschieden und als quer zueinander liegend betrachtet werden. In diesem Sinne gibt es dann etwa populistischen und nicht-populistischen Rechtsradikalismus¹⁴ und es ließe sich das Missverständnis umgehen, den Populismus als „Extremismus-light“¹⁵ aufzufassen.
 3. Demokratisch-konservative, problematisch-rechtsradikale und illegitim-rechtsextreme Positionen müssen klar voneinander unterschieden werden, ohne historische oder ideologische Zusammenhänge auszublenden. Wie dies in Bezug auf konkrete Themenfelder geschehen kann, zeigt beispielsweise Liane Bednarz auf.¹⁶ Nur durch eine klare Differenzierung lässt es sich vermeiden, dass legitime demokratische Positionen der Kritik an äußerst rechten Positionen zum Opfer fallen.

Trotz dieser Möglichkeit, spezifisch und sachadäquat den Populismusbegriff zu verwenden, sollte es nachdenklich stimmen, wenn der niederländische Politikwissenschaftler Cas Mudde, der als der Erfinder des „Goldstandards“¹⁷ eines differenzierten Populismusbegriffs gilt, aufgrund der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen zunehmend skeptisch ist, von „Rechtspopulismus“ zu sprechen. Gerade weil die zweite Bedingung häufig nicht erfüllt sei, führe die Verwendung des Begriffs tendenziell dazu, äußerst rechte Positionen zu normalisieren.¹⁸ Stattdessen verwendet er den Sammelbegriff „äußerste Rechte“ und die spezifische Bezeichnung „populistische radikale Rechte“, wobei „populistisch“ nicht mehr das Kernmerkmal ist, sondern als ergänzende Bestimmung dient. Sein Modell lässt sich auch produktiv für die Pastoraltheologie adaptieren, weil es größere Zusammenhänge ebenso wie Differenzen zu fassen imstande ist. Die Breite des Phänomens fasst er mit „äußerste Rechte“, worunter er Auffassungen subsumiert, die autoritaristisch, nationalistisch und antiegalitaristisch sind.¹⁹ Um nicht nur die Breite der Sammelbewegung, sondern auch Differenzie-

¹² Vgl. z. B. Mudde, Rechtsaußen (s. Anm. 8) 20; Marcel Lewandowsky, Populismus, Wiesbaden 2022, 9 u. 18–22.

¹³ Vgl. Vehrkamp –Merkel, Einstellungen (s. Anm. 11).

¹⁴ Vgl. Mudde, Rechtsaußen (s. Anm. 8) 18. Vgl. Lewandowsky, Populismus (s. Anm. 12) 15–16.

¹⁵ Lewandowsky, Populismus (s. Anm. 12) 15.

¹⁶ Vgl. z. B. Liane Bednarz, Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern, Bonn 2019, 11.

¹⁷ Lewandowsky, Populismus (s. Anm. 12) 23.

¹⁸ Vgl. Cas Mudde, How populism became the concept that defines our age, in: The Guardian, 22.11.2018, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/nov/22/populism-concept-defines-our-age> (Stand: 25.11.2022); Mudde, Rechtsaußen (s. Anm. 8) 207–226.

¹⁹ Vgl. Mudde, Rechtsaußen (s. Anm. 8) 19–20.

lungen zu benennen, unterscheidet er innerhalb der äußersten Rechten zwischen eher revolutionärer extremer und eher reformistischer radikaler Rechten. Davon abzugrenzen ist noch einmal der konservative und/oder liberale Mainstream.

„Die extreme Rechte lehnt die wesentlichen Bestandteile der Demokratie, also Volkssouveränität und Mehrheitsprinzip, ab. Das berüchtigtste Beispiel dieser extremen Rechten ist der Faschismus [...]. Die radikale Rechte akzeptiert zwar die Kernelemente der Demokratie, nicht aber grundlegende Bestandteile der liberalen Demokratie, insbesondere Minderheitenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung.“²⁰

Die populistische radikale Rechte ist im 21. Jahrhundert innerhalb der äußersten Rechten dominant geworden. Kennzeichnend für diese Rechte sind Nativismus (Bevorzugung „Einheimischer“ gegenüber „Ausländern“), Autoritarismus (Streben nach sozialer Hierarchie und Bestrafung von Abweichung) sowie Populismus im Sinne der Minimaldefinition (Volkzentriertheit und Anti-Establishment-Haltung).²¹ Auch Mudde's Begriffe sind sperrig, aber sie stehen in einem soliden theoretischen Rahmen und können damit wichtige Impulse für eine Pastoraltheologie bieten, die ihre eigenen Begriffe im gesellschaftlichen Kontext reflektiert. Sie bieten besonders zwei Vorteile: Erstens zielen sie – als differenzierte Analysebegriffe, die ideologische Aspekte ebenso wie politische Entwicklungen umfassen – auf eine kontextspezifische Akteursanalyse, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich macht (ein Oberbegriff und Unterbegriffe für ähnliche, aber zu differenzierende Phänomene). Die reflexhafte Verwendung von „Rechtspopulismus“ als allgemeinem Sammelbegriff führt dementsgegen häufig dazu, dass konkrete Akteure (z. B. Parteien, Strömungen, Netzwerke und Personen) nicht oder kaum benannt werden.²² Mit Mudde's Terminologie wird der Blick sowohl für konkrete Kräfteverhältnisse als auch für globale Zusammenhänge geschärft.

Zweitens kann so etwa auch das Verhältnis der äußersten Rechten zur Religion, das ein Forschungsdesiderat ist,²³ klarer spezifiziert werden. In Anlehnung an den evangelischen Theologen Johann Hinrich Claussen lässt sich folgende Zuordnung anführen: *Tendenziell* ist die extreme Rechte antichristlich, antijüdisch und neopagan ausgerichtet. Dementgegen ist die populistische radikale Rechte durchaus am Christentum orientiert (Kap. 2). Darüber hinaus versucht die intellektuelle Neue Rechte in Deutschland, radikale und extreme Rechte (sowie Konservative) miteinander zu verbinden

²⁰ Mudde, Rechtsaußen (s. Anm. 8) 20; vgl. Samuel Salzborn, Rechtsextremismus. Erscheinungsformen und Erklärungsansätze, Bonn 2018, 16–21.

²¹ Vgl. dazu auch: Lewandowsky, Populismus (s. Anm. 12) 69.

²² Vgl. z. B. DBK, Populismus (Anm. 2) 15–17.

²³ Vgl. z. B. Felix Wiedemann, Das Verhältnis der extremen Rechten zur Religion, in: Fabian Virchow – Martin Langebach – Alexander Häusler (Hg.), Handbuch Rechtsextremismus, Wiesbaden 2016, 511–532, 511; Samuel Salzborn, Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten, Weinheim 2017, 79.

und „eine intellektuell durchgearbeitete Metapolitik zu betreiben, zu der auch eine eigene Laien-Theologie gehört“²⁴.

2. Bezüge zu Religion: Ist die Instrumentalisierungsthese sachlich adäquat?

In der pastoraltheologischen Debatte changieren die Beiträge zwischen zwei Positionen: Einerseits werden die Gegensätze zwischen Kirche/Theologie und äußerst rechtem Christentum besonders betont. Andererseits wird auf Konvergenzen und Bündnisse hingewiesen. Zum Teil findet sich auch die vor allem in der politikwissenschaftlichen Debatte gängige Annahme einer *politischen Instrumentalisierung von Religion*.²⁵ Diese Annahme wird besonders angeführt, wenn kollektive Identitäten im Spiel sind und das „christliche Abendland“ gegen „Islamisierung“ verteidigt werden soll. Theologisch wird die Instrumentalisierungsthese häufig klar infrage gestellt, etwa weil die eigene Glaubenstradition so von ihrer Verantwortung freigesprochen werde.²⁶ Dieses wichtige Anliegen sagt jedoch zunächst einmal nichts darüber aus, ob „Instrumentalisierung“ den Sachverhalt korrekt kennzeichnet oder nicht. Um dies zu prüfen, ist zunächst eine Begriffsklärung nötig. Sicherlich nicht ausreichend ist die Vorstellung, dass eine Instrumentalisierung dann vorliegt, wenn religiöse Motive und Deutungsmuster für politische Positionen herangezogen werden. Damit werden zwar zwei unterschiedliche Praxismodi und Wirklichkeitsbereiche aufeinander bezogen, doch das kann eben auf rational begründbare Weise geschehen. Aus diesem Grund müssen zwei zusätzliche Merkmale für eine Instrumentalisierung angeführt werden:

In einem schwachen Sinn wäre dann von einer Instrumentalisierung zu sprechen, wenn nicht-religiöse oder sich selbst nur als religiös inszenierende Akteure auf Religion zurückgriffen, um ihre primär politischen Ziele zu rechtfertigen. Die Schwierigkeit dieses Merkmals besteht darin, dass ein unverstellter Zugang zu den *Motiven* und zur *Selbtsicht* äußerst rechter Akteure häufig nur schwer zu erreichen ist, u. a. weil Inszenierungs- und Selbstverharmlosungsstrategien von Bedeutung sind.²⁷

²⁴ Johann Hinrich Claussen, Es muss gemacht werden. Warum es wichtig ist, sich mit der „Neuen Rechten“ inhaltlich fundiert auseinanderzusetzen, in: Zeitzeichen, 1.3.2021, <https://zeitzeichen.net/node/8894> (Stand: 18.11.2022).

²⁵ Vgl. Nadia Marzouki – Duncan McDonnell – Olivier Roy (Hg.), *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, Oxford 2016. Für die Theologie vgl. z. B. Stefan Orth – Volker Resing (Hg.), *AfD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion?*, Freiburg i. Br. 2017. Für die Praktische Theologie vgl. z. B. Hans Martin Gutmanns, *Strategien in der populistischen Rechten*, in: Nord – Schlag (Hg.), *Kirchen* (s. Anm. 6) 277–281.

²⁶ Vgl. z. B. Schmiedel – Strømme, *Claim* (s. Anm. 1) 5–6.

²⁷ Vgl. z. B. Matthias Kortmann, *Populismus, Religion und die Konstruktion nationaler Identitäten: Populistische religiöse Narrative zwischen Überzeugung und Strategie*, in: Christian Neuhäuser – Udo Vorholt (Hg.), *Religion und Politik – International*, Bochum 2020, 67–82, hier 73.

In einem starken Sinn ließe sich dann von einer Instrumentalisierung sprechen, wenn eine Gegenstandsanalyse der Traditionen und Texte, die für politische Auffassungen begründend herangezogen werden, ergibt, dass die „Autorität der Sache“ missachtet und eine inadäquate Bezugnahme vorliegt. Dieses Verständnis besitzt die Schwierigkeit, sehr akademisch und rationalistisch zu sein, und den emotionalisierenden Charakter populistischer Politik aus dem Blick zu verlieren. Doch der Rekurs äußerst rechter Akteure auf christliche Kerngehalte (z. B. auf biblische Grunderzählungen) macht eine solche Analyse unumgänglich. Beide Instrumentalisierungsbegriffe, deren Unterscheidung nötig ist, um einerseits das Selbstbekenntnis äußerst rechter Christ*innen ernst zunehmen und andererseits die (theologischen) Kritikmöglichkeiten an ihren Positionen offenzuhalten, werden im Folgenden näher betrachtet.

Diskussion der schwachen Instrumentalisierungsthese

Eine empirische Analyse äußerst rechter Diskurse zeigt, dass das Christentum häufig nur oberflächlich thematisiert wird. Das deutet darauf hin, dass christliche Haltungen zumindest nicht mehrheitsfähig sind, sondern die Abgrenzung gegenüber einem kulturellen Verständnis von Islam identitätsstiftender ist. Beispielsweise zeigt eine qualitative Framing-Analyse von parlamentarischen Protokollen von 2017 bis 2019 in Bezug auf die AfD, dass der Koran vielfach zitiert wird, um die „Boshaftigkeit“ des Islam zu belegen. Dagegen wird auf das Christentum häufig sehr vage und unspezifisch Bezug genommen.²⁸ Ähnliches zeigt die Analyse extrem rechter Zeitschriften wie „Compact“ oder „Sezession“: Die Bezüge auf das Christentum sind vielmals positiv, aber oberflächlich und abstrakt.²⁹ Darüber hinaus deuten Inside- und Undercover-Recherchen sowie ausführliche Gespräche und Briefwechsel darauf hin, dass Religion in der äußersten Rechten eine weniger wichtige Bedeutung besitzt, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.³⁰

Diese Hinweise mögen eine Instrumentalisierung im schwachen Sinne andeuten, sie gelten aber nur für einen Teil der äußersten Rechten. Es gibt offensichtlich auch radi-

²⁸ Vgl. Matthias Kortmann – Christopher Beuter, *Similar yet not the same: Right-wing populist parties' stances on religion in Germany and the Netherlands*, in: *Politics and Religion* (2022), 1–19, bes. 10–11; Lewandowsky, *Populismus* (s. Anm. 12) 87; Hannah Strømme, *Sacred Scripts of Populism: Scripture-Practices in the European Far Right*, in: Ulrich Schmiedel – Joshua Ralston (Hg.), *The Spirit of Populism: Political Theologies in Polarized Times*, Leiden/Boston 2021, 85–100, hier 96.

²⁹ Vgl. Salzborn, *Angriff* (s. Anm. 23) 78–100.

³⁰ Für Undercover-Berichte vgl. z. B. Tobias Ginsburg, *Die letzten Männer des Westens. Antifeministen, rechte Männerbünde und die Krieger des Patriarchats*, Hamburg 2021; Julia Ebner, *Radikalisierungsmaschinen. Wie Extremisten die neuen Technologien nutzen und uns manipulieren*, Frankfurt a. M. 2019. Für Interviews: Thomas Pfeiffer, *Medien einer neuen sozialen Bewegung von rechts*, Bochum 2000; Thomas Wagner, *Die Angstmacher. 1968 und die Neuen Rechten*, Berlin 2018. Für Briefwechsel: Götz Kubitschek, *Nassehi, ich und Leggewie. Zwei Briefwechsel*, Schnellroda 2021.

kale und extreme Rechte, die sich selbst als religiös verstehen – und zwar nicht nur als Teil einer Inszenierung. Dabei mag überraschen, wie vielfältig und divers die Bezugnahmen auf Religion sind: Es gibt jeweils positive wie negative Rekurse auf das Christentum, das Judentum und den Islam.³¹ Auf diese Komplexität deuten auch neuere Studien von Aletta Diefenbach hin. Über Gruppeninterviews u. a. mit Mitgliedern von Pegida, der AfD und der Identitären Bewegung erforscht sie, wie äußerst Rechte auf Religion Bezug nehmen.³² Die Antwort auf ihre Frage, welche Rolle das Christentum für die Konstruktion einer kollektiven Identität dieser Akteure besitzt, fällt differenziert aus: Ihre Fallanalysen verdeutlichen, „wie facettenreich und damit auch umstritten das Christentum als verbindende Ressource [...] ist“³³. Das Christentum wird von einer Gruppe als „nicht hinterfragbare[r] Lebenssinn“ angesehen, von einer anderen mit „modernistischem Spott“ belächelt und von einer dritten mit „einer ambivalenten Nostalgie“ betrachtet.³⁴ Vor diesem Hintergrund bezeichnen extreme Rechte wie etwa Martin Sellner die Kooperationen zwischen religiösen und nicht-religiösen äußerst Rechten als „Burgfrieden“³⁵, der nur durch die Abgrenzung gegenüber einem äußeren Feind (Angst vor Migrant*innen oder Annahme einer „links-grünen Hegemonie“) gehalten werden könne.

Betrachtet man nun die Gruppierungen innerhalb der äußersten Rechten, die sich selbst glaubhaft als christlich verstehen, lässt sich nicht mehr von einer Instrumentalisierung im schwachen Sinne sprechen. Im Umfeld der Christen in der AfD (ChrAfD) wurden, z. T. in Kooperation mit extrem rechten Akteuren (Identitäre Bewegung), einige Publikationen zu einem äußerst rechten Christentum herausgegeben.³⁶ Eine Analyse³⁷ dieser Texte zeigt, dass manche Bezugnahmen auf Bibel und christliche Traditi-

³¹ Vgl. z. B. Salzborn, *Angriff* (s. Anm. 23) 100; Armin Pfahl-Traughber, *Der Extremismus der Neuen Rechten. Eine Analyse zu Diskursthemen und Positionen*, Wiesbaden 2019, 7.

³² Vgl. z. B. Aletta Diefenbach, *Zwischen Lebenssinn, Spott und Nostalgie. Wie das Christentum neu-rechte Akteure eint und trennt*, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (2021), 415–443.

³³ Ebd., 415.

³⁴ Ebd., 427–440, bes. 439–440.

³⁵ Thomas Wagner, *„Den argumentativen und kulturellen Kampf im Streit führen.“ Ein Gespräch mit Thomas Wagner über die Neue Rechte und den Umgang mit ihr*, in: Jan-Niklas Collet – Julia Lis – Gregor Taxacher (Hg.), *Normalisierung und politische Theologie. Eine Standortbestimmung*, Regensburg 2021, 67.

³⁶ Vgl. z. B. Felix Dirsch – Volker Münz – Thomas Wawerka (Hg.), *Nation, Europa, Christenheit – Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus*, Graz 2019.

³⁷ Für einen Überblick über die und eine Analyse der Sammelbände: vgl. Martin Fritz, *Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland*, in: Johann Hinrich Claussen et al. (Hg.), *Christentum von rechts: Theologische Erkundungen und Kritik*, Tübingen 2021, 9–64; Jan Niklas Collet, *Rechte Normalisierung und kirchlich-theologische Normalität. Möglichkeiten und Folgen der Inanspruchnahme „orthodoxer Kirchlichkeit“ durch rechte Christ*innen für Prozesse rechter Normalisierung*, in: Collet et al. (Hg.), *Rechte Normalisierung* (s. Anm. 35) 159–182; Harald Lamprecht, *Die göttliche Ordnung. Theologische Analysen einer Selbstdarstellung rechten Christentums*, in: BAGK+R (Hg.), *Einsprüche 2. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch*

on zwar diskussionswürdig, kritikwürdig oder sogar abstrus sind, aber sie verdeutlichen auch, dass die Auseinandersetzung mit Schrift und Tradition aus der eigenen Perspektive ernsthaft gesucht wird. Sichtbar wird: Hier schreiben Menschen, die sich selbst als Christ*innen verstehen und ihr Handeln auch aus religiösen Quellen begründen. Dies lässt sich an ihren Bibelbezügen exemplifizieren: In den erwähnten Publikationen wird deutlich, dass sich diese politischen Akteure aus einem christlichen Selbstverständnis auf die Bibel beziehen, um gegenwärtige Entwicklungen in Gesellschaft wie Politik deuten und bewerten zu können. Dabei spielt das Neue Testament – etwa Römer 13 oder die Johannesoffenbarung³⁸ – die zentrale Rolle, doch es wird vereinzelt auch auf das Alte Testament zurückgegriffen. Biblisch begründet werden Vorstellungen vom sündhaften Menschen,³⁹ von einer göttlichen Ordnung,⁴⁰ partikularistische Momente gegenüber einem „humanitaristischen Universalismus“ und die Bedeutung der Volkskategorie⁴¹ sowie der Bezug auf eine kriegerische Verteidigung (z. B. in den Makkabäer-Büchern).⁴² Vor dem Hintergrund von Gen 1 u. f. wird etwa die Position vertreten, die menschliche Sündhaftigkeit relativiere das universalistische Theologumenon der „Gotteskindschaft“.⁴³

Diskussion der starken Instrumentalisierungsthese

Nur, weil sich Menschen selbst ernsthaft und nicht nur aus strategischen Gründen als christlich verstehen, heißt das noch nicht, dass ihre Bezugnahme auf Schrift und Tradition nicht problematisiert werden könnte. Wenn sich bestimmte Theologumena, die zentral für äußerst rechte Weltdeutung sind, als sachlich inadäquat erweisen, lässt sich in einem starken Sinn von einer Instrumentalisierung sprechen, insofern der Ge-

die extreme Rechte, Berlin 2021, 28–45; Liane Bednarz, Rechte Christentumsdiskurse – ein Überblick, in: BAGK+R (Hg.), Einsprüche 1. Studien zur Vereinnahmung von Theologie durch die extreme Rechte, Berlin 2020, 8–22.

³⁸ Vgl. z. B. Felix Dirsch – Volker Münz – Thomas Wawerka, Einleitung. Ein kurzer Blick auf die Bedeutung des Christentums in aktuellen politischen Debatten, in: dies. (Hg.), Nation, Europa, Christenheit – Der Glaube zwischen Tradition, Säkularismus und Populismus, Graz 2019, 7–30, hier 29, Anm. 36; Martin Lichtmesz, Kann nur ein Gott uns retten? glauben – hoffen – standhalten, Schnellroda 2014, 123–145.

³⁹ Vgl. Felix Dirsch, Entwicklungslinien des Rechtskatholizismus von der Französischen Revolution bis zu aktuellen Diskussionen. Versuch einer Typologie, in: Felix Dirsch – Volker Münz – Thomas Wawerka (Hg.): Rechtes Christentum? Der Glaube im Spannungsfeld von nationaler Identität, Populismus und Humanitätsgedanken, Graz 2018, 17–51, hier 21 u. 26; Lichtmesz, Gott (s. Anm. 38) 220.

⁴⁰ Vgl. z. B. Godehard Michaelis, Biblisch-theologische Grundlegung II: Volk und Nation, in: Dirsch – Münz – Wawerka, Nation (s. Anm. 36) 49–63, hier 49.

⁴¹ Vgl. z. B. Daniel Zöllner, Christlicher Glaube und die Krise des Universalismus in Zeiten der Massmigration, in: Dirsch et al. (Hg.), Rechtes Christentum? (s. Anm. 39) 230–248, hier 234.

⁴² Vgl. Michaelis, Grundlegung (s. Anm. 40) 51.

⁴³ Vgl. Dirsch et al., Einleitung (s. Anm. 38) 16.

genstand nicht auch als Selbstzweck behandelt („Autorität des Textes“), sondern für politische Ziele eingespannt wird. Dies kann an dieser Stelle nur beispielhaft veranschaulicht werden:

1. Eine wichtige theologische Deutungsfigur der Gegenwart, die äußerst Rechte problematisieren, ist die Annahme der universalen Gleichheit aller Menschen, die über die Gottebenbildlichkeit bzw. Gotteskindschaft des Menschen begründet wird.⁴⁴ Dagegen führen rechtschristliche Vordenker, u.a. im Rückgriff auf Paulus, Augustinus und Luther, „die Beeinträchtigung menschlichen Handelns durch die Erbsünde“⁴⁵ an. Im Horizont einer pessimistischen Anthropologie lässt sich staatliche Ordnungspolitik, die sich nicht an universalistischen Kernaussagen orientiert, rechtfertigen. Dieser Argumentation lässt sich exegetisch zweierlei entgegenhalten: Erstens ist Gottebenbildlichkeit vor dem Hintergrund von Gen 5,3 und Gen 9,6 *unverlierbar*: Aus diesen beiden Bibelstellen lässt sich ableiten, dass die Zusage der Gottebenbildlichkeit „für alle Generationen gilt und auch nicht durch sündhaftes Verhalten, weder beim Vergehen des ersten Menschenpaares noch bei den Verfehlungen der gesamten Menschheit, gänzlich verlorengeht“.⁴⁶ Darüber hinaus lässt sich gerade die Kategorie der Gotteskindschaft, die Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer, als biblische Grundlage für eine unverlierbare und *universale* Menschenwürde anführen, insofern dementsprechend jedem Menschen diese Qualität zukommt.⁴⁷ Beide Argumentationsweisen eröffnen eine sündensensible Rede biblisch fundierter Menschenwürde, die universal und unverlierbar ist. Sie verdeutlichen, dass es sich bei der Relativierung einer christlich begründeten Gleichheit aller Menschen, um eine Instrumentalisierung im stärkeren Sinne handelt: Entgegen der Sache wird versucht, Schrift und Tradition für eine bestimmte, etwa migrations- und Migrant*innen-kritische Position zu verwenden.
2. In rechtschristlichen Kreisen ist es üblich, auch ausgehend vom Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37), Nächstenliebe zu partikularisieren. Das meint, dass Nächstenliebe nur „den Nächsten“, nicht aber „den Fernsten“ gel-

⁴⁴ Für allgemeine Überlegungen: vgl. z. B. Bernd Janowski, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Markus Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, Wien 2004, 183–214.

⁴⁵ Dirsch et al. (Hg.), Einleitung (s. Anm. 38) 16–17; vgl. Michaelis, Grundlegung (s. Anm. 40) 49–51.

⁴⁶ Georg Fischer, „... nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit“ (Gen 1,26). Die provokante Aussage von der Erschaffung des Menschen im Horizont von Altem Testament und Altem Orient, in: Georg Fischer, Die Anfänge der Bibel: Studien zu Genesis und Exodus, Stuttgart 2011, 14–35, hier 31–32.

⁴⁷ Vgl. Christian Frevel, Gottesbildlichkeit und Menschenwürde. Freiheit, Geschöpflichkeit und Würde des Menschen nach dem Alten Testament, in: Andreas Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, Göttingen 2009, 255–274, hier 272.

te.⁴⁸ Argumentiert wird also nicht gegen Nächstenliebe prinzipiell, sondern gegen eine bestimmte Interpretation. Dabei lassen sich verschiedene Begründungslinien feststellen, von denen zwei besonders hervorzuheben sind.⁴⁹ Erstens sei Nächstenliebe eine individuell-persönliche, keine sozialpolitische Forderung und zweitens wird, wie angedeutet, Nächstenliebe von einer „Fernstenliebe“ bzw. „Jedermanns liebe“ abgegrenzt und allein auf die Nahestehenden bezogen (z. B. die eigene Familie, die Nachbarn, die Landsleute, ggf. noch die „Fremden“ vor der eigenen Tür). Diese Argumente lassen sich im Rückgriff auf aktuelle exegetische Literatur entkräften.⁵⁰ Gegenüber der ersten Argumentationsfigur, dass Nächstenliebe nur eine rein individuell-persönliche Kategorie sei, lässt sich Folgendes einwenden: Das Gleichnis eröffnet durch die Rolle des Wirts Perspektiven für eine institutionalisierte Form der Hilfe, auf die der Samariter angewiesen ist. Auffällig ist dabei, dass in Bezug auf beide Personen die gleiche Tätigkeitsbeschreibung („sorgen“, *επιμελεομαι*) verwendet wird, was darauf hindeutet, dass auch das Handeln des Wirts als Praxis der Nächstenliebe gilt. Damit ist dem Gleichnis, das in einer vormodernen Gesellschaft stattfindet, eine sozialetisch-strukturelle Dimension eingeschrieben. Vor diesem Hintergrund lässt sich, gerade wenn der Text mit einem historischen Bewusstsein gelesen wird, die Trennung zwischen persönlicher und sozialpolitischer Nächstenliebe nicht mehr aufrechterhalten. Gegenüber der zweiten Argumentationsfigur kann eingewendet werden, dass „Jedermanns liebe“ nahezu perfekt (besser wäre: „Jedermenschliebe“) trifft, was in dem Gleichnis erzählt wird. Denn entgegen der klaren Rollenbeschreibung aller anderen Akteure (Räuber, Priester, Levit, Samariter und Wirt) ist das Opfer ein nackter Mensch (*ἄνθρωπος*), der durch die fehlende Kleidung kulturell undefiniert ist. Dem Gleichnis zufolge ist Nächstenliebe also in dem Sinne universal, als dass *jede* hilfsbedürftige Person es rechtfertigt, angerührt zu werden und eine Hilfshandlung einzuleiten. Damit unterstützt der Samariter, der selbst „kein Familienmitglied, sondern [...] ein ‚Ausländer‘“ ist, „wo ein Mensch Hilfe braucht, ohne Berücksichtigung der Familie, Religion oder Herkunft des Opfers.“⁵¹

Unabhängig von der Frage, ob eine bzw. welche Form der jeweiligen Instrumentalisierung vorliegt, sollte ein Sachverhalt deutlich gesehen werden: Christ*innen vertreten

⁴⁸ Vgl. z. B. Felix Dirsch, Rechtskatholizismus. Vertreter und geschichtliche Grundlinien – ein typologischer Überblick, Jüchen 2020, 60–61; Dirsch – Münz – Wawerka, Einleitung (s. Anm. 38) 15–16; Thomas Wawerka, Biblische Grundlegung I: Nächstenliebe und Barmherzigkeit, in: Dirsch – Münz – Wawerka, Nation (s. Anm. 36) 31–48.

⁴⁹ Vgl. auch im Blick auf die hier rezipierte Literatur etwa: Lamprecht, Ordnung (s. Anm. 38) 43–44.

⁵⁰ Für eine ausführliche exegetische Fundierung dieser Argumentation: vgl. Ruben Zimmermann, Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, München 2007, 538–555.

⁵¹ Lamprecht, Ordnung (s. Anm. 37) 43.

äußerst rechte Positionen, sie beteiligten sich an äußerst rechten Diskursen und sie sind Teil äußerst rechter Bewegungen sowie Parteien.⁵² Das bedeutet, dass die Auseinandersetzung mit der äußersten Rechten auch eine theologische und kirchliche Selbstkritik implizieren kann und sollte, um die Anschlussmöglichkeiten für äußerst rechte Ideologie offenzulegen.⁵³

3. Praktische Umgangsmöglichkeiten: Ist der deliberative Dialogzugang sinnvoll?

Im politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Umgang mit der äußersten Rechten lassen sich idealtypisch zwei große Strategieformen voneinander unterscheiden: Dialog/Kooperation und Abgrenzung/Ausschluss.⁵⁴ Diese Strategien werden auch in der Theologie diskutiert.⁵⁵ In der pastoraltheologischen Debatte ist etwa die Position präsent, auf diskursiv-deliberative Zugänge und integrativen Dialog zu setzen. Beispielsweise formuliert Joachim Valentin in Bezug auf die kirchliche Auseinandersetzung mit der AfD: „Wer weiß, wer er selber ist und auf welchen Fundamenten er steht, der kann mit jedem Dialog führen.“⁵⁶ Ähnlich hält es der Bibelwissenschaftler Thomas Söding: „Wer auf den demokratischen Diskurs setzt, auf Dialog und Kontroverse braucht keine Angst vor der AfD zu haben.“⁵⁷ Und Richard Hartmann schreibt in Bezug auf die Auseinandersetzung mit „Rechtspopulismus“ pointiert: „Diffamierung und Degradierung geht gar nicht. Häresie entsteht gerade auch dadurch, dass ‚Gutmeinende‘ andere ausgrenzen. Jede Ausgrenzung stärkt Populismus. Erst die Begegnung, natür-

⁵² Genannt werden können hier etwa christlicher Fundamentalismus oder traditionalistische Gruppen wie die Piusbruderschaft. Vgl. z. B. Walter Lesch, Religion und Populismus: Blinde Flecken der Wahrnehmung, in: Lesch, Christentum (s. Anm. 6) 12–25, hier 18–21; Ilona Nord – Thomas Schlag, Einführung, in: Nord – Schlag (Hg.), Kirchen (s. Anm. 6) 9–24, hier 9.

⁵³ Aus diesem Grund wird auch der Instrumentalisierungsbegriff abgelehnt und davon gesprochen, dass rechte Christ*innen sich auf ‚orthodoxe Kirchlichkeit‘ beziehen können, weil es vielfältige Konvergenzen gebe. Vgl. Collet et al. (Hg.), Normalisierung (s. Anm. 35). In eine ähnliche Richtung denkt Andreas Lob-Hüdepohl, „Dem Populismus widerstehen“, Kirchliche Problemanzeigen und Fokussierungen aus römisch-katholischer Perspektive, in: Nord – Schlag (Hg.), Kirchen (s. Anm. 6) 185–196. Er spricht von „kirchlichen Versuchungen“ für den „Rechtspopulismus“, beispielsweise einem exklusiven Wahrheitsanspruch.

⁵⁴ Vgl. z. B. Lewandowsky, Populismus (s. Anm. 12) 152–154.

⁵⁵ Vgl. z. B. Collet et al. (Hg.), Normalisierung (s. Anm. 35); Nord – Schlag (Hg.), Kirchen (s. Anm. 6).

⁵⁶ Joachim Valentin, Standpunkt. Kirche und AfD: Ist die Zeit der Dialogverweigerung vorbei?, 5.9.2019, <https://www.katholisch.de/artikel/22833-kirche-und-afd-ist-die-zeit-der-dialogverweigerung-vorbei/> (Stand: 6.11.2022).

⁵⁷ Thomas Söding, Ausgrenzen hilft nicht. Warum der Katholikentag keine Angst vor einem AfD-Mann hat, in: feinschwarz.net 2018, <https://www.feinschwarz.net/ausgrenzen-hilft-nicht-warum-der-katholikentag-keine-angst-vor-einem-afd-mann-hat-leserbrief-zu-afd-ausladen/> (Stand: 6.11.2022).

lich mit klaren Benennungen auch der Differenzen, trägt dazu bei, die Kohäsion der Gesellschaft zu stärken.⁵⁸

Zugleich finden sich auch Forderungen nach Konfrontation und eine dezidierte Praxis der Abgrenzung. Walter Lesch plädiert etwa für „klare Fronten“⁵⁹ zwischen christlichen und rechtspopulistischen Positionen und Theologieprofessor*innen aus Dresden fordern in einem offenen Brief, dass „Christenmenschen [...] keinesfalls neutral bleiben [können], wo Flüchtlinge pauschal diskreditiert werden und gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit geschürt wird“⁶⁰. In Bezug auf die Auseinandersetzung um die Frage, ob AfD-Parteivertreter*innen auf Katholiken- oder Kirchentage eingeladen werden sollten, zeigen sich beide Positionen deutlich.⁶¹ Für beide Umgangsweisen gibt es berechtigte Gründe, die nun genauer diskutiert werden.

Diskussion der Argumente

Erstens lassen sich, in Bezug auf die Wirkung beider Strategien, ein *Zivilisierungs-* und ein *Nobilitierungsargument* gegenüberstellen. Ersterem zufolge macht die Partizipation an öffentlichen Debatten und der Austausch von Argumenten extreme Positionen moderater, sodass für die Dialogoption votiert wird. Die Annahme ist, dass die Diskursteilnehmer*innen durch den Begründungsanspruch eigene Denkvoraussetzungen hinterfragen und die Perspektive wechseln. Wenn sie dies nicht tun, entzaubern sie sich selbst, weil sie im Wettbewerb der Ideen nicht mithalten können. Dieses Argument besitzt für die öffentliche Auseinandersetzung in einer liberalen Demokratie erst einmal große Plausibilität, insofern es sich über Jahrzehnte bewährt hat. Allerdings zeigen gerade die globalen Entwicklungen der letzten Dekade die Grenzen dieser Argumentation auf. Nur unter bestimmten Bedingungen können Diskussionen ihre zivilisierende Wirkung entfalten. Gerade in einer Situation sozialer Ungleichheit und einer privatisierten digitalen Öffentlichkeit mit ihrer spezifischen Form von Aufmerksamkeitsökonomie gelten die Prämissen des Arguments nicht mehr uneingeschränkt.⁶² Das gilt umso mehr, wenn die Gesprächspartner*innen die Debatte vor allem als ein

⁵⁸ Richard Hartmann, Zur Relevanz des Populismus in den Handlungsfeldern der Pastoraltheologie, in: Nord – Schlag (Hg.), Kirchen (s. Anm. 6) 227–229, hier 229.

⁵⁹ Lesch, Religion (Anm. 52) 14.

⁶⁰ Gerhard Lindemann et al., Neutral bleiben – keine Option für Christen. Offener Brief, 25.2.2016, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/20160225_offener_brief.pdf (Stand: 18.11.2022).

⁶¹ Vgl. z. B. für die Dialog-Position: Bettina Jarasch, Mit Rechten reden – aber wie? Nachbetrachtung zum Podium mit AfD-Beteiligung beim Katholikentag, in: Salzkörner – Zeitschrift des ZdK (August 2018), 2–3. Für die Ausschluss-Position: Gregor Taxacher, Die Katholikentage und die AfD: Angst vor der Auseinandersetzung oder Mut zum Konflikt?, in: Lebendige Seelsorge 69 (6/2018), 418–422.

⁶² Vgl. Jürgen Habermas, Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression. Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk, in: Leviathan, 48 (1/2020), 7–28, hier 17.

Vehikel betrachten, um ihre eigene politische Agenda umzusetzen.⁶³ Vor diesem Hintergrund argumentierten Vertreter*innen des Nobilitierungsarguments, dass äußerst Rechte und ihre Positionen normalisiert und Teil des politischen Mainstreams werden, wenn sie in öffentlichen Veranstaltungen auftreten. Gleichzeitig bemängeln sie, dass die Zivilisierung nicht funktioniert, weil diese Akteure die Regeln des Diskurses umschreiben und sich nicht an die Bedingung der Möglichkeit für echten Austausch (z. B. Wahrhaftigkeit) halten, wenn sie etwa Fake News einbringen. Beide Argumente schwächt, dass es noch wenig empirische Forschung gibt und es relativ unklar ist, welche Effekte Dialog- und Abgrenzungsstrategie jeweils besitzen. Politikwissenschaftliche und historische Studien deuten zumindest auf einige Vorzüge der Abgrenzungsstrategie hin: Dialog und Austausch stimmen aufgrund der geringen Volatilität äußerst rechter Wähler*innen vermutlich nur wenige Personen um,⁶⁴ Stigmatisierung und Ausgrenzung führen hingegen dazu, dass es für äußerst rechte Parteien und Bewegungen extrem schwierig ist, neue Wähler*innen zu gewinnen.⁶⁵ Auch wenn die politikwissenschaftliche Forschung keine der beiden Gegenstrategien eindeutig präferiert, verweist sie also darauf, dass die Dialogstrategie äußerst rechte Positionen normalisiert, „ohne eine erfolgreiche Rückgewinnung von Wähler*innen zu garantieren“⁶⁶. Ähnlich zeigen auch historische Fallstudien, dass die Ausgrenzungsstrategie es verhindert, dass äußerst rechte Positionen mehrheitsfähig werden.⁶⁷

Unabhängig von Wirkungseffekten findet sich zweitens eine Argumentation auf der ideellen Ebene: Theologisch lassen sich hier zwei verschiedene *Viktimisierungsargumente* unterscheiden: *Einerseits* werden äußerst rechte Personen durch einen Diskursausschluss zu Opfern gemacht, als die sie sich dann auch inszenieren können. Argumentiert wird etwa, dass die jesuanische Nachfolgepraxis gerade aus einer Zuwendung gegenüber den gesellschaftlich Ausgeschlossenen besteht. So wie Jesus

⁶³ Darauf deuten nicht nur diverse Einblicke in das äußerst rechte Milieu hin (s. Literaturangaben in Anm. 30), sondern auch öffentlich zugänglich Aussagen aus eben jenem Umfeld. Exemplarisch dafür seien zwei bekannte Voten von Götz Kubitschek genannt. In der Zeitschrift *Sezession* schreibt er, dass das Ziel „nicht die Beteiligung am Diskurs, sondern sein Ende als Konsensform, nicht ein Mitreden, sondern eine andere Sprache, nicht der Stehplatz im Salon, sondern die Beendigung der Party“ sei (Götz Kubitschek, Provokation, in: *Sezession* 12 [2006] 1, 22–24, hier 24). Und: „Wozu sich erklären? Wozu sich auf ein Gespräch einlassen, auf eine Beteiligung an einer Debatte? Weil Ihr Angst vor der Abrechnung habt, bittet Ihr uns nun an einen Eurer runden Tische? Nein, diese Mittel sind aufgebraucht, und von der Ernsthaftigkeit unseres Tuns wird Euch kein Wort überzeugen, sondern bloß ein Schlag ins Gesicht“ (Götz Kubitschek, Provokation, Schnellroda 2007, 30).

⁶⁴ Vgl. Lewandowsky, *Populismus* (s. Anm. 12) 153–154.

⁶⁵ Dies korrespondiert auch damit, dass etwa die AfD in internen Strategiepapieren die Ausgrenzungsstrategie als Hauptproblem ihrer Wachstumsziele markiert. Vgl. zu beidem: Floris Biskamp, *Zur Einordnung der AfD. Hinter bürgerlicher Fassade kämpfen Rechtsradikale und Rechtsextreme um die Vorherrschaft*, in: Collet et al. (Hg.), *Normalisierung* (s. Anm. 35) 51–59, hier 57–59.

⁶⁶ Lewandowsky, *Populismus* (s. Anm. 12) 146–154; vgl. Mudde, *Rechtsaußen* (s. Anm. 8) 165–186.

⁶⁷ Vgl. Steven Levitsky – Daniel Ziblatt, *Wie Demokratien sterben. Und was wir dagegen tun können*, Bonn 2019.

sich den Zöllnern und Dirnen zugewendet habe, die mit dem moralischen Konsens der jüdischen Mehrheitsgesellschaft brachen (z. B. Mt 9,9–13), so müsse dies auch für Christ*innen im Umgang mit politisch stigmatisierten Personen gelten.⁶⁸ Dieses Argument besitzt durchaus eine Überzeugungskraft, auch wenn die Analogie nicht gänzlich aufgeht: Jesus hat mit Zöllnern nicht im öffentlichen Forum über die Legitimität ihrer Kooperation mit Rom und überhöhter Abgaben debattiert. Er hat sich aus freier Entscheidung selbst zu ihnen eingeladen und mit ihnen *im privaten Rahmen* gespeist. Dabei war Umkehr zwar keine Bedingung für seine Zuwendung, sie war jedoch immer eine wichtige Option am Handlungshorizont (z. B. Mt 9,12b). Es wird auch nicht beschrieben, dass Jesus diese Praxis endlos und ohne Veränderungsperspektive vollzogen hätte. Zudem haben die Ausgeschlossenen Jesus auch nicht in Selbstgewissheit darauf hingewiesen, dass sie Opfer sozialer Exklusion seien und er sich ihnen zuwenden solle. Trotz der Analogieschwäche besitzt diese Argumentation *für die persönliche Ebene* eine gewisse Plausibilität. In Bezug auf die *öffentliche Auseinandersetzung* gilt es jedoch auf ein Dilemma aufmerksam zu machen: Das Debattieren mit äußerst Rechten führt nämlich *andererseits* zu neuen Ausschlüssen von Personen, für die die Zöllner-Argumentation mindestens gleichermaßen beansprucht werden kann. Den Betroffenen und Opfern radikaler rechter Rhetorik und extrem rechter Gewalt⁶⁹ (z. B. Geflüchtete oder Muslim*innen) wird, als Konsequenz der Dialogzusage, die Solidarität verweigert. Sie werden damit teilweise, abhängig von persönlichen Erfahrungen und situativen Bedingungen, aus der Debatte gedrängt.⁷⁰

Darüber hinaus stehen sich bei der Auseinandersetzung zwei Vorstellungen von Demokratie gegenüber. Einerseits zu nennen ist hier die republikanische Vorstellung, dass es in einem Gemeinwesen Foren benötigt, in denen öffentlich relevante Themen von Akteuren diskutiert werden, die unterschiedliche Positionen vertreten und ihre Perspektiven darlegen können. In diesem Sinn besitzt der Schutz und Ausbau solcher Foren einen politischen Selbstzweck, weil nur so die gemeinsame Sache, das politische Gemeinwesen, zum Thema gemacht werden könne.⁷¹ Dagegen gibt es gerade in Deutschland die u. a. durch das Bundesverfassungsgericht verankerte Tradition der sog. „wehrhaften Demokratie“, die aus den Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus

⁶⁸ Vgl. z. B. Malte Lehming, Kirchentag, AfD und Flüchtlinge: Darf ein Christ Angst haben vor dem Islam?, in: Tagesspiegel, 24.5.2017, <https://www.tagesspiegel.de/politik/darf-ein-christ-angst-haben-vor-dem-islam-4521472.html> (Stand: 18.11.2022).

⁶⁹ Der Zusammenhang zwischen äußerst rechter Politik und Rhetorik einerseits sowie extrem rechter Gewalt andererseits ist sicherlich nicht einlinig herzustellen. Doch das Modell eines konzentrischen Eskalationskontinuums zeigt eine Verbindung zwischen beidem auf. Vgl. Manuela Freiheit – Wilhelm Heitmeyer – Peter Sitzer, Rechte Bedrohungsallianzen. Signaturen der Bedrohung II, Berlin 2020, 78.

⁷⁰ Zum Argument: vgl. z. B. Biskamp, Einordnung (s. Anm. 65) 59.

⁷¹ Vgl. Wagner, Kampf (s. Anm. 35) 61–73.

erwachsen ist.⁷² Der Staat und die Zivilgesellschaft sollen sich wehrhaft gegenüber extremistischen und autoritären Bestrebungen zeigen, um – etwa im Sinne von Poppers Toleranzparadoxon⁷³ – den Intoleranten mit Intoleranz zu begegnen, damit die Toleranz bewahrt wird. Grundgesetzlich ausgedrückt ist die „wehrhafte Demokratie“ u. a. durch die sog. Ewigkeitsklausel (Art. 79 Abs. 3 GG) oder die Möglichkeit, extremistische Parteien und Vereinigungen verbieten zu lassen (Art 21 Abs. 2; Art. 9 Abs. 2 GG). Auf der Basis politikwissenschaftlicher Analysen, die etwa der Partei AfD oder der Identitären Bewegung eine „rechtsextremistische[] Orientierung“⁷⁴ attestieren, ließe sich aus demokratiethoretischer Perspektive also durchaus für eine Ausgrenzungsstrategie gegenüber solchen Akteuren plädieren.

Kriterien und Handlungsperspektiven

Die Abwägung der Argumente macht es nicht möglich, allgemein eine der beiden Strategien zu präferieren. Im Umgang mit der äußersten Rechten bietet es sich für die pastorale Arbeit in Gemeinden an, *kontextsensible Kriterien* zu formulieren, um in komplexen Situationen, wie sie in den einführenden Bemerkungen dieses Textes beschrieben wurden, angemessen handeln zu können.

1. *Personen- und gruppenbezogenes Kriterium*: Es macht einen Unterschied, ob mit Sympathisant*innen, Wähler*innen, Mitgliedern oder Vordenker*innen einer äußerst rechten Partei die Auseinandersetzung gesucht wird. Grundsätzlich lässt sich die Tendenz angeben, dass die Dialogstrategie umso schwieriger wird, je geschlossener die Weltanschauung der potenziellen Dialogpartner*innen und je extremer die Gruppierung ist, die sie repräsentieren. Dabei gilt es auch, die Interessen und Strategien dieser Gruppierungen zu analysieren und zu prüfen, ob der Bezug auf Religion womöglich der „Selbstverharmlosung“ dienen soll. Hilfreich ist hierbei, falls möglich, der Rückgriff auf eine interne Perspektive wie sie Undercover-Journalist*innen, Aussteiger*innen oder auch Expert*innen eröffnen. Dieses Kriterium ist zugleich relevant, um eine „Dynamik der Ausgrenzung“ zu vermeiden, der zufolge „sich die Ausgrenzungsforderungen auf immer mehr Positionen ausweiten und schließlich alle betreffen, die nicht genau die eigene Position vertreten“⁷⁵.
2. *Kriterium des Öffentlichkeitsniveaus*: Auf einer individuellen Ebene den Dialog zu suchen scheint als eine persönliche Entscheidung vor dem Hintergrund der disku-

⁷² Vgl. z. B. Markus Thiel (Hg.), *Wehrhafte Demokratie. Beiträge über die Regelungen zum Schutze der freiheitlichen demokratischen Grundordnung*, Tübingen 2003; durchaus kritisch: Benedikt Widmaier, *Extremismuspräventive Demokratieförderung*, Frankfurt a. M. 2022.

⁷³ Vgl. Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band 1, Tübingen 2003.

⁷⁴ Armin Pfahl-Traugber, *Die AfD und der Rechtsextremismus. Eine Analyse aus politikwissenschaftlicher Perspektive*, Wiesbaden 2019, bes. 41–42.

⁷⁵ Wagner, *Kampf* (s. Anm. 35) 68.

tierten Argumente unproblematisch oder sogar erstrebenswert. Unterschieden werden müssen hier aber private, halböffentliche und öffentliche Diskussionssituationen.⁷⁶ Abhängig davon gilt es, unterschiedliche Handlungslogiken zu beachten. Während im privaten Rahmen eine dialogische Haltung viele Vorteile besitzt, sind Kritik und Konflikte in einer liberal-demokratischen Öffentlichkeit notwendig.⁷⁷ Diese Eigendynamik der Öffentlichkeit und ihre Schwierigkeiten gilt es vor dem Hintergrund der Nobilitierungsgefahr zu berücksichtigen.

3. *Kriterium der Forumsart:* Kirchliche, mediale und politische Veranstaltungen unterscheiden sich. Auf ersteren spielt die Frage des kirchlichen Selbstvollzugs, Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) des Reich Gottes, eine zentrale Rolle. Das bedeutet auch, die Eigenständigkeit theologischer bzw. ekklesiologischer Argumente für den pastoralen Raum ernst zu nehmen. Im Rahmen der liberalen Demokratie (z. B. parlamentarische Debatten oder Veranstaltungen der Bundes- und Landeszentrale(n) für Politische Bildung) gibt es kaum die Möglichkeit, dem Dialog auszuweichen, auch wenn Ausgrenzungsstrategien (politikwissenschaftliches Stichwort: „Cordon sanitaire“) gleichwohl existieren. Noch einmal anders verhält es sich bei medialen Auftritten, ob bei Interviews oder in Talkshows.⁷⁸ Die jeweilige Logik des Formats gilt es bei der Wahl der Strategie zu berücksichtigen.
4. *Kriterium der Folgeausschlüsse:* Jede Strategieentscheidung bedarf einer reflektierten Auseinandersetzung mit möglichen Folgen. Es ist zu analysieren, welche Personen aus welchen Gründen zu bestimmten Dialogformaten nicht kommen – und wie Gegenmaßnahmen ergriffen werden können, um alle am Gespräch teilhaben zu lassen. Wenn ersichtlich wird, dass es nicht möglich ist, entsprechende Maßnahmen zu ergreifen, und eine größere Menge an Menschen durch das jeweilige Format effektiv exkludiert wird, ist dies ein starkes Argument gegen die Dialogstrategie.
5. *Kriterium der eigenen Zielvorstellungen:* Zentral für die Strategieentscheidung sind auch die eigenen Ziele (individuell und kollektiv) und der größere Handlungskontext, in den die jeweilige Strategie eingebettet ist. Bei der Frage „Dialog oder Ausschluss?“ geht es im Kern um eine kurzfristige und negative Ausrichtung, die nur im Rahmen positiver Langzeitstrategien – etwa: Stärkung sozialer Gleichheit und Demokratisierung von Öffentlichkeitsstrukturen⁷⁹ – sinnvolle Perspektiven eröffnet. Regina Polak deutet einige Möglichkeiten solcher positiven

⁷⁶ Für die Gemeinde: BAGK+R, Impulse für den Umgang mit Rechtspopulismus im kirchlichen Raum, Berlin 2020, 22–23.

⁷⁷ Diese Unterscheidung wird im Alltag häufig nicht getroffen, was zu grundlegenden Schwierigkeiten führt. Vgl. Sibylle Reinhardt, Ist soziales Lernen auch politisches Lernen? Eine alte Kontroverse scheint entschieden, in: Gesellschaft. Wirtschaft. Politik (2009) 1, 119–125, hier 121.

⁷⁸ Allein hier ist die Bandbreite groß (z. B. von „Chez Krömer“ bis „Anne Will“) und unterschiedliche Formate evozieren verschiedene Herausforderungen.

⁷⁹ Vgl. Wagner, Kampf (s. Anm. 35) 73.

Langzeitstrategien an – etwa: „Die Würde des Menschen erfahrbar werden lassen“ oder „Beziehungsgewebe als ‚Heimat‘ stiften“⁸⁰.

Letztlich deuten diese fünf Kriterien darauf hin, dass jede Strategieentscheidung einer kontextsensiblen Güter- und Übelabwägungen bedarf. Die Kriterien haben zudem den Vorteil, dass sie eine genaue Auseinandersetzung mit dem Kontext und eine detaillierte Reflexion der Situation notwendig machen. Dies sollte auch umfassendere Prozesse der Reflexion beinhalten, die selbstkritisch eigene Verstrickungen in rassistische oder antisemitische Denkfiguren offenlegen.⁸¹

Dr. Jan-Hendrik Herbst
Wissenschaftlicher Mitarbeiter
TU Dortmund
Emil-Figge-Straße 50
D-44227 Dortmund
+49 (0) 231 755 3013
jan-hendrik.herbst(at)tu-dortmund(dot)de
<https://kth.ht.tu-dortmund.de/institut/personen/jan-hendrik-herbst/>

Für Hinweise und Rückmeldungen danke ich Philine Lewek und Gregor Taxacher. Für Literaturhinweise und Denkanregungen danke ich Floris Biskamp, Jan Niklas Collet, Matthias Kortmann, Andreas Menne, Thomas Pfeiffer, Lukas Ricken, Gert Pickel, Sonja A. Strube, Thomas Wagner und Alexander Yendell. Für die formale Korrektur danke ich Bente Buschmann und Alexandra Drinhaus.

⁸⁰ Regina Polak, (Rechts)Populismus und Pastoral. Eine fragmentarische Skizze, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 22 (2018) 1, 63–84, hier 73 u. 75.

⁸¹ Dazu gehörte auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit Analysen zu den Ursachen des Erfolgs äußerst rechter Politik. Erste Anhaltspunkte dafür finden sich z. B. bei Lewandowsky, Populismus (s. Anm. 12) 103–115.

Existenzialtheologische Filmhermeneutik: Rudolf Bultmann und der Film

Abstract

Die Erforschung von Religion und Film stützt sich neben der Thematisierung von expliziten religiösen Motiven in Filmen und religionswissenschaftlichen Erkundungen in modernen Kulturprodukten vor allem auf die Äquivalenzsetzung von Religion und Film. Die religionstheoretischen und theologischen Folgen wurden bisher irritierenderweise unzureichend diskutiert. Dieser Beitrag plädiert für eine methodische und inhaltliche Neuausrichtung dieses Forschungsbereiches und schlägt als dafür grundlegenden Begriff die menschliche Existenz vor. Hierzu werden cursorisch die wichtigsten Aspekte von Rudolf Bultmanns Existenzialtheologie vorgestellt, um anschließend den Dialog zwischen Theologie und Film bzw. Kino völlig neu gestalten zu können. Die Begriffe ‚Verstehen‘, ‚Passivität‘ und ‚Gegenwart‘ werden mit film- und kinotheoretischen Überlegungen konfrontiert und verknüpft. Dabei bilden ästhetische und Apparat-abhängige Analysen die Bedingungen für eine an der Theologie Bultmanns ausgerichtete Film- und Kinohermeneutik. Anhand des deutschen Filmklassikers „Das Boot“ wird abschließend exemplarisch die existenzialtheologische Bedeutung aufgezeigt.

In addition to illustrating explicit religious motifs in films and religious studies explorations of modern cultural products, the study of religion and film relies primarily on the equivalence of religion and film. The consequences for the theory of religion and theology have so far been discussed irritatingly inadequately. This article argues for a methodological and content-related reorientation of this field of research and proposes human existence („Existenz“) as the fundamental concept for this. To this end, the most important aspects of Rudolf Bultmann's existential theology are presented in a cursory manner in order to then be able to completely reframe the dialogue between theology and film or cinema. The concepts of 'understanding' („Verstehen“), 'passivity' („Passivität“), and 'presence' („Gegenwart“) are linked with considerations of film and cinema theory. Aesthetic and apparatus-dependent analyses form the conditions for a film and cinema hermeneutics in the tradition of Bultmann's theology. Finally, the existential-theological significance of the German film classic "Das Boot" is shown by way of example.

In einem Radiointerview aus dem Jahr 1964 sagte der evangelische Theologe Rudolf Bultmann dem Moderator Hans Fischer-Barnicol:

„Ich würde nur sagen, dass man sich auch orientieren muss an der *nichttheologischen Literatur der modernen Zeit*. [...] Sie [seine Studierenden der Theologie, A. H.] müssen, wenn sie von der *Existenz des Menschen* reden wollen, eben wissen, wie denn die Existenz verstanden wird hier und dort und zumal eben in der *modernen Literatur*.“¹

¹ Glauben und Verstehen – Rudolf Bultmann. Rundfunkinterview mit Hans Fischer-Barnicol vom 6.6.1964 im NDR, 24:47–25:33 (Hervorhebungen A. H.), bereitgestellt für Recherchezwecke durch den NDR.

In Bultmanns Zitat lassen sich zwei zentrale Punkte der Erforschung von Existenzialtheologie und Film bzw. Kino finden: Zum einen ist seine Theologie grundlegend von der Thematisierung der Existenz des Menschen bestimmt. Zum anderen wird Bultmanns Offenheit gegenüber interdisziplinärem Dialog, vor allem mit der modernen Literatur, deutlich. Beide Punkte – sowohl Bultmanns an der Existenz des Menschen ausgerichtete Theologie als auch seine Offenheit gegenüber anderen Disziplinen – bilden die Anknüpfungspunkte für die Neubestimmung von Existenzialtheologie und Film- und Kinotheorie.

1. Rudolf Bultmanns theologische Interpretation der Existenz des Menschen

Für Bultmann ist die Existenz des Menschen eingeordnet in ein Netz aus vielfältigen, ihr vertrauten Verflechtungen.² Aus diesen Verflechtungen kann sich der Mensch nie befreien. Alles Denken und Handeln, Glauben und Misstrauen, geschieht entlang der Existenz bekannten Bahnen. Der Theologe nutzte Martin Heideggers philosophisches Begriffsinstrumentarium, das Heidegger in „Sein und Zeit“ entfaltet und das er dort als Existenzialien bezeichnete.³ Die Existenzialien sind dem satzförmigen Wissenszugriff verborgen und können nie als Objekte veranschaulicht und theoretisch vermessen werden.

Eine dieser Verflechtungen, der Existenzialien, ist die Einbettung des Menschen in die Welt.⁴ Offensichtlich kann der Mensch die vielfältigen Dinge auf der Welt theoretisch beschreiben, vermessen und sich zu ihnen in Beziehung setzen, um vielleicht ihren Nutzen für ihn herauszustellen. Alles Beschreiben und Vermessen der Welt ist jedoch nur eine Folge der zu Beginn erläuterten Einordnung der Existenz des Menschen in das Netz aus den ihr bekannten Existenzialien. Diese bilden das Vorverständnis, in dem sich die Existenz immer bewegt. Interessanterweise bewegen sie sich nicht nur mit Bezug auf die Welt oder den Menschen, sondern auch in Bezug auf Gott.⁵ Hier setzt Bultmanns theologische Interpretation der erläuterten vorthoretischen Verflechtungen der Existenz des Menschen an. Als Existenzialtheologie bezeichnet Bultmann die explizite theologische Interpretation der beschriebenen, der Existenz des Menschen bekannten Verflechtungen, der Existenzialien. Die beschriebene Einordnung in ein der Existenz des Menschen vertrautes Netz aus Existenzialien kann vom Menschen nie theoretisch erfasst werden, sondern es zeigt sich ihm im Laufe seines Lebens.

² Deutlich wird dies schon in Bultmanns Jesus-Buch aus dem Jahr 1926, vgl. Rudolf Bultmann, *Jesus*, Tübingen ³1977, 141; Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ²1954, 224f.

³ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁹2006, 44f.

⁴ Vgl. ebd., 52–62.

⁵ Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (s. Anm. 2) 223f.

Bultmanns existenzialtheologische Interpretation der erläuterten Verflechtungen setzt die Annahme von Gott als „Geber des Lebens“⁶ voraus. Der Mensch verdankt seine Existenz nicht sich selbst, so die theologische, dem Apostel Paulus zuzuordnende These, sondern vielmehr Gott, dem Schöpfer. Sobald der Mensch dies, gewollt oder ungewollt, vergisst, verneint er Gottes Schöpfungszusammenhang und damit Gott.⁷ Dies bezeichnet Bultmann mit Bezug auf Martin Luthers Auslegung zum 1. Buch Mose als Sünde.⁸ Voraussetzung dafür ist jedoch die von Bultmann existenzialtheologisch interpretierte Einordnung der Existenz des Menschen in Gottes Schöpfung.⁹ Der Theologe schreibt in seinem wichtigen Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ aus dem Jahr 1925, dass es einen Standpunkt außerhalb Gottes nicht geben könne, da von Gott nie in theoretisch verfassten, allgemeinen Sätzen gesprochen werden könne.¹⁰ Wenn so Gott erfasst wird, verneint der Mensch den von Gott gestifteten und von Bultmann existenzialtheologisch beschriebenen Schöpfungszusammenhang. Das führt den Theologen zur These: „Versteht man unter ‚von Gott‘ reden ‚über Gott‘ reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren.“¹¹ Sobald Gott als Objekt betrachtet wird und es unterlassen wird, ihn aus der Sicht der Existenz des Menschen zu verstehen, wird er in seiner Bedeutung für den Menschen verneint.

In gewisser Weise ereignet sich in diesem Spannungsfeld die Freiheit der menschlichen Existenz: In Freiheit entscheidet sich der Mensch entweder für Gott oder gegen ihn. Von diesem „Entweder – Oder“ wird die Gegenwart des Menschen bestimmt. Um solch eine Entscheidung als Mensch jedoch treffen zu können, braucht es eigentlich ein Wissen von Gott. Wird er dann nicht notwendigerweise als Objekt betrachtet werden müssen, was vorhin verworfen wurde? Bultmann fordert dazu auf, weniger aus der Sicht des Menschen als vielmehr aus der Sicht Gottes auf die beschriebene Entscheidungssituation zu blicken. Wenn sich Gott der menschlichen Existenz offenbart, nimmt er durch diese Tat dem Menschen die Entscheidung für einen gewissen Moment ab. Gott entscheidet sich für den Menschen, indem dieser sich für ihn entscheidet.¹² Diese im Augenblick ereignende Tat Gottes wirkt sich auf die Existenz des Menschen aus: Sie verweist ihn auf seine Existenz und damit auf seine Einordnung in Gottes Schöpfung. Dieser Zusammenhang kann jederzeit vom Menschen verneint

⁶ Ebd., 234f.

⁷ Vgl. ebd., 223f.

⁸ Vgl. Rudolf Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* in: Ders., *Glauben und Verstehen*. Erster Band, Tübingen 1954, 26–37, hier 27.

⁹ Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (s. Anm. 2) 226f.

¹⁰ Vgl. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (s. Anm. 8), 26.

¹¹ Ebd. (Hervorhebung so belassen)

¹² „[...] *die göttliche Gnade schafft erst die echte Freiheit des Menschen.*“ Rudolf Bultmann, *Gnade und Freiheit*, in: Ders., *Glauben und Verstehen*. Zweiter Band, Tübingen 1952, 149–161, hier: 160 (Hervorhebung so belassen).

werden, worin die vorhin beschriebene Spannung der Entscheidung für oder gegen Gott besteht und was die Gegenwart der menschlichen Existenz bestimmt.

Bultmanns theologische Interpretation der menschlichen Existenz blieb in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts nicht ohne Folgen. Kein geringerer als der Schweizer Theologe Karl Barth warf Bultmann in dessen sogenanntem „Entmythologisierungsvortrag“¹³ „abstrahierenden Subjektivismus“¹⁴ vor und kritisierte seine Hinwendung zum Menschen.¹⁵ Diesem und weiteren Missverständnissen sah sich Bultmann stets ausgesetzt und betonte in seinen Reaktionen den Bezug zur menschlichen Existenz und seine theologischen Implikationen.¹⁶ Weitere Kritik wurde an Bultmanns Mythenverständnis¹⁷ sowie an seiner Nutzung von Martin Heideggers philosophischen Begriffen geäußert.¹⁸

Aus heutiger Sicht ist Bultmanns Thematisierung des Mythos nicht mehr haltbar.¹⁹ Barths Einwände gegen Bultmanns vorhin in Kürze entfaltete theologische Interpretation der menschlichen Existenz können jedoch verworfen werden. Barth missverstehe, so Bultmann im zu Beginn dieses Aufsatzes zitierten Interview mit Fischer-Barnicol, die existenzialtheologische Thematisierung des Menschen: „Der Mensch ist nicht ein vorhandenes Ding, das objektivierend gesehen werden kann, wie andere Objekte [...]. Sondern der Mensch transzendiert sich selber oder vielleicht besser ausgedrückt, Mensch ist er überhaupt nur im Verhältnis zu einer transzendenten Welt [...].“²⁰

¹³ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München ³1988.

¹⁴ Karl Barth, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, in: Ders., *Rudolf Bultmann. Christus und Adam. Zwei theologische Studien*, Zürich ³1964, 7–65, hier 19.

¹⁵ Vgl. ebd., 25.

¹⁶ Vgl. Rudolf Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhard Kuhlmann*, in: Ders., *Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze*, Tübingen 2002, 59–83, hier 59f.; Rudolf Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, Tübingen 1984, 160f.

¹⁷ Vgl. Hermann Sauter, *Die Definition des „Mythologischen“ bei Bultmann*, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg ³1954, 203–207.

¹⁸ Vgl. Helmut Thielicke, *Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments*, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg ³1954, 159–189, hier 168f.

¹⁹ *Kritik zum Mythenverständnis: Paul-Gerhard Klumbies, Mythos und Entmythologisierung*, in: Christof Landmesser (Hg.), *Bultmann Handbuch*, Tübingen 2017, 383–389, hier 388f.

²⁰ *Glauben und Verstehen – Rudolf Bultmann. Rundfunkinterview mit Hans Fischer-Barnicol vom 6.6.1964 im NDR, 16:08–16:38*, bereitgestellt für Recherchezwecke durch den NDR.

2. Anknüpfungspunkte an Bultmanns Existenzialtheologie

Vor allem Bultmanns streng an den paulinischen und johanneischen Schriften überprüfte theologische Interpretation der menschlichen Existenz bietet folgende Anknüpfungspunkte für film- und kinotheoretische Überlegungen.

Zunächst fällt auf, dass die menschliche Existenz über die vielfältigen Verflechtungen, den Existenzialien, in einem eigentümlichen Verhältnis zu sich selbst steht.²¹ Demnach existiert der Mensch in ständiger Vergewisserung seines existenzialen Fundaments, das vorhin als von Gott gestiftete Schöpfungsordnung bezeichnet wurde. Sich selbst verstehend wendet sich der Mensch seiner Existenz zu. Demnach bedeutet Verstehen eben nicht das aktive und kognitive Verarbeiten von Informationen²², sondern muss als rein passiver Prozess beschrieben werden. Der erste Anknüpfungspunkt ist daher das *Verstehen*.

Sodann können zwei weitere Anknüpfungspunkte beschrieben werden, die jedoch in Bultmanns Theologie nicht explizit auftauchen. Sowohl die Gegenwart als auch die Passivität der menschlichen Existenz spielen bei dem Theologen eine implizite Rolle.

Die *Gegenwart* ist vorhin als die Situation des Menschen bestimmt worden, in der er sich Gottes Willen entweder zu- oder abwenden kann. Diese Spannung, in welcher der Mensch steht, wird jedoch von Gott durch seine Offenbarung für den Moment aufgelöst. Gleichzeitig weiß der in Gottes Schöpfung eingebundene Mensch, dass er ständig der Gefahr ausgesetzt ist, Gott und damit seine Schöpfung zu verneinen, zum Sünder zu werden. Diese Dynamik bestimmt die Gegenwart der menschlichen Existenz.

Außerdem betont Bultmann in seiner Theologie die *Passivität* des Menschen. Sie zeigt sich in besonderer Weise im Zuge des Verstehens, das auch immer ein Verstehen der eigenen Möglichkeiten und Verflechtungen ist. An dieser Stelle knüpft Bultmann an Heideggers „Entwurf“-Begriff²³ an, wenn er in seinem posthum veröffentlichten Werk „Theologische Enzyklopädie“ schreibt, dass es dem Dasein „je im Jetzt um sich selbst geht, das je im Jetzt nicht unter ihm sich bietenden Möglichkeiten eine auswählt, sondern [...] je eine Möglichkeit seiner selbst ergreift, – ist das Sein des Daseins also *Seinkönnen* [...]“²⁴ Dieses „Seinkönnen“ ist eben kein aktiver bewusster Prozess der Selbstvergewisserung, sondern vielmehr ein „Seinlassen“. Mit Bezug auf Heideggers Analysen zum „Entwurf“ revidiert der Philosoph Martin Seel den Begriff der Selbstbestimmung, indem er das von Heidegger definierte „eigentliche Seinkönnen“²⁵ als ein

²¹ Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (s. Anm. 2) 192f.

²² Zur kognitiven Analyse von Medienrezeptionsprozessen: Helena Bilandzic – Holger Schramm – Jörg Matthes (Hg.), *Medienrezeptionsforschung*, Konstanz/München 2015, 29–48.

²³ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit* (s. Anm. 3) 145 (§ 31).

²⁴ Bultmann, *Theologische Enzyklopädie* (s. Anm. 16) 50 (Hervorhebung so belassen).

²⁵ Martin Seel, *Sich bestimmen lassen. Ein revidierter Begriff der Selbstbestimmung*, in: Ders., *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 2002, 279–298, hier 285.

„unwillkürliches Sichbestimmenlassen“²⁶ näher entfaltet. Weitere Details sind für die Darstellung einer existenzialtheologischen Filmhermeneutik nicht von Relevanz. Deutlich wurde, dass Heideggers und Bultmanns Thematisierung des Verstehens von einer Passivität bestimmt ist, die in ihrer Totalität für die Gegenwart der Existenz des Menschen nicht unterschätzt werden darf. Diese drei Begriffe – Verstehen, Gegenwart, Passivität – lassen sich nun in den Kontext des Kinos überführen.

3. Der Kinobesuch als Prozess „aktiver Passivität“

Zur kino- und filmtheoretischen Einbettung der eben genannten existenzialtheologischen Begriffe, kann auf den idealtypischen Vorgang eines Kinobesuchs verwiesen werden: Sie möchten, mit Bekannten oder der Familie, einen Film im nächstgelegenen Kino anschauen. Zunächst nehmen Sie sich das Kinoprogramm zur Hand, vereinbaren einen passenden Termin und reservieren unter Umständen Sitzplätze. Im Kino angekommen kaufen Sie sich, falls Sie dies nicht schon getan haben, Ihre Tickets sowie Süßigkeiten oder Getränke. Zu gegebener Zeit betreten Sie den Kinosaal, suchen Ihren Sitzplatz und setzen sich. Gespannt warten Sie darauf, dass sich der Vorhang öffnet und die Projektion vor Ihnen erscheint. Bis zu diesem Moment ist der Prozess des Kinobesuchs ein überaus aktiver Prozess. Nun jedoch passiert etwas Eigenartiges: Sie geben willentlich einen Großteil ihrer aktiven Verfügungsgewalt über die Situation ab. Sie legen Ihr Vertrauen in die Hände des Filmkünstlers. Martin Seel bestimmt diesen Vorgang als „aktive Passivität“²⁷ und beschreibt ihn folgendermaßen: „Die Begegnung mit Werken der Kunst verlangt die Fähigkeit und die Bereitschaft, sich ihnen so zuzuwenden, dass ihre Prozessualität sich entfalten kann, und zwar so, dass die Hörer, Betrachter oder Leser von diesem Prozess mitgenommen werden. Sie bestimmen sich *aktiv* auf ein *passives* Bestimmtwerden hin.“²⁸ So sieht Seel ein in vielfältigen Lebenszusammenhängen implizites Zusammenwirken von aktiven und passiven Anteilen am Werk, sei es in der Ethik oder in der Ästhetik. Die vorhin existenzialtheologisch entfaltenen Begriffe Verstehen, Gegenwart und Passivität können in dem idealtypischen Vorgang eines Kinobesuchs wiedergefunden werden.

Dass das Verstehen in der wissenschaftlichen Erforschung des Kinos nichts Neues ist, zeigt die seit den 1980er-Jahren geführte Diskussion über das kognitionswissenschaftlich bestimmte Filmverstehen. Maßgeblich angestoßen wurde die Auseinandersetzung von den US-amerikanischen Filmwissenschaftlern David Bordwell und Kristin

²⁶ Ebd. (Hervorhebung so belassen)

²⁷ Z. B. hier: Martin Seel, *Die Künste des Kinos*, Frankfurt a. M. 2013, 236–239; Martin Seel, *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, Frankfurt a. M. 2014, 285–306.

²⁸ Seel, *Die Künste des Kinos* (s. Anm. 27) 238 (Hervorhebungen so belassen).

Thompson. In ihren unzähligen Publikationen²⁹ konzentrieren sie sich auf die während des Verstehens eines Films notwendigen kognitiven Prozesse, deren Ziel die Konstruktion einer kohärenten Story ist.³⁰ Bordwell und Thompson sehen die Rezipierenden als aktive Instanzen der Informationsverarbeitung, die im Zuge des Filmverstehens Hypothesen bilden und verwerfen, Vorwissen aktivieren und ordnen.³¹ Ihre Überlegungen wurden in den Filmwissenschaften breit rezipiert³² und kritisiert³³. Besonders die Thematisierung des Filmverstehens als aktiver Informationsverarbeitungsprozess muss aufgegriffen und hinterfragt werden. Bordwells Theorie konzentriert sich ausschließlich auf die mentalen, individuellen Prozesse des Filmverstehens und vernachlässigt den Rezeptionsort und damit den für die Belange einer existenzialtheologischen Filmhermeneutik zentralen Begriff der Passivität.

Demnach legt das existenzialtheologische Filmverstehen seinen Fokus auf die passiven Anteile der Kino-Situation und versucht, ihr Potenzial zur theologischen Interpretation auszuschöpfen. Der vorhin genannte Martin Seel schreibt, dass der Film insgesamt in die allen Menschen wesentliche Grundbewegung von „Bewegung und Bewegtheit“³⁴ eingreift. Seel entfaltet, dass Filme mit Möglichkeiten und Unmöglichkeiten menschlicher Erfahrung und Erwartung spielen würden, „indem sie jeweils bestimmte Konstellationen ihrer Verschränkung durchspielen“³⁵. Der vorhin anhand der idealtypischen Beschreibung eines Kinobesuchs beobachtete Einsatzpunkt der Passivität ist für die existenzialtheologische Filmhermeneutik von zentraler Bedeutung: Ab diesem Zeitpunkt bestimmen die technischen Apparate und die ästhetischen projizierten Erscheinungen die Gegenwart im Kinosaal.

Im Laufe der Filmrezeption verändert sich die Gegenwart andauernd. Der Saal wird erfüllt von verschiedenen Konstellationen, die durch die technischen Apparate ermöglicht und durch die ästhetischen Mittel des Films geformt werden. Daher ist für die Kino-Situation das von Seel beschriebene Telos aller ästhetischen Verhaltensweisen, dass jene keine bestimmte „Verfassung der Welt eruieren“, sondern sich vielmehr ihrer Gegenwart aussetzen wollen.³⁶ Diese Kino-Gegenwart mit ihren unterschiedlichen Konstellationen steht im Mittelpunkt der existenzialtheologischen Filmhermeneutik.

²⁹ Zu nennen sind die beiden Hauptwerke von Bordwell und Thompson: David Bordwell, *Narration in the Fiction Film*, London 1985; Kristin Thompson, *Breaking the Glass Armor, Neoformalist Film Analysis*, Princeton 1988.

³⁰ Vgl. Bordwell, *Narration in the Fiction Film* (s. Anm. 29) 30, v. a. 34.

³¹ Vgl. ebd., 31; David Bordwell, *Kognition und Verstehen. Sehen und Vergessen in MILDRED PIERCE*, in: *Montage A/V 1* (1992) 1, 5–24, hier 6f.

³² Weiter geführt v. a. von Edward Branigan und Noël Carroll.

³³ Z. B. von Hans Jürgen Wulff; Hans Jürgen Wulff, *Das Wisconsin-Projekt: David Bordwells Entwurf einer kognitiven Theorie des Films*, in: *Rundfunk und Fernsehen 39* (1991) 3, 393–405.

³⁴ Seel, *Die Künste des Kinos* (s. Anm. 27) 234.

³⁵ Ebd.

³⁶ Martin Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, Frankfurt a. M. ⁶2019, 97.

4. Ästhetische und Apparat-abhängige Bedingungen der existenzialtheologischen Filmhermeneutik

Martin Seel legt sein Hauptaugenmerk in seinem Buch „Ästhetik des Erscheinens“ auf das vielfältige Erscheinen von Objekten der Wahrnehmung.³⁷ Dieses Erscheinen geht von der Kinoleinwand aus und wird maßgeblich von den gestalterischen Mitteln des Films geformt.

Zunächst beschreibt Seel, dass ästhetische Objekte sich in ihrem Erscheinen radikal „von ihrem *begrifflich fixierbaren* Aussehen, Sichanhören oder Sichanföhlen“³⁸ unterscheiden würden. Demnach könnten theoretische und praktische Bestimmungen das Objekt in seinem Erscheinen nicht hinreichend bestimmen.³⁹ Diese Grundunterscheidung zwischen dem Erscheinen und dem begrifflich-theoretischen Erfassen eines Objekts kann im Zuge einer existenzialtheologischen Filmhermeneutik nun fruchtbar eingebunden werden: Zu Beginn des Aufsatzes wurde Bultmanns Abwendung von theoretischen Bestimmungen zur Gottesfrage erläutert. Diese theologisch begründete Weichenstellung kann nun aufgegriffen und mit ästhetischen Bestimmungen verknüpft werden. So teilen sich Bultmanns vorthoretisch fundierte Hinwendung zur Existenz des Menschen und seiner Geschöpflichkeit die identische Ebene mit dem ästhetischen Erscheinen: Sowohl Bultmann als auch Seel thematisieren im Kontrast zum begrifflich-theoretischen Umgang die vorthoretischen Verflechtungen menschlicher Welt- und Selbstbegegnung. Daher ist das Erscheinen in besonderer Weise für die filmästhetischen Beschreibungen der Kino-Gegenwart geeignet.

Außerdem entfaltet Seel das Erscheinen als ein augenblickliches Zusammenspiel aus unterschiedlichen Konstellationen. Er schreibt, dass es dabei „nicht um ein Erfassen einzelner Gegenstandsqualitäten, sondern vielmehr um ihr hier und jetzt (bei dieser Beleuchtung, von diesem Standpunkt oder diesem Wechsel von Standpunkten aus) sich ergebendes *Zusammenspiel*“⁴⁰ gehe. Dieses konkrete Zusammenspiel sei einzigartig, oder, wie es Seel beschreibt, phänomenal individuell.⁴¹ Sich auf den Untersuchungsgegenstand mit all seinen Erscheinungen einzulassen, sich von ihm bestimmen zu lassen, impliziert eine notwendige Offenheit und Bereitschaft, sich dessen Facetten auszusetzen. Das Zusammenspiel unterschiedlicher Erscheinungen der Kino-Projektion erfordert und fördert die Passivität der menschlichen Existenz. Erst mit der Passivität gewinnt die ästhetische Gestaltung des Films an existenzialtheologischer Bedeutung.

³⁷ Vgl. ebd., 47.

³⁸ Ebd. (Hervorhebung so belassen)

³⁹ Vgl. ebd., 53.

⁴⁰ Ebd., 54f. (Hervorhebung so belassen)

⁴¹ Vgl. ebd., 52–57.

Weitere Aspekte des Erscheinens können nur kurz genannt und nicht entfaltet werden: Seel beschreibt die Simultaneität und Momentaneität, also die Dauer und die Veränderung der verschiedenen Erscheinungen, betont damit die Eigenständigkeit der ästhetischen Bewegung und entbindet sie so von aller Zweckgebundenheit.⁴² Denn im Mittelpunkt des Erscheinens stehe der Wille, sich dem Wahrnehmbaren auszusetzen⁴³, so Seel. Außerdem formuliert der Philosoph die Grenzen seines Konzepts⁴⁴, die andernorts diskutiert werden müssen.

Als letzter Aspekt des Erscheinens wird der vorhin bei Bultmann verortete und nun ästhetisch zu begründende Gegenwartsbegriff beschrieben. Bei Seel nimmt dieser Gegenwartsbegriff eine übergeordnete Stellung ein, da anhand dessen sowohl Seels Abgrenzung von einer theoretischen Welt- und Selbstbegegnung als auch die Besonderheit des ästhetischen Verhaltens hervorgehoben werden können. Aufgrund der zentralen Stellung des Gegenwartsbegriffs muss Seel nochmals zitiert werden: „Das ästhetische Verhalten verfolgt ein anderes Telos als das theoretische. Es will nicht eine Verfassung der Welt eruieren, es will sich ihrer Gegenwart aussetzen.“⁴⁵ Die bei Bultmann und Heidegger explizit freigelassene existenzialtheologische Leerstelle kann nun im Zuge eines interdisziplinären Dialogs mit Seels Ästhetik gefüllt werden.

Ästhetische Bestimmungen reichen jedoch nicht aus, da mit ihnen die konkrete Kino-Situation nur annäherungsweise bestimmt werden kann. Der vorhin beschriebene, idealtypische Ablauf eines Kinobesuchs muss nun wieder aufgegriffen werden, um die ästhetische Situation der Kino-Gegenwart und ihre Bedeutung für die menschliche Existenz deutlicher herausarbeiten zu können.

Zu Beginn des Films wird das Licht im Kinosaal gelöscht. Das Publikum sitzt fast bewegungslos vor der Leinwand und lässt sich ganz vom Dargebotenen bestimmen. Diese und weitere Aspekte des Kinos entfalteten die Filmwissenschaftler Jean-Louis Baudry⁴⁶ und Christian Metz⁴⁷ in ihren vor allem psychoanalytisch argumentierenden Texten. In ihnen analysieren sie das Kino in ideologiekritischer Weise und beschreiben das Manipulationspotenzial der Apparaturen im Kinosaal und der damit einhergehenden Macht über die Psyche des Menschen.

⁴² Vgl. ebd., 55f.

⁴³ Vgl. ebd., 56.

⁴⁴ Vgl. ebd., 92–96.

⁴⁵ Ebd., 97.

⁴⁶ Jean-Louis Baudry, *Das Dispositiv: Metapsychologische Betrachtungen des Realitätseindrucks* (1975), in: Claus Pias – Joseph Vogl – Lorenz Engell – Oliver Fahle – Britta Neitzel (Hg.), *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*, Stuttgart 1999, 381–404; Jean-Louis Baudry, *Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus*, in: *Film Quarterly* 28 (1974–1975) 2, 39–47.

⁴⁷ Christian Metz, *Der imaginäre Signifikant. Psychoanalyse und Kino*, Münster 2000.

Die genannte Bewegungslosigkeit des Publikums⁴⁸ ist integraler Bestandteil der Kino-Situation. Sie zwingt das Publikum, sich dem Dargebotenen vollkommen auszusetzen, unterdrückt so die aktiven und betont die passiven Anteile menschlicher Existenz. Außerdem ist es nicht möglich, das Dargebotene zu überprüfen.⁴⁹ Die Ästhetik des Schnitts und der Montage verhindern einen wiederholten Blick auf die Szene und zwingen das Publikum damit zu einer bestimmten Art des Sehens. Die Dunkelheit im Kinosaal unterdrückt den Drang des Publikums nach Ablenkung und Zerstreuung. Es ist der Ästhetik des Films ausgeliefert und kann sich nur mit besonderer kognitiver Anstrengung aus der Situation befreien. Dem Publikum wird es deutlich erschwert, aus der Rezeptionssituation zu fliehen.

Eine weitere Apparat-abhängige Bedingung der existenzialtheologischen Filmhermeneutik ist die Verschmelzung mit dem Kamera-Blick⁵⁰. Dabei vergisst das Publikum den Projektor im Kinosaal und es nimmt den Blick der Kamera ein. Die ästhetische Wirkung des Dargebotenen wird verstärkt und eine Distanzierung wird unmöglich gemacht. Für Baudry und Metz spielt die Zentralperspektive in diesem Zusammenhang eine große Rolle, denn, so Metz, heben sowohl die Malerei des Quattrocento als auch das Kino die monokulare Perspektive hervor „sowie deren ‚Fluchtpunkt‘, der den Platz des Zuschauersubjekts als Leerstelle vorsieht, als eine allmächtige Position wie die von Gott selbst, oder weiter gefaßt, wie die von einem letzten Signifikat“⁵¹. Metz' weitere, vor allem zeichentheoretisch begründete Argumentation ist für eine existenzialtheologische Filmhermeneutik nicht von Bedeutung. Jedoch bildet die Verschmelzung mit dem Kamera-Blick, besonders im Zusammenhang mit den vorher beschriebenen Bedingungen – die Fokussierung der Leinwand sowie die Bewegungslosigkeit des Publikums, die Dunkelheit im Kinosaal und die Unmöglichkeit einer Realitätsüberprüfung – eine letzte wichtige Variable.

Alle Apparat-abhängigen Bedingungen verstärken die Passivität der menschlichen Existenz und verweisen gleichermaßen auf ihre Verflechtungen, ihre Existenzialien. Drei Merkmale der Kino-Gegenwart leiten zum letzten Punkt dieses Aufsatzes über, beim dem „Das Boot“ im Mittelpunkt stehen wird.

5. Drei Merkmale der existenzialtheologisch begründeten Kino-Gegenwart

Die Gegenwart wird erstens von einer direkten Unmittelbarkeit des Dargestellten bestimmt und ist abhängig von den beschriebenen ästhetischen und Apparat-abhängigen Bedingungen. Daher ist grundsätzlich zu konstatieren: Die Gegenwart des

⁴⁸ Vgl. Baudry, *Das Dispositiv* (s. Anm. 46) 386.

⁴⁹ Vgl. ebd., 387.

⁵⁰ Vgl. Baudry, *Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus* (s. Anm. 46) 41–42; Metz, *Der imaginäre Signifikant* (s. Anm. 47) 49f.

⁵¹ Metz, *Der imaginäre Signifikant* (s. Anm. 47) 49.

existenzialtheologischen Filmverstehens unterliegt einer Direktheit der unmittelbaren und nur im Kino vorzufindenden ästhetischen Wahrnehmung. Von der Filmleinwand als ästhetisches Objekt geht eine Vielzahl an ästhetischen Erscheinungen aus, die sich in passiver Weise in die Gegenwart einschreiben und das Verstehen formen. Hierdurch findet das ästhetische Erscheinen einen Zugang zur menschlichen Existenz und ihrer zu Beginn erläuterten schöpfungstheologischen Einbettung. In die Situation des „Entweder – Oder“ gestellt, wird die Existenz unmittelbar von dem Dargebotenen ästhetisch bestimmt. Sie wird auf ihre Einbettung in Gottes Schöpfung verwiesen. Welche konkreten Aspekte der Geschöpflichkeit der menschlichen Existenz im Zuge des existenzialtheologischen Filmverstehens besonders hervortreten, werde ich im letzten Abschnitt dieses Aufsatzes beschreiben.

Ein weiteres Merkmal der Kino-Gegenwart umfasst die passive Selbstbezüglichkeit der menschlichen Existenz. In Bezug auf Martin Seels revidierten Begriff der Selbstbestimmung konnte gezeigt werden, dass das Verstehen der Existenz vor allem ein passives „Sichbestimmenlassen“ ist. Diese Passivität wurde ästhetisch und mit Blick auf die Apparate begründet. Deutlich trat die *Jeweiligkeit* der verstehenden Existenz im Zuge der Kino-Situation hervor: Die Verschmelzung mit dem Kamera-Blick versetzt die menschliche Existenz in die Beteiligtenrolle am Filmgeschehen. Damit wird jegliches Filmverstehen an die Möglichkeiten, also an die Verflechtungen, der Existenz zurückgebunden. Mit einem Wort: Der Mensch kann gar nicht anders, als das Dargebotene auf sich selbst zu beziehen. Dies passiert jedoch nicht im Modus eines aktiven Zuschreibungsprozesses, sondern vielmehr im Modus eines passiven Sich-Ereignens, geformt von ästhetischen und Apparat-abhängigen Gegebenheiten.

Das letzte Merkmal der Kino-Gegenwart, die transformierende Potenzialität, bezieht sich auf die ersten beiden Merkmale und konzentriert sich auf den Zukunftscharakter der menschlichen Existenz, der vorhin als Heideggers „Entwurf“ bezeichnet und in den Kontext des „Seinkönnens“ gestellt wurde. Weitere Ausführungen sind an anderer Stelle darzulegen.

Alle Merkmale der Kino-Gegenwart – die direkte Unmittelbarkeit des Dargebotenen, die passive Selbstbezüglichkeit des Verstehens und die transformierende Potenzialität – griffen die aus der Existenzialtheologie Bultmanns entlehnten Begriffe *Verstehen*, *Gegenwart* und *Passivität* auf und wurden mit den ästhetischen und Apparat-abhängigen Gegebenheiten des Kinos verknüpft. Nun kann mit Bezug auf bestimmte ästhetische Gegebenheiten die existenzialtheologische Bedeutung von „Das Boot“ entfaltet werden.

6. Existenzialtheologische Bedeutung von „Das Boot“ (BRD 1981, Regie: Wolfgang Petersen)

Der Kriegsfilm von Wolfgang Petersen aus dem Jahr 1981 gilt als Klassiker des deutschen Films. Mit besonderer Intensität erzählt er von der Feindfahrt des deutschen U-Bootes U96, das im Jahr 1941 ausrückt, um britische Handelsschiffe zu versenken. Nach einigen wenigen Erfolgen und großen Verlusten kehrt das U-Boot wieder in den Heimathafen nach La Rochelle zurück, wird dort unerwarteterweise von britischen Flugzeugen angegriffen und schwer bombardiert. Dabei kommt ein Großteil der Mannschaft um.

Der Film, der auf einem Bestseller von Lothar-Günther Buchheim basiert, war ein Welterfolg und ebnete den Beteiligten ihren weiteren Karriereweg. Vor allem die Kameraarbeit von Jost Vacano ermöglicht ein besonders starkes Eintauchen in das Geschehen auf dem U-Boot. Mit Bezug auf die Ästhetik von Szene 28, die von der 90. bis zur 120. Filmminute andauert⁵², soll nun die existenzialtheologische Bedeutung der Kino-Gegenwart entfaltet werden. Was passiert in der Szene?

Wenige Momente nach dem Angriff der U96 auf einen Geleitzug erfolgt der Gegenschlag. Das U-Boot wird von einem Zerstörer angegriffen und versucht daraufhin, durch eine sogenannte „Schleichfahrt“ zu entkommen. Jedoch wird es mithilfe eines Ortungssystems aufgespürt und erneut angegriffen, wobei Wasser eindringt und Feuer ausbricht. Immer wieder schafft es die Mannschaft, die entstandenen Schäden zu beheben. Unzählige Wasserbombendetonationen erschüttern das U-Boot. Das Ende der circa dreißigminütigen Szene wird mit einer Abblende angezeigt.

Während der Szene setzt Vacano eine Handkamera ein, um dem Publikum das Eintreten in das Filmgeschehen zu ermöglichen. Dabei tritt die Kamera als eigenständiger Akteur auf, wird zum Teil der Mannschaft und so zum „Ausdrucksmittel höchster Expressivität“⁵³. Sie rennt als weiteres Mannschaftsmitglied durch das U-Boot, um den Tauchvorgang zu beschleunigen, und hilft bei Wassereinbrüchen und Feuerausbrüchen aus. Besonders wenn die Wucht der unzähligen Bombenangriffe die Stahlhülle des U-Bootes beschädigt und Wasser ins Innere strömt, verlässt der Kamera-Blick die Beobachtungsperspektive und verstärkt so die immersive Kraft des Dargestellten. Vacano berichtet in einem Interview mit Marko Kregel: „Der Zuschauer war mittendrin, so daß einige Zuschauer anfangen zu blinzeln, weil sie dachten sie bekämen das Wasser in die Augen.“⁵⁴ Der Kamera-Blick verliert an strukturierender Macht über den Bildraum: „Durch rasante Blick- und Perspektivwechsel reduziert er [Vacano, A. H.] die

⁵² Grundlage der Interpretation ist der „Director’s Cut“ des Films.

⁵³ Bernd Giesemann, *Der Kameramann Jost Vacano. Visuelle Konzepte und Strategien seiner Kameraarbeit*, Marburg 2019, 210.

⁵⁴ Marko Kregel, *Jost Vacano. Die Kamera als Auge des Zuschauers*, Marburg 2005, 93.

Perzeptionsmöglichkeiten des Zuschauers auf das Ausschnitthafte, hebt flüchtige und fragmentarische Einzelbilder aus dem Ganzen heraus.“⁵⁵

Neben der Handkamera lassen Großaufnahmen die emotionalen Reaktionen der Mannschaftsmitglieder – die Verzweiflung und die Aussichtslosigkeit des Geschehens – deutlich hervortreten. Das Bild wird in seiner Ganzheit von den mimischen Reaktionen erfüllt. Alternative Blickrichtungen auf das Geschehen werden so nicht zugelassen.⁵⁶ Der Filmwissenschaftler Bernd Giesemann schreibt, dass die Kamera, so schein es, ihre Bildermacht konsequent ausnutze, „um den Betrachter zu einer optischen Auseinandersetzung mit den Porträts zu zwingen, deren Erscheinung er sonst eher ausweichen würde“⁵⁷. Diese Unmittelbarkeit der Bilder überträgt sich auf das Publikum und fordert „den Rezipienten zu einem Diskurs über die Gesichter des Krieges im eigentlichen Sinne auf“⁵⁸.

Außerdem erschafft die Ton- und Lichtgestaltung eine Atmosphäre der Bedrohung, unterstreicht die Lebensfeindlichkeit des Ortes und zieht – ebenso wie die Kamera – das Publikum in das Kriegsgeschehen hinein.

Die entfaltenen ästhetischen Gegebenheiten der Szene bestimmen die Gegenwart im Kinosaal und schreiben sich in vortheoretischer Weise in das Verstehen der menschlichen Existenz ein. Die von der Filmleinwand ausgehenden Erscheinungen zeigen eine konkrete Darstellungsweise des Geschehens und fächern in dieser Weise Möglichkeiten des existenzialen Verstehens auf. Dass es nicht auf die begriffliche Ebene, bspw. im Modus kognitiver Konstruktion, abrutscht, liegt an den ästhetischen und Apparat-abhängigen Bedingungen der Gegenwart.

Die Handkamera lässt notwendigerweise eine Leerstelle des rezipierenden Subjekts offen, verstärkt die Verschmelzung mit dem Kamera-Blick und ermöglicht so, in die Innensphäre des Films einzutreten. Dies wird durch die Bewegungslosigkeit und die Fokussierung der Leinwand verstärkt. Die menschliche Existenz lässt sich in passiver Weise von den Großaufnahmen des Krieges mit den schmerzverzerrten Gesichtern der Mannschaft bestimmen. Es wird ihr gleichzeitig erschwert, aus der Rezeptionssituation zu fliehen. Das Geschehen wirkt sich direkt und unmittelbar auf die Existenz des Menschen und damit auf ihr Selbstverhältnis aus und verweist so auf ihre Einordnung in den existenzialen Bezugsrahmen.

Dieser kann, so wie zu Beginn skizziert, theologisch interpretiert werden. Der von Bultmann existenzialtheologisch begründete Schöpfungszusammenhang konstituiert sich aus dem Schöpfergott, Gottes Geschöpfen, wie z. B. den Menschen, und Gottes Schöpfung.⁵⁹ Aus der Sicht der Existenz des Menschen und ihrer theologischen Inter-

⁵⁵ Giesemann, *Der Kameramann Jost Vacano* (s. Anm. 53) 211.

⁵⁶ Vgl. 220.

⁵⁷ Ebd., 220f.

⁵⁸ Ebd., 221.

⁵⁹ Vgl. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (s. Anm. 2) 224f.

pretation als Geschöpf Gottes kann nun die Kino-Gegenwart der Szene aus „Das Boot“ entfaltet werden.

Die ästhetischen und Apparat-abhängigen Gegebenheiten betonen die Einbettung der Existenz des Menschen in Gottes Schöpfungszusammenhang, indem die erläuterten Gegebenheiten auf die Schwachheit des Menschen im Verhältnis zu Gott verweisen (vgl. 1 Kor 1,25; Phil 2,6f.).⁶⁰ Die in der Szene gezeigten Großaufnahmen schmerzverzerrter Gesichter und die mithilfe der Handkamera inszenierte Ausweglosigkeit der Kriegssituation fügen sich in das Verstehen der gläubigen Existenz ein. Dabei darf Schwachheit keinesfalls als Verzagtheit fehlgedeutet werden. Sie macht vielmehr auf die Angewiesenheit des Menschen auf Gott und seine Schöpfung aufmerksam und hebt Gott als „Geber des Lebens“⁶¹ deutlich hervor. Gerade weil der Mensch in seiner Schwachheit nicht zurückgeworfen wird auf seine *faktische* Existenz, sondern sich gehalten weiß in dem existenzialtheologisch begründeten Bezugsrahmen, resigniert er nicht vor den Herausforderungen des Lebens. Das Eintreten in die filmische Innensphäre von „Das Boot“ lässt die Grausamkeit und Sinnlosigkeit des Krieges deutlich hervortreten. Die Unbeweglichkeit im Kino zwingt die menschliche Existenz zum passiven Verstehen des Dargebotenen, das sie in ihrer Geschöpflichkeit, konkreter: in ihrer Schwachheit, anspricht.

Weitere Aspekte, z. B. die Vergänglichkeit sowie die Imagination des Geschöpfs, können anhand anderer Szenen und Filme beschrieben werden, müssen jedoch zu einem anderen Zeitpunkt dargelegt werden.

7. Fazit

Indem sich das Publikum der Innensphäre der Kino-Darbietung zuwendet, eröffnen sich ihm Möglichkeiten der Selbst- und Weltbegegnung auf der Ebene existenzialen Verstehens. Die präsentierte Interpretation dieser Prozesse legt dabei die existenzialtheologische Bedeutung des Films sowie des Kinos offen und gestaltet so das Verhältnis von Film und Theologie neu.

Achim Hofmann
Pädagogische Hochschule Heidelberg
Achim.Hofmann91(at)web(dot)de

⁶⁰ Vgl. ebd., 227.

⁶¹ Ebd., 234f.