

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Versöhnung und Vergebung

Editorial 3

Versöhnung und Vergebung

Theodor Dieter

Auf dem Weg nach 2017.

Arbeit an der Erinnerung 5

Helga Kohler-Spiegel

Schuld, Sünde und Vergebung ...

Entwicklungspsychologische und psychotherapeutische Perspektiven
zum Umgang mit Schuld und Beschämung.

Unter Einbeziehung des christlich-theologischen Kontextes 19

Evgeny Pilipenko

Vergebung und Versöhnung

als Kategorien der orthodoxen Bußtheologie 37

Klemens Richter

Die Versöhnung mit Gott und untereinander feiern 47

Reinhard Schmidt-Rost

Zur gesellschaftlichen Plausibilität von „Vergebung“ 65

Religiöse in Kommunikation in empirischer Perspektive

Christian Bauer

Schwache Empirie?

Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes 81

Johannes Först

Pastoral als Lebensbegleitung?

Vorschläge zu einer ereignishaften Pastoral 119

Forum*Peter-Georg Albrecht*

Wirklich gewollt? Wie zu „machen“? Von wem anzugehen?

Einige Grundüberlegungen zum Generationswechsel
in kirchlichen Engagiertengruppen 135*Peter Fendel*

Kirche der Nachbarschaft – Kirche der Nähe?

Ein Beitrag zum Verständnis „Lokaler Kirchenentwicklung“ 143

Traugott Roser

Das Lied vom Schmerz Gottes oder: Ostern als Resilienz Gottes.

Predigt zur Einführung als evangelischer Universitätsprediger

an der Westfälischen Wilhelms Universität Münster

am 3. Juli 2013 157

Reinhard Schmidt-Rost

Rückblick – Abschied – Übergang:

26 Jahre Redaktionstätigkeit für die PThI 165

Liebe Leserinnen und Leser,

in einer Zeit mit besonders dramatischen – auch kriegerischen – Auseinandersetzungen wie in Syrien, der Ukraine, dem Süd-Sudan, scheint die Auseinandersetzung mit den Themen „Versöhnung und Vergebung“ nahezuliegen. Dass der Weg dahin nicht nur für Mitglieder von Parteien, Volksgruppen und ganzen Nationen ein äußerst schwieriges und hochkomplexes Unterfangen ist, macht ein Blick in die Geschichte mehr als deutlich. Auch 500 Jahre, nachdem Martin Luther und andere die Reform der Kirche anmahnten, womit die Kirchen der Reformation ihren Anfang nahmen, steht die Aufarbeitung dieser Geschichtsentwicklung in weiten Teilen noch aus. Theodor Dieter widmet sich daher in seinem Beitrag „Auf dem Weg nach 2017“ der Arbeit an der Erinnerung. Helga Kohler-Spiegel wirft einen Blick auf die entwicklungspsychologische und psychotherapeutische Perspektive von Schuld, Sünde und Vergebung. In den Beiträgen von Evgeny Pilipenko, Klemens Richter und Reinhard Schmidt-Rost werden aus orthodoxer, römisch-katholischer und evangelischer Sicht die liturgischen, ekklesiologischen, sakramental-theologischen und eschatologischen Dimensionen von Vergebung und Versöhnung hervorgehoben.

Mit dieser Ausgabe von PThI möchten wir uns als Redaktion von Ihnen verabschieden. Wir danken Ihnen von Herzen für Ihre Beiträge, Ihre Anregungen und Ihre konstruktive Kritik. Unser großer Dank gilt besonders Daniela Kraneemann, die in den letzten Jahren für das Lektorat und den Drucksatz verantwortlich war – und weiterhin sein wird. Nach über 10 Jahren gemeinsamer Redaktionsarbeit übergeben wir nun den Stab an Maria Elisabeth Aigner, Judith Könemann, Stefan Gärtner und Thomas Schlag. Der neuen Redaktion wünschen wir viele Beiträge, Kreativität und viel Freude mit den PThI.

Reinhard Feiter (Münster)

Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Anja Stadler (Bonn)

Dagmar Stoltmann-Lukas (Hildesheim)

Auf dem Weg nach 2017

Arbeit an der Erinnerung

Das Jahr 2017 stellt eine ökumenische Herausforderung par excellence dar. In diesem Jahr werden sich Christinnen und Christen verschiedener Konfessionen an den Beginn der Reformation vor 500 Jahren erinnern. In der Vergangenheit haben sie das mit höchst unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Perspektiven getan. Sehr oft standen Jubel auf der einen gegen Verdammung auf der anderen Seite, Rechtfertigung gegen Verwerfung, Legitimierung gegen Delegitimierung. Wird das im Jahr 2017, dem ersten Jahrhundertgedenken an die Reformation, das in einem ökumenischen Zeitalter stattfindet, anders sein? Die Frage wird akut werden in der öffentlichen und insbesondere theologischen Wahrnehmung und Diskussion jener Ereignisse und ihrer Beurteilung für Geschichte und Lehre der Kirche(n). Besonders brennend aber wird sie, wenn Christinnen und Christen verschiedener Kirchen versuchen, das Reformationsgedenken gemeinsam in ökumenischen Gottesdiensten zu praktizieren. Dabei können leicht alte Konflikte aufbrechen, die die ökumenische Bewegung überwunden zu haben beanspruchen kann, jedenfalls in ihrem die Kirchen trennenden Charakter. Die Erfahrung lehrt leider, dass heute die Kenntnis der jeweils anderen Kirche bei evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrern und bei katholischen Priestern manchmal erschreckend gering ist; das Interesse, die andere Kirche in ihrer Besonderheit wahrzunehmen, und das Bemühen um ein tieferes Verständnis des Gemeinsamen wie des Unterschiedenen sind nicht gerade weit verbreitet. Das ist ein günstiger Nährboden dafür, dass alte, längst überholt geglaubte Vorurteile traurige Urstände feiern können. Umso wichtiger ist es, den Weg in das Jahr 2017 gründlich ökumenisch-theologisch zu bedenken und dabei wechselseitig in den Kirchen die Bereitschaft zur „Reformation“ auch der eigenen Wahrnehmungs- und Erinnerungsmuster einzufordern, also ein „rechtes Erinnern“ (*right remembering*) und eine „Heilung der Erinnerungen“ (*healing of memories*). Bei dieser Arbeit an der Erinnerung geht es nicht nur um intellektuelle, sondern noch mehr um existentielle Vorgänge, die die Menschen als ganze betreffen und die es nötig machen, tiefsitzende Einstellungen zu korrigieren. Im Folgenden sollen zwei Texte vorgestellt werden, in denen versucht wurde, im Dialog zu einem rechten Erinnern zu kommen: einmal der Bericht einer lutherisch-mennonitischen Studienkommission „Heilung der Erinnerungen – Ver-

söhnung in Christus“¹ und zum anderen das Dokument der Lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“². Der erste Bericht hat zu einem öffentlichen Schuldbekenntnis der Lutheraner und zur Bitte an die Mennoniten um Vergebung für das verkehrte Verhalten ihrer Vorfahren gegenüber den Täufern geführt; die Mennoniten haben auf der 11. Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds in Stuttgart 2010 darauf ebenso öffentlich Vergebung gewährt.³ Die Rezeption des zweiten Berichts steht noch aus. Aber beide Dokumente sind, obwohl sehr unterschiedlich, (auch) Arbeit an der Erinnerung im Wissen: Die Vergangenheit kann nicht geändert werden, wohl aber die Gegenwart der Vergangenheit in Gestalt der Erinnerung.

I. Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus

Kurz zur Vorgeschichte: Als im Jahr 1980 das 450-jährige Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses gefeiert wurde, wurden auch die Mennoniten zu den Feierlichkeiten in Augsburg eingeladen. Sie aber kannten die *Confessio Augustana* (CA) gut und wussten, dass diese fünf Verwerfungen der sogenannten Wiedertäufer enthält,⁴ also jener Christen, die die Mennoniten als ihre geistlichen Vorfahren betrachteten. Darum fragten sie die Lutheraner, ob sie denn ihre eigene Verurteilung feiern sollten. Dass die Mennoniten darüber hinaus diese Verwerfungen mit der Verfolgung ihrer Vorfahren in Verbindung brachten, machte den Lutheranern erschreckend klar, dass jene Urteile über eine bestimmte Gruppe von Menschen massive Folgen – über Fragen der Lehre hinaus – haben konnten. In der Folge hat es längere Gespräche von Lutheranern und Mennoniten über diese Verurteilungen, zuerst in Frankreich (1981–1984), dann in Deutschland (1989–1992) und schließlich in den USA

¹ Lutherischer Weltbund – Mennonitische Weltkonferenz, Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus. Bericht der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission, Genf – Straßburg 2010. Jetzt in: Johannes Oeldemann – Friederike Nüssel – Uwe Swarat – Athanasios Vletsis (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene IV: 2001–2010, Paderborn – Leipzig 2012, 401–506.

² Dialogkommission von Lutherischem Weltbund (LWB) und Päpstlichem Einheitsrat (Hg.), Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig – Paderborn 2013.

³ Vgl. die vielfältigen Informationen, die dazu auf der Webseite der Vollversammlung (www.lwb-vollversammlung.org) zu finden sind.

⁴ Vgl. *Confessio Augustana*, Art. 5.9.12.16.17.

(2001–2004) gegeben.⁵ Nach der Jahrtausendwende planten der Lutherische Weltbund und die Mennonitische Weltkonferenz, die Ergebnisse der nationalen Gespräche zusammenzufassen und zu einer gemeinsamen Erklärung auf Weltebene zu kommen. Dazu wurde eine Studienkommission eingesetzt, die diesen Auftrag ausführen sollte. Dabei ergab sich, dass die Ergebnisse der drei Dialoge nicht in allem übereinstimmten und nicht alle Mennoniten das Ergebnis des deutschen Dialogs teilten, dass keine der Verwerfungen des Augsburger Bekenntnisses die Mennoniten heute träfe. Nicht wenige Mennoniten sind der Meinung, dass CA 9 genau das im Blick auf die Kindertaufe verurteilt, was die Mennoniten vertreten. Deshalb musste die Studienkommission die Fragen der Taufe wie des Verhältnisses des Christen zum Staat (CA 16) noch einmal aufgreifen. Dabei zeigte sich im Dialog immer wieder, wie sehr die Last der Verfolgung der Täufer im 16. Jahrhundert die theologischen Fragen nach dem Verständnis der Taufe überlagerte. Deshalb entschloss sich die Kommission, diese Frage zurückzustellen und stattdessen zu versuchen, die leidvolle Geschichte der Beziehungen lutherischer Obrigkeiten und Theologen zu den Täufern zu untersuchen. Ziel war es, zu einer *gemeinsamen* Darstellung jener Geschichte zu kommen, in der sich beide Seiten wiederfinden konnten, zu einer Darstellung, die beiden Seiten als zutreffend und wahr erscheint.

So bietet der Bericht eine knappe Darstellung der Entstehung der Täufer, differenziert zwischen verschiedenen Richtungen, stellt ihre theologischen und geistlichen Anliegen dar, unterscheidet zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung und ordnet problematische Erscheinungen wie das sogenannte Täuferreich von Münster in die größeren Zusammenhänge ein. Dann werden verschiedene Wahrnehmungen und theologische Beurteilungen auf lutherischer Seite in den Blick genommen, politische Entwicklungen werden dargestellt, etwa die Wiederaufnahme des kaiserlichen Gesetzes gegen die „Wiedertäufer“ auf dem Reichstag 1529 und der Versuch Johannes Ecks kurz vor dem Reichstag in Augsburg 1530, in seinen „404 Artikeln“ die Reformatoren als verkappte Wiedertäufer zu bezeichnen und so in den Augen des Kaisers zu diskreditieren, was die Reformatoren zu einer massiven Distanzierung von den Täufern veranlasste. Besonders schwerwiegend ist ein Gutachten von Melancthon und Luther aus dem Jahr 1536, in dem die Anwendung der Todesstrafe gegen Täufer unter bestimmten Bedingungen ge-

⁵ Vgl. dazu: Fernando Enns (Hg.), Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene, Frankfurt/M. – Paderborn 2008, 133–200.

rechtfertigt wurde.⁶ Hier hat Luther gegen die Auffassung, die er selbst in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523) und seine „Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose schicken sollen“ (1525) verstoßen. Nur der schwäbische Reformator Johannes Brenz ist einigermaßen konsequent auf jener frühen Linie Luthers geblieben. Die lutherischen Kommissionsmitglieder haben sehr eindrücklich erfahren, dass es etwas anderes ist, sich am Schreibtisch mit der Geschichte der Täufer zu beschäftigen oder in einer Arbeitsgruppe über Jahre hin im Gespräch mit Mennoniten zu sein und die Geschichte mit ihren Augen zu sehen. Die Fragen von Wahrheit und Irrtum, Schuld und Verhängnis drängen sich dabei in unerhörter Intensität auf. Die lutherischen Mitglieder der Arbeitsgruppe waren entschlossen, lutherische Theologen und Obrigkeiten nicht pauschal zu verurteilen, sondern zu differenzieren (etwa zwischen der Anklage des Aufruhrs und der der Blasphemie gegen die Täufer), und Erklärungsgründe für das Urteil und Verhalten der lutherischen Verantwortlichen darzulegen, ohne jedoch diese zur Entschuldigung zu gebrauchen. Aber auch die mennonitischen Gesprächspartner haben die Geschichte mit lutherischen Augen zu sehen gelernt; sie haben die Komplexität der Entscheidungssituationen wahrgenommen und gesehen, dass in vielen Fällen lutherische Obrigkeiten milder mit Täufem umgegangen sind als andere Obrigkeiten. Für das Verhältnis der Mennoniten zur lutherischen Theologie war es wichtig darzulegen, dass die theologische Rechtfertigung der Verfolgung der Täufer sich nicht aus dem Kern von Luthers Erkenntnis der Rechtfertigung allein aus Gnade und Glauben ergibt, sondern vielmehr dieser Erkenntnis widerspricht. So können heute Lutheraner an Luthers theologischer Grunderkenntnis festhalten *und zugleich* die Verfolgung der Täufer und ihre theologische Rechtfertigung scharf kritisieren.

Für die Lutheraner, die über mehrere Jahre im Dialog die Geschichte des 16. Jahrhunderts mit den Augen der Mennoniten zu sehen gelernt hatten, stellte sich unausweichlich die Frage, wie man mit der Schuld dieser Geschichte umgehen kann und soll. Für die lutherischen Mitglieder der Kommission hat sich der Eindruck aufgedrängt, dass es nicht angemessen wäre, diese Geschichte nur zu bedauern und zu verurteilen. Sollte nicht der christliche Weg des Schuldbekenntnisses und der Vergebung gesucht werden? Natürlich weckt ein solcher Vorschlag sogleich weitere Fragen: Können Lutheraner heute für die Schuld ihrer Vorfahren um Vergebung bitten? Und können Mennoniten heute vergeben, was ihren Vorfahren vor beinahe 500 Jahren angetan worden ist? Aber muss man, wenn man von den Reformatoren sehr viel

⁶ Es findet sich als Anhang zu „Heilung der Erinnerungen“ (s. Anm. 5) 125–131 (auch in: Dokumente wachsender Übereinstimmung IV [s. Anm. 1] 499–504).

Gutes empfangen hat, nicht auch etwas von ihrer Schuld übernehmen? Und leben Mennoniten nicht gerade durch die große Bedeutung, die der „Martyrerspiegel“ für die religiöse Erziehung der Kinder wie für die Orientierung der Erwachsenen hat, in einer starken Identifikation mit den verfolgten Vorfahren? Als der Lutherische Weltbund auf seiner Ratstagung 2008 in Arusha (Tansania) diese Frage diskutiert hat, waren es die afrikanischen Vertreter, die den über Raum und Zeit gehenden Zusammenhang von Gemeinschaften betonten und darum dem Gedanken eines Schuldbekenntnisses positiv gegenüberstanden. Der Rat hat nach ausgiebiger Diskussion dem Vorschlag zugestimmt, die Schuld der lutherischen Obrigkeiten und Theologen im 16. Jahrhundert und danach in Verfolgung und Marginalisierung der Täufer öffentlich zu bekennen und die Mennoniten um Vergebung zu bitten. Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbunds, Dr. Ishmael Noko, hat diesen Beschluss auf der Versammlung der Mennonitischen Weltkonferenz in Paraguay 2009 bekanntgegeben. Die etwa 8.000 Anwesenden waren tief bewegt; die meisten hatten Tränen in den Augen, und sie gaben ihren Gefühlen in minutenlangen stehenden Ovationen Ausdruck. Das war auch so etwas wie die Autorisierung für die Leitung der Mennonitischen Weltkonferenz, im Namen der Mennoniten weltweit die erbetene Vergebung zu gewähren.

Die Vollversammlung des LWB als das höchste Leitungsorgan hat sich dann in Stuttgart 2010 den Entschluss des Rates des LWB – ihm gehören 50 Delegierte an – zu eigen gemacht und in Anwesenheit von hohen Vertretern der anderen christlichen Kirchen die Bitte um Vergebung an die Mennoniten gerichtet. Darin heißt es unter anderem, dass Lutheraner

„tiefes Bedauern und Schmerz über die Verfolgung der Täufer durch lutherische Obrigkeiten empfinden und besonders darüber, dass lutherische Reformatoren diese Verfolgung theologisch unterstützt haben. Deshalb will der Rat des Lutherischen Weltbunds [...] öffentlich sein tiefes Bedauern und seine Betrübnis darüber zum Ausdruck bringen. Im Vertrauen auf Gott, der in Jesus Christus die Welt mit sich versöhnte, bitten wir deshalb Gott und unsere mennonitischen Schwestern und Brüder um Vergebung für das Leiden, das unsere Vorfahren im 16. Jahrhundert den Täufern zugefügt haben, für das Vergessen oder Ignorieren dieser Verfolgung in den folgenden Jahrhunderten und für alle unzutreffenden, irreführenden und verletzenden Darstellungen der Täufer und Mennoniten, die lutherische AutorInnen bis heute in wissenschaftlicher oder nichtwissenschaftlicher Form verbreitet haben.“⁷

⁷ Beschlussfassung zum Erbe der lutherischen Verfolgung von Täuferinnen und Täufern (http://www.lwb-vollversammlung.org/uploads/media/Mennonite_Statement-DE.pdf, letzter Zugriff am 20.05.2014).

Der Präsident der Mennonitischen Weltkonferenz, Pfarrer Dr. Danisa Ndlovu aus Zimbabwe, hat auf dieses Schuldbekenntnis hin in bewegender Weise im Namen der Mennoniten Vergebung gewährt:

„We believe that today God has heard your confession and is granting your appeal for forgiveness. We joyfully and humbly join with God in giving forgiveness. In the spirit of the rule of Christ, we believe that what we are doing together here today God also is doing in heaven.“⁸

Was so in der Halle der Vollversammlung geschah, wurde anschließend in einem feierlichen Gottesdienst begangen.⁹

Zur Bitte um Vergebung kam auf der Seite des LWB die Selbstverpflichtung hinzu, in Zukunft die Ergebnisse des Berichts der Studienkommission beim Reden und Lehren über die Täufer mit zu berücksichtigen. Eine kleine lutherisch-mennonitische Arbeitsgruppe trifft sich seit 2010 einmal im Jahr, um zu beobachten, ob die Versöhnung die Beziehungen bestimmt und wie sie vertieft werden kann. Inzwischen ist auch – das ist ein ökumenisches Novum – ein Dialog zum Thema Taufe eingerichtet worden. An ihm nehmen Vertreter der lutherischen Kirchen, der mennonitischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche teil, um einander zu helfen, besser zu verstehen, was Taufe ist und wie sie am besten praktiziert und gelebt wird, und um zu klären, wie das Verhältnis der jeweiligen Tauflehren zueinander angemessen bestimmt wird, denn bisher sehen sich sowohl Lutheraner in ihrem Verständnis der Taufe von den Mennoniten unzutreffend verstanden wie auch die Mennoniten von Lutheranern und Katholiken.

II. Vom Konflikt zur Gemeinschaft

Das nunmehr vorzustellende Dokument versucht keine Versöhnung im engeren Sinn, wohl aber sucht es die unterschiedlichen Zugänge von katholischen und evangelischen Christen zur „Reformation“ in einen Dialog zu bringen und, wo es möglich ist, zu gemeinsam geteilten Auffassungen zu kommen. Die Ausgangspunkte sind in der Tat sehr verschieden. Während evangelische Christen mit „Reformation“ die Wiederentdeckung des Evangeliums, Freiheit, Gewissheit des Heils verbinden, assoziieren auch ökumenisch ge-

⁸ <http://www.mwc-cmm.org/joomla/index.php/news-releases/76-lutherans-and-anabaptists-reconcile-in-service-of-repentance-and-forgiveness> (letzter Zugriff am 20.05.2014).

⁹ Vgl. aus mennonitischer Sicht: Larry Miller, *The Lutheran Dialogue with Mennonites: An Example of a Dialogue with a Free Church (With a Postscript on Visions of Unity)*, in: *Mennonite Quarterly Review* 86 (2012) 293–314; Jeremy Bergen, *Lutheran Repentance at Stuttgart and Mennonite Ecclesial Identity*, in: *Mennonite Quarterly Review* 86 (2012) 315–338.

sinnte Katholiken damit zuerst die Spaltung der Kirchen. Während „Reformation“ Evangelischen in erster Linie als Positivum erscheint, erscheint sie Katholiken in erster Linie als Negativum.

Will man die beiden Sichtweisen in ein Gespräch bringen, wird man zuerst fragen müssen, ob beide mit „Reformation“ denselben Gegenstand meinen, ihn jedoch unterschiedlich, ja gegensätzlich bewerten. Die Geschichte des Begriffs „Reformation“ ist eingehend untersucht und minutiös dargestellt worden.¹⁰ Nun gilt für Begriffe wie „Reformation“, dass sie nicht wahr oder falsch sind; sie bilden die Wirklichkeit nicht einfach ab, sondern sind mehr oder weniger sinnvoll, um bestimmte Aspekte der komplexen Wirklichkeit anzusprechen und verstehen zu lassen. Hier soll eine Unterscheidung zweier Bedeutungen von „Reformation“ kurz eingeführt werden, die nicht ganz den gängigen Definitionen entspricht, jedoch für unsere Fragestellung weiterführend ist. Sie blendet bewusst Aspekte aus, um ein bestimmtes Fehlurteil namhaft machen zu können. „Reformation“ kann einmal die Bezeichnung sein für das Ganze der reformatorischen Lehre, wie es zunächst Martin Luther entwickelt und dann andere Reformatoren rezeptiv, innovativ und eigenständig weitergeführt haben, sodann die Bezeichnung für die Gemeinden und schließlich Kirchen, die aus der Verkündigung des Evangeliums gemäß jener Lehre entstanden sind. In dieser Bedeutung kann man „die Reformation“ Martin Luther und den anderen Reformatoren zuschreiben, auch wenn sie selbst betont haben, dass ihre Lehre nicht ihr Eigentum sei, sondern sich ihnen im Heiligen Geist erschlossen habe, wie sie auch die Entstehung evangelischer Gemeinden als Werk Gottes verstanden haben. Zum anderen kann man aber mit „Reformation“ auch eine lange Kette von Ereignissen verstehen, die man mit der Veröffentlichung von Luthers 95 Thesen zum Ablass 1517 beginnen und bis zum Religionsfrieden von Augsburg 1555 und dem Konzil von Trient (1545–1563) dauern lässt. Diese Ereigniskette hat ungezählte Subjekte: Nicht nur Luther und die anderen Reformatoren treiben die Ereignisse voran, sondern auch Kurie und Papst, Kaiser, Kurfürsten, Fürsten und Reichsstädte; der König von Frankreich spielte eine wichtige Rolle darin, auch die Türken und viele andere mehr. Zwar ist es schwierig, beide Bedeutungen von „Reformation“ klar voneinander zu unterscheiden; sie überlappen sich teilweise. Die Unterscheidung ist aber notwendig, um folgenden Schluss als Fehlschluss identifizieren zu können: (a) Luther ist Urheber der Reformation; (b) die Reformation hat zur Kirchenspaltung geführt; (c) also ist Luther Urheber der Kirchenspaltung. Wenn man nun aber sieht, dass in Urteil (a) und in Urteil (b) das Wort „Reformation“ nicht im gleichen Sinn gebraucht wird, dann erweist

¹⁰ Vgl. etwa Theodor Mahlmann, Artikel „Reformation“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie VIII, Basel 1992, 416–427.

sich der obige Schluss als *fallacia aequivocationis* (Fehlschluss auf Grund von Äquivokation). Was zur Kirchenspaltung geführt hat, ist ein komplexer Prozess mit zahlreichen Akteuren, so dass es völlig abwegig wäre, das Ergebnis Luther allein zuzurechnen. Was man ihm und den anderen Mitreformatoren aber zurechnen kann und muss, ist der Komplex von theologischen Einsichten, den man reformatorische Theologie nennt.

Der Bericht „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ trägt dieser Unterscheidung Rechnung, indem er im dritten Kapitel von der „Reformation“ als einer Ereigniskette handelt. Dabei kann es sich natürlich nicht um eine Reformationsgeschichte handeln, wohl aber um eine Skizze der Ereignisse, in denen die jeweiligen Akteure die Einheit der Kirche zu bewahren suchten, wie auch derer, in denen sie diese Einheit zerbrechen ließen. Bemerkenswert ist, dass diese Skizze von Lutheranern und Katholiken geteilt wird. Bemerkenswert ist ebenfalls, dass die Katholiken in diese Skizze einen Hinweis auf das Zweite Vatikanische Konzil eingefügt haben, in dessen Licht sie die Beschlüsse des Konzils von Trient lesen möchten.

Im vierten Kapitel wird dann die Theologie Luthers in den Blick genommen, es wird also im Sinn der oben erwähnten Unterscheidung von „Reformation“ in der ersten Bedeutung gesprochen. Die leitende Frage im Hintergrund war, ob man im Jahr 2017 nur eine gemeinsame *commemoration* praktizieren könne oder auch eine gemeinsame *celebration*.¹¹ *Gemeinsam erinnern* kann man an Gutes und Schlechtes, das sich in der Vergangenheit ereignet hat. Zum Beispiel können Franzosen und Deutsche im Jahr 2014 gemeinsam an den Beginn des Ersten Weltkriegs erinnern, aber sie können dieses Ereignis natürlich *nicht feiern*. Feiern kann man nur etwas Gutes, das Menschen zuteilgeworden ist. Das bedeutet aber umgekehrt – im Blick auf die Reformation –, dass es darin nichts Gutes gibt, wenn nichts gefeiert werden kann, jedenfalls nicht in katholischer Perspektive. Daraus folgt weiter, dass es unter dieser Voraussetzung besser wäre, wenn es die Reformation nie gegeben hätte, wenn es also auch die evangelischen Kirchen nicht gäbe. Welchen Sinn aber könnte dann evangelisch-katholische Ökumene haben? Man wird sich der Konsequenz dieses Gedankens nicht entziehen dürfen: In der Frage des gemeinsamen Feierns im Blick auf die Reformation steht die Ökumene auf dem Spiel.

Damit wird die Aufgabe dringlich, das Gute in der Reformation zu identifizieren, und zwar so, dass es nicht nur Evangelische, sondern auch Katholiken als solches wahrnehmen können. Das führt wieder zu der notwendigen

¹¹ Der Dialog wurde in englischer Sprache geführt; darum sei diese Alliteration gestattet, wie auch der Titel des Dokuments im Englischen viel schöner klingt als im Deutschen: *From Conflict to Communion*.

Differenzierung verschiedener Bedeutungen von „Reformation“. „Reformation“ als Bezeichnung eines Weges, der nicht nur zur Bildung evangelischer Kirchen, sondern auch in die Kirchenspaltung geführt hat, ist nichts, das nur als etwas Gutes zu verstehen wäre. Auch Evangelische können, wenn sie von einer „Feier der Reformation“ reflektiert sprechen wollen, nicht umhin zu differenzieren. Was genau ist an der „Reformation“ zu feiern? Im Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ ist dafür der Weg gewählt worden, vier grundlegende Aspekte von Luthers Theologie (Rechtfertigung, Herrenmahl, Amt, Schrift und Tradition) darzustellen. Bedeutsam dabei ist, dass die katholische Seite auch überzeugt ist, dass es sich hier um eine zutreffende Darstellung von Luthers Auffassungen handelt, auch wenn sie diesen inhaltlich nicht in allem zustimmt. Nun wird aber der Sicht Luthers nicht in gleicher Ausführlichkeit eine katholische gegenübergestellt;¹² dies ist nämlich in den beinahe 50 Jahren des katholisch-lutherischen Dialogs ausführlich geschehen. Es wird vielmehr dargestellt, wie diese vier Themen im ökumenischen Dialog erörtert worden sind und welche Ergebnisse dabei erzielt wurden. So ist diese Darlegung auch so etwas wie ein kurzes Ernten der Früchte des katholisch-lutherischen Dialogs, was angemessen ist, weil man im Jahr 2017 auch auf 50 Jahre dieses Dialogs zurückblicken wird. Im Dialog ist deutlich geworden, dass die Gemeinsamkeiten zwischen lutherischer und römisch-katholischer Lehre viel größer sind, als dies in den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts erkennbar war. Katholiken können vieles an Luthers Theologie teilen. Darin ist das Gute zu sehen, das man auch feiern kann. Das Zweite Vatikanische Konzil hat ja „Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ auch außerhalb der Grenzen der römisch-katholischen Kirche ausgemacht und Katholiken ausdrücklich aufgefordert, sich daran zu freuen. Das Dokument zitiert in diesem Zusammenhang das Ökumenismus-Dekret (*Unitatis redintegratio* 4):

„[Es ist] notwendig, dass die Katholiken die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freude anerkennen und hochschätzen, die sich bei den von uns getrennten Brüdern finden. Es ist billig und heilsam, die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben, manchmal bis zur Hingabe des Lebens: Denn Gott ist immer wunderbar und bewunderungswürdig in seinen Werken.“ (zitiert in Nr. 227)

Wenn das Konzil Katholiken zur Freude über die „wahrhaft christlichen Güter“ auch bei den „getrennten Brüdern“ auffordert und wenn die ökumenischen Dialoge zahlreiche solcher gemeinsamen christlichen Güter bei Katholiken wie Evangelischen gefunden haben – das Dokument benennt zahlreiche Gemeinsamkeiten –, sollten sich dann Katholiken nicht auch über die Reformation (in der ersten oben genannten Bedeutung) freuen können? Die ökumeni-

¹² Katholische Anliegen zu den vier Themenbereichen werden nur sehr kurz angedeutet.

schen Dialoge haben jene gemeinsamen christlichen Güter nicht hervorgebracht; sie haben vielmehr bislang in den Kontroversen um die Reformation verdeckte Gemeinsamkeiten ans Licht gebracht. Worüber evangelische Christinnen und Christen sich im Blick auf die Reformation freuen, ist das Verständnis des Evangeliums, das ihnen die Reformatoren erschlossen haben. Wenn sich nun gerade im Blick darauf in den Dialogen weitgehende Gemeinsamkeiten gezeigt haben, dann geht es bei der Freude über die Reformation um die Freude am Evangelium und das heißt: um die Freude an Jesus Christus. So heißt es im Vorwort zum Dokument:

„Wenn im Jahr 2017 katholische und evangelische Christen auf die Ereignisse vor 500 Jahren zurückblicken, dann tun sie das am angemessensten, wenn sie dabei das Evangelium von Jesus Christus in den Mittelpunkt stellen. Das Evangelium soll gefeiert und an die Menschen unserer Zeit weitergegeben werden.“

Nun ist aber „Reformation“ auch Bezeichnung für eine Ereignisfolge, in der die Entstehung evangelischer Gemeinden und Kirchen mit der Spaltung der westlichen Kirche verbunden ist. Diese Spaltung hat viele, auch römisch-katholische Väter und auch eine starke tragische Komponente, insofern sie gegen die Absichten vieler handelnder Personen zustande gekommen ist. Darum wird die Erinnerung im Jahr 2017 neben der Freude auch ein starkes Element der Klage und des Bekenntnisses von Schuld enthalten müssen. Das Dokument verweist auf Beispiele, dass die römisch-katholische Kirche und die lutherischen Kirchen Schuld bekannt haben. Vor dem Hintergrund der oft zu hörenden Rede von der „Sünde der Trennung“ macht das Dokument den Versuch zu unterscheiden, worin diese Schuld besteht und worin nicht. Nicht die Tatsache, dass die Kontrahenten unterschiedliche theologische Auffassungen hatten, an denen sie auch nach gründlicher Prüfung von Gegenargumenten festhielten, macht die Schuld aus; vielmehr wären diese Theologen schuldig geworden, wenn sie gegen ihre tiefsten Überzeugungen, deren Wahrheit ihnen in ihrem Gewissen gewiss war, gehandelt hätten. Aber in der Art und Weise, wie sie im öffentlichen Meinungskampf diese Auffassungen vertreten haben, wie sie die Positionen ihrer Gegner verzerrt, überzeichnet und karikiert haben, wie sie statt von der Bewahrung der Einheit her zu denken vor allem versucht haben, ihre Position stark und die des Gegners schwach erscheinen zu lassen, wie sie staatliche Mittel zur Durchsetzung ihrer Positionen verwandt und umgekehrt wieder von Obrigkeiten benutzt wurden, um deren Ziele durchzusetzen – darin liegt die Schuld, die zu bekennen ist. Daneben gab es im Verlauf der Ereignisse des 16. Jahrhunderts ungezählte nicht intendierte Wirkungen, die von den Handelnden als mögliche Nebenwirkungen ihrer Entscheidungen nicht antizipiert werden konnten und darum auch nicht als Schuld zuzurechnen sind, sondern tragischen Charakter haben. Beides muss in der Erinnerung des Jahres 2017 Platz haben:

die Freude über das, was durch Lehre, Verkündigung und Wirken der Reformatoren der Kirche geschenkt worden ist, wie die Klage über den Verlust der Einheit der westlichen Christenheit und das Bekenntnis der Schuld der Väter an bestimmten Ereignissen des 16. Jahrhunderts.

Das Gedenken an den Beginn der Reformation im Jahr 2017 kann keine Jubelfeier sein, sondern muss ernst nehmen, dass menschliche Geschichte immer auch Schuldgeschichte ist, auch wenn sich Positives in ihr ereignet. Eine Feier, die an den 31. Oktober 1517 erinnert, an dem Luther seine 95 Thesen veröffentlichte, sollte nicht übersehen, dass die erste These lautet: „Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: ‚Tut Buße‘, wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße sei“. Freude und Schmerz, Dank und Schuldbekenntnis, Lob und Klage gehören bei einem solchen Gedenken zusammen, wenn es den eigenen Intentionen der Theologie Luthers gerecht werden soll. Diese Überlegungen entwickelt das Dokument in seinem fünften Kapitel. Es schließt mit einem kurzen sechsten Kapitel, das die grundlegende Option der Ökumene in fünf Imperativen entfaltet.

Das Dokument fordert die evangelischen Kirchen heraus, nicht einfach vom Reformationsjubiläum zu sprechen, sondern in ihrem Verständnis von „Reformation“ zu unterscheiden, was es darin zu feiern und was es zu beklagen gibt. Dazu ist bisher im evangelischen Bereich erstaunlich wenig theologisch Substantielles erarbeitet worden. Umso wichtiger ist eine konstruktive Aufnahme des katholisch-lutherischen Dokuments.¹³ Dieses Dokument ist

¹³ Damit eine Rezeption des Dokuments in Deutschland kritisch-konstruktiv erfolgen kann, muss ein Einwand erörtert werden. Er lautet: Warum redet das Dokument nur von Luther und Lutheranern und nicht auch von Reformierten? Die Reformation hatte ja nicht nur Wittenberg als Zentrum, sondern auch Zürich und Genf. Und neben der sogenannten magistralen Reformation hat es die radikale Reformation der Täufer gegeben. Dazu ist zu sagen: (1) Das Dokument ist im bilateralen Dialog von Katholiken und Lutheranern erarbeitet worden; in einem bilateralen Dialog spricht man aber nicht über Dritte, die nicht am Dialog beteiligt sind. (2) Das könnte zur Erweiterung des genannten Einwands führen: Ist es überhaupt sinnvoll, ein Dokument über die Erinnerung an die Reformation in einer bilateralen Gesprächsgruppe zu erarbeiten? Hätte man nicht wenigstens einen Trialog gebraucht? Nun zieht das Dokument an zentraler Stelle die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* heran, die 1999 offiziell von Vertretern des Lutherischen Weltbunds und der römisch-katholischen Kirche unterzeichnet worden ist. Diese Erklärung ist der wichtigste Meilenstein im katholisch-lutherischen Dialog. In der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen gibt es bis heute gegensätzliche Meinungen darüber, ob die Gemeinschaft der *Gemeinsamen Erklärung* zustimmen und ihr auf diese Weise „beitreten“ soll, wie das der Weltrat Methodistischer Kirchen im Jahr 2006 getan hat. Ein Trialog unter Einschluss der Reformierten hätte also auf ein grundlegendes Element des gegenwärtigen Dokuments verzichten müssen. Das erschien angesichts der Bedeutung der *Gemeinsamen Erklärung* inakzeptabel. 2017 soll ja auch das 50-jährige Jubiläum des lutherisch/römisch-katholischen Dialogs begangen werden. (3) In anderen Teilen der Welt

andererseits eine Einladung an die römisch-katholische Kirche zu erkennen, wie viel es in der Erinnerung an die Ereignisse des Jahres 1517 gemeinsam zu feiern gibt, und bereit zu sein, auch gemeinsam mit den evangelischen Kirchen Schuld zu bekennen.

III. Zum Schluss

Die Zeit bis 2017 wird sehr schnell vergehen, aber die theologischen Aufgaben, die im Blick auf ein gemeinsames Reformationsgedenken vor uns liegen, sind riesengroß. Gerade der ökumenische Dialog kann den evangelischen Kirchen wie auch der römisch-katholischen Kirche helfen, zu einem ebenso konstruktiven wie selbstkritischen Umgang mit der eigenen Vergangenheit zu finden. Man braucht den Dialog, um über bloß positionelle Selbstbehauptungen hinauszukommen und damit einen Schritt zu einem gemeinsamen christlichen Zeugnis zu tun. Dabei sind die neuen Herausforderungen, denen sich ein Reformationsgedenken 2017 zu stellen hat, noch nicht einmal erwähnt. Sie werden im Eingangskapitel notiert: 2017 wird das erste Jahrhundertgedenken an die Reformation im Zeitalter der Globalisierung sein, es wird in einem ebenso säkularisierten wie multireligiösen Kontext stattfinden und in einer christlichen Welt, die in den letzten hundert Jahren ein Staunen erregendes Wachstum pentekostaler und charismatischer Bewegungen gesehen hat. Diesen Herausforderungen müssen sich die christlichen Kirchen stellen, wenn die Erinnerung an die Reformation nicht nur in die Vergangenheit, sondern zugleich in die Zukunft gerichtet sein soll. Heilung der Erinnerungen ist dafür ein wichtiger Baustein (wie in den lutherisch-mennonitischen Beziehungen), aber eben nur einer, zu dem andere hinzukommen müssen. Was das katholisch-lutherische Dokument betrifft, sollte man vielleicht besser von einer Heilung der Wahrnehmungen (des jeweils Anderen) sprechen. Wir sollten nicht überrascht sein, wenn wir in den nächsten Jahren mit vielen schiefen Wahrnehmungen „des Evangelischen“, „des Protestantischen“ und „des Katholischen“ konfrontiert werden. Sie werden zeigen, wie wichtig nicht nur die Heilung der Erinnerungen, sondern auch die Heilung der Wahrneh-

stehen lutherische Kirchen in völlig anderen Beziehungen zu reformierten oder unierten Kirchen, als dies in Deutschland der Fall ist. Man darf die deutschen Verhältnisse also nicht universalisieren. Es soll darum die Bitte an die reformierten und unierten Kirchen ausgesprochen werden, dem Dokument nicht schon von vornherein mit Ablehnung zu begegnen, weil reformierte Theologen an der Ausarbeitung nicht beteiligt waren. Das Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ ist kein abschließendes Dokument, sondern lädt zur Ergänzung und Weiterarbeit am Thema des ökumenischen Reformationsgedenkens ein.

mungen ist. Dazu will das Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ mit seiner Arbeit an der Erinnerung einen Beitrag leisten. Für diesen Weg zur Gemeinschaft gilt:

„Das Gedenken an die Anfänge der Reformation ist dann angemessen, wenn Lutheraner und Katholiken gemeinsam das Evangelium von Jesus Christus hören und wenn sie sich immer wieder neu in die Gemeinschaft mit dem Herrn rufen lassen.“
(Nr. 245)

Prof. Dr. Theodor Dieter
Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung
Institut für Ökumenische Forschung
8, rue Gustave Klotz
F-67000 Strasbourg
Fon: +33 (0)3 88 15 25 75
Fax: +33 (0)3 88 15 25 70
eMail: strasecum(at)ecumenical-institute(dot)org
Web: <http://www.strasbourg-institute.org>

Schuld, Sünde und Vergebung ...

Entwicklungspsychologische und psychotherapeutische Perspektiven
zum Umgang mit Schuld und Beschämung.
Unter Einbeziehung des christlich-theologischen Kontextes¹

1. Vorbemerkung

Psychotherapeutisch sind Schuld und Versöhnung ein zentrales Thema. Menschen leiden unter der Erfahrung, etwas falsch gemacht zu haben, jemandem (oder sich selbst) etwas schuldig geblieben zu sein. Auch theologisch ist das Thema zu reflektieren zentral, zielt es doch in den Kern jüdisch-christlicher Anthropologie, nämlich die Fähigkeit des Menschen, zwischen „richtig“ und „falsch“, „gut und böse“ unterscheiden zu können.²

2. Begriffliche Unterscheidungen

Grundlegend wird zwischen *debitum* und *culpa* unterschieden, beide Begriffe gehen davon aus, dass die einzelne Person Urheberin bzw. Urheber eines Ereignisses oder einer Sache ist.³

Debitum

Debitum meint Schuld als grundlegendes Phänomen menschlichen Daseins, als existentielle Schuld. *Debitum* kann ein in seiner Entfaltung gehemmtes Leben sein, ein zum Stillstand gekommenes Leben, ein Verfehlen der eigenen Bestimmung, ein Leben gegen sich selbst, ein Versäumen der potentiellen Möglichkeiten, ein Nicht-verantwortlich-sein-Wollen, ein nicht-erfülltes Le-

¹ Vortrag gehalten beim Herbstsymposium der Katholischen Kirche Vorarlberg „Die gute Wende. Zum Umgang mit Schuld und Beschämung“ am 3. September 2013 im Bildungshaus St. Arbogast, Götzis. Der Charakter mündlicher Rede wurde im schriftlichen Text beibehalten.

² Die Literatur zu dem in diesem Beitrag angesprochenen Thema ist so umfangreich, dass nur die jeweils zentrale Bezugsliteratur erwähnt ist.

³ Vgl. Dieter Funke, *Das Schulddilemma, Wege zu einem versöhnten Leben*, Göttingen 2000. Vgl. Michael Sievernich – Klaus Philipp Seig (Hg.), *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen*, Mainz 1983.

ben. *Debitum* gibt dem Menschen Verantwortung, auch für sein Getriebensein, für sein Gewordensein, auch für sein Nicht-verantwortlich-sein-Wollen.

Existenzielle Schuld geht dem Handeln voraus, es geht nicht um einzelne Taten, sondern um die Richtung, die Ausrichtung des eigenen Lebens sowie die Erfahrung, einander und sich selbst „etwas“ schuldig zu bleiben. Oft wird *debitum* als „tragisch“, als „Verstrickung“ erlebt, die Unmöglichkeit zu entkommen kann ohnmächtig machen, traurig, enttäuscht, wütend. Zum Beispiel in Beziehungen, wenn Bleiben und Gehen falsch ist ...⁴

Culpa

Culpa meint Tatschuld oder deren Unterlassung, ein konkretes Fehlverhalten, eine falsche, auch „böse“ Handlung, oder die Unterlassung des Guten. Diese Art von Schuld ist mitgeprägt vom jeweiligen Normsystem und Kontext, ist zweigeschlechtlich und historisch eingebettet. Dies meint, dass wir dieselbe Tat bei Männern und Frauen oft unterschiedlich beurteilen und dass sich diese Beurteilungen im Verlauf der Zeit wandeln.⁵ Es braucht die Fähigkeit der Unterscheidung, um die Diskrepanz zwischen Realität und Sollensanspruch zu erkennen.

Sünde

Das griechische *hamartia* meint ursprünglich, mit einer Steinschleuder ein Ziel treffen oder eben – verfehlen, egal ob absichtlich oder unabsichtlich. Sünde ist ein religiöser Begriff und meint „sich absondern, fehlen“, verfehlen in der Gottes- und Nächsten- und Selbstliebe.⁶ Ein glaubender Mensch kann sein Leben unter dieser Perspektive wahrnehmen und deuten.

Schuldgefühle

Von diesen Erfahrungen von Schuld abzugrenzen sind Schuldgefühle. Auf emotionaler Ebene angesiedelt, können sie aus der bewussten oder unbewussten Überzeugung entstehen, etwas falsch gemacht zu haben – unab-

⁴ Vgl. Gustav Zimmermann, Der schuldfähige Mensch: ein integratives Therapieziel?, in: *Integrative Therapie* 29 (2003) 133–163, hier 137ff und 142ff.

⁵ Vgl. exemplarisch Helga Kuhlmann, Ethik, in: Irene Leicht u. a. (Hg.), *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*, Gütersloh 2003, 215–230.

⁶ Vgl. sehr exemplarisch Michael Sievernich – Konrad Hilpert, Sünde/Soziale Sünde, in: Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 2005, 203–214.

hängig davon, ob dies in den Augen anderer falsch ist. Sie können auch als innere Bewertungen eigenen Handelns verstanden werden. Psychoanalytisch verstanden, werden Schuldgefühle durch die innere Instanz des Über-Ich ausgelöst, sie zeigen sich als Spannung zwischen Wollen und Sollen, zwischen Begehren und Ideal, als innerer Konflikt zwischen verschiedenen Stimmen im Menschen. Solche (im Über-Ich) verinnerlichten Normen und Ideale können Schuldgefühle an ganz unterschiedlichen, oft nicht bewusst steuerbaren Punkten im Alltag und im Leben bewirken.⁷ Zum Beispiel soll ich als Kind die Hand geben – ich will aber nicht ... Dafür bin ich dann kein „liebes Mädchen“ mehr. Oder: Ich sollte jemanden besuchen, ich will aber nicht – was mir bleibt, sind Schuldgefühle ...

Matthias Hirsch⁸ beschreibt in seiner Einteilung des Schuldgefühls frühe Erfahrungen eines Menschen, die als Schuldgefühle sehr lange im Leben präsent bleiben können, erlebt z. B. als: „Dass es mich gibt, sollte nicht sein. Dass es mich so gibt, wie es mich gibt, ist falsch.“ Oder: „So lebendig wie ich bin, überfordere ich andere. Ich habe Kraft und zeige das – damit überfordere ich Menschen, die ich gerne habe.“ Oder: „Weil ich eigenständig bin, eigene Wege gehen will, mache ich Menschen, die ich sehr gerne habe, traurig.“ Oder: „Mein Papa wollte eigentlich einen Buben ...“ Das ist in Psychotherapien oft Thema – diese Verletzung, „falsch“ zu sein, und das als „Schuld“ gespeichert zu haben.

Schuldgefühle können sich an alle unsere Erfahrungen anhaften und sich mit ihnen verbinden, Schuldgefühle können uns schützen (manches nicht zu tun), sie können aber auch Entwicklung behindern, wenn z. B. für ein Kind Grenzen unklar sind, wenn für ein Kind nicht fassbar ist, was zu tun richtig ist und auf welches Verhalten des Kindes mit verlässlich positiver Resonanz reagiert wird.

Schuldgefühle können – so komisch das klingen mag – eine Erfahrung erträglicher machen, sie können auch ablenken vom tatsächlichen Konflikt. So kann es geschehen, dass es z. B. erträglicher ist, sich schuldig zu fühlen, als Zorn zu spüren, sich abzugrenzen, Nein zu sagen ... Es ist immer wieder Aufgabe für den Menschen, eigene Schuldgefühle wahrzunehmen, sich bewusst damit auseinanderzusetzen und zu verstehen, welche Bedeutung sie haben, um sie neu wahrzunehmen und teilweise auch loszulassen.

⁷ Vgl. Starvos Mentzos, *Neurotische Konfliktverarbeitung. Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven*, Frankfurt/M. 1984; vgl. Heinz Müller-Pozzi, *Psychoanalytisches Denken. Eine Einführung*, Bern ²1995.

⁸ Vgl. Matthias Hirsch, *Schuld und Schuldgefühl. Zur Psychoanalyse von Trauma und Introjekt*, Göttingen 1997, 15.

Scham

Scham ist entwicklungspsychologisch vor der Schuld angesiedelt und wird mit dem Blick des anderen verbunden. Ich identifiziere mich mit meinem Gegenüber und nehme mich selbst aus dieser Perspektive wahr. Ich schäme mich, weil ich meine Arbeit verloren habe – ich nehme den fremden Blick vorweg und schau mich selbst mit dem abwertenden, verletzenden, missachtenden, unwürdigen Blick des anderen bzw. einer anderen Person an. Wenn diese Art von Blick der frühe Elternblick war ... – Sie können sich vorstellen, wie weh das tut und wie schmerzhaft es ist, sich an diese Erfahrungen heranzutasten. Beschämt zu werden, macht ohnmächtig, und das macht mich zum Opfer, und Opfer schämen sich, dass sie Opfer wurden ... Das ist furchtbar. Die Antwort auf die Scham ist (mit Leon Wurmser gesprochen⁹) „Liebe“ oder konkret: Wenn sich ein Kind schämt, nehmen wir es in den Arm, schützen es, bergen es in Liebe – wie in einem Mantel ... und sagen: „Ich bin da. Fürchte dich nicht.“ Auf diese Verknüpfung mit der Grundbotschaft jüdisch-christlichen Glaubens komme ich noch zu sprechen.

3. Entwicklungspsychologische Aspekte

Uns mit dem „anderen, fremden“ Blick anschauen – da sind wir mitten in der entwicklungspsychologischen Perspektive zu diesem Thema, diese Perspektive lässt sich nicht von der psychotherapeutischen Perspektive trennen.¹⁰

3.1. Zur Entwicklung in der frühen Kindheit

Als Babys und Kleinkinder¹¹ lernen wir über die Gesichter, über Mimik und Stimme unserer primären Bezugspersonen (meist Eltern, Großeltern und Geschwister oder bei wem immer wir aufgewachsen sind), welche Gefühle wir haben und wie wir diese ausdrücken, wir lernen, welche Gefühle wir nicht haben sollen ... Wir haben gelernt, wie Mama oder Papa aussehen und wie sie

⁹ Vgl. Leon Wurmser, Scham und der böse Blick. Verstehen der negativen therapeutischen Reaktion, Stuttgart 2011; vgl. Leon Wurmser, Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten, Magdeburg ⁶2010; vgl. Micha Hilger, Scham. Gesichter eines Affekts, Göttingen ⁴2012.

¹⁰ Vgl. grundlegend Helga Kohler-Spiegel, Gesehen werden – gebunden sein. Ein psychologischer Blick auf eine „Kultur der Anerkennung“, in: Thomas Krobath u. a. (Hg.), Anerkennung in religiösen Lernprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 8) Göttingen 2013, 103–113.

¹¹ Vgl. exemplarisch Daniel N. Stern, Tagebuch eines Babys. Wie ein Kind sieht, spürt, fühlt und denkt, München ¹⁹2011.

schauen, wenn sie glücklich sind, wenn sie mit uns lachen, wenn sie zornig sind, wenn sie traurig sind ..., und wir haben gelernt, ihre Gesichter und ihre Gefühle zu lesen. Wir haben wahrgenommen, ob jemand auf uns reagiert, ob jemand da ist, der auf unser Lächeln zurücklächelt. Und wir haben erlebt, ob Papa überhaupt merkt, dass ich Angst habe, ob Mama merkt, dass ich traurig bin, und wie Mama oder Papa auf uns reagieren, wenn wir zornig sind, wenn wir ängstlich sind, wenn wir traurig sind ... Manchmal kommt ein Kind von der Schule nach Hause und spürt schon beim Betreten der Wohnung, wie die Stimmung ist, wie es Mama oder Papa geht. Manche können als Kinder nicht ruhig spielen, weil sie damit beschäftigt sind zu sehen, wie es Mama oder Papa geht. Wir lernen, ob die Worte zu den Wahrnehmungen passen, ob wir unserer Wahrnehmung vertrauen können, ob wir in den Gefühlen Sicherheit finden oder ob sie uns verwirren.

So lernen wir, welche Gefühle gut sind, was wir zeigen sollten und was nicht, wie wir – letztlich – selbst sein sollten, damit man uns gern hat. Und so haben wir auch gelernt, wie wir damit umgehen, wenn etwas schief läuft, wenn wir „schuldig“ werden. Vielleicht kommen Sie aus einer Familie, in der es – wenn es schief lief – kurz sehr laut wurde, lauf schimpfend der Ärger kundgetan wurde, es dann aber schnell wieder gut war. Dann war vor allem für das Kind am Blick und der Zuwendung der Mutter gut spürbar, dass sie sich zwar ärgert über mich, dass sie mich aber trotzdem mag. Und vielleicht hat sie mich nach einem Streit wieder in den Arm genommen ...

Vielleicht aber kennen Sie die Erfahrung, dass nach einem Streit geschwiegen wird, ganz lange, manche sagen, in ihrer Familie ging das tagelang, dass Mama und Papa nicht mehr miteinander geredet haben oder dass mit einem Kind tagelang geschwiegen wurde – weil es etwas falsch gemacht hat ... Vermutlich können Sie mitspüren, wie das Schweigen das Gefühl steigert, nicht mehr gutmachen zu können, was schief lief, wie es das Gefühl bestärkt, ausgeliefert zu sein, alles tun zu müssen, dass der andere wieder gut ist ... – „zu Kreuze kriechen müssen“ sagen wir im Volksmund.

Ich kann es auch dramatischer formulieren: Wenn meine Gefühle und Bedürfnisse als Kind nicht beantwortet werden, wenn sie zurückgestoßen werden, kommt die Angst, allein gelassen zu sein, ganz einsam zu sein mit dieser dramatischen Erfahrung und mit all den Gefühlen – und was können wir tun, um das überhaupt zu ertragen? Wir können unsere Gefühle ausblenden, ignorieren, wir können z. B. essen bis zum Dickwerden, wir können Alkohol trinken – um nichts mehr zu spüren, wir können uns selbst verletzen, um wenigstens etwas, wenigstens den Schmerz und uns selbst im Schmerz zu spüren, wir können uns selbst bestrafen, wir können uns in Phantasien retten und uns an Gedanken klammern, die dann wie in einem Laufrad kreisen, als gäbe es kein Entkommen. Die Gedanken kreisen und kreisen und kreisen ... –

das kennen zahlreiche Menschen: Ich habe etwas falsch gemacht oder ich denke, ich könnte etwas falsch gemacht haben – und es kommt die Angst wie in Kindertagen, dass ich aus dem Kontakt falle, weil ich vielleicht etwas falsch gemacht habe, weil ich „so böse“ bin. Niemand wird mich mehr mögen, es macht mir Angst, wie früher mit diesen schlimmen Gefühlen allein gelassen zu sein, quasi verstoßen zu werden. Und dann brauche ich diese kreisenden Gedanken, die ganze Nacht lang, weil sie immer noch besser sind als das Gefühl, ganz allein zu sein, verloren zu gehen ... In solchen Momenten wird klar, welchen „erlösenden Charakter“ es hat: „Sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund.“ Ich muss es hören: „Ich bin da. Es ist wieder gut, ich habe dich gern ...“ Ich muss es spüren, ja, es ist wieder gut. Dann kann ich vielleicht auch meine kreisenden Gedanken loslassen – und ein bisschen schlafen in der Nacht ...

Ein Blick in die eigene Biographie

Es ist an dieser Stelle gut, sich ein wenig Zeit zu nehmen für die eigenen Erinnerungen: Ich lade Sie ein, einen Moment einzutauchen in die Welt Ihrer Kindheit. Zu erinnern, was das für eine Welt war, welche Menschen da waren, welche Sätze Sie gehört haben. Stärkende Sätze oder schmerzhafteste Sätze ... „Schön, dass du da bist“, „Du kannst das nicht“, „Das ist nichts für dich“, „Sei still“, „Ich will nichts von dir hören“, „Du bist zu anstrengend“ ... Diese frühen Botschaften lehren uns, wie wir sein mussten, um richtig zu sein, um gesehen und gemocht zu werden. Wir tun viel, wir tun fast alles dafür, dass wir gesehen und gemocht sind. Es ist gut, sich ein wenig Zeit für die eigenen Erinnerungen zu nehmen.

3.2. Sichere Bindung¹²

Die Basis für ethisch-moralisches Verhalten, für das Erleben von Schuld und Vergebung ist: Bindung. Ich erinnere nur nochmals an den Anfang meiner Ausführungen, was wir als Menschen alles dafür tun, um die Bindung zu den Bezugspersonen herzustellen oder aufrechtzuerhalten. Wie kleine Kinder auf Personen zugehen – immer wieder. Wie Kinder bei Fremdplatzierungen auf ihre Eltern warten, auch wenn sie nicht kommen. Wie viele Kompromisse wir eingehen – für die Menschen, die wir gerne haben. Kompromisse sind notwendig, sonst sind Beziehungen nicht möglich, aber ich meine diese Kom-

¹² Die oberste Kategorie im psychologischen Bereich ist nicht „perfekt“, nicht „ausgezeichnet“ und auch kein „Sehr gut“. Psychologisch sollten Eltern ihren Kindern, Menschen einander „ausreichend gut“ sein. Das ist schwammig, ich weiß, aber es ist wichtig. Was immer Ihnen durch den Sinn geht während meiner Worte: ... Ausreichend gut, das reicht.

promise „um des lieben Friedens willen“, was wir alles schlucken – für die Bindung. Weil für uns Menschen Nähe, Bindung das „Hauptnahrungsmittel“ ist, wie die moderne Hirnforschung zeigt.

Mit Mary Ainsworth sei erinnert: Attachment ist ein „imaginäres Band, das in den Gefühlen einer Person verankert ist und das sie über Raum und Zeit hinweg an eine andere Person, die als stärker und weiser empfunden wird, bindet“¹³. Es ist ein Grundbedürfnis, um Sicherheit und Geborgenheit zu erlangen, sich zu orientieren, um Angst zu mindern und auch z. B. Werte zu vermitteln. Sich gebunden zu fühlen heißt, sich sicher und geschützt zu fühlen. Im Gegensatz dazu könnte eine unsicher gebundene Person eine Mischung von Gefühlen gegenüber ihrer Bindungsfigur hegen: intensive Liebe und Abhängigkeit, Angst vor Ablehnung, Reizbarkeit und Wachsamkeit. Eine ambivalent gebundene Person könnte z. B. das Muster haben, dass andere Menschen zwar begehrenswert, aber nicht zu erreichen sind, und von sich selbst, dass sie der Unterstützung und Liebe unwürdig ist. Sie könnte zugleich oder alternativ das Arbeitsmodell einer unzuverlässigen und ablehnenden Bindungsfigur haben – mit einem protestierenden, angreifenden Selbst.

Also: Von Geburt an wird Bindung vermittelt durch Sehen, Hören und Halten; gehalten zu werden und die Haut des anderen auf der eigenen zu spüren, vermittelt das Gefühl, das letztlich in Nähe und Entspannung endet. Das Baby lernt emotional, dass die Bezugsperson ihre Reaktion auf den Erregungszustand des Babys abstimmt und diesen reguliert, das Baby erlebt, dass seine Gefühle verstanden werden, dass es Trost spendet, wenn man die eigenen Gefühle mit-teilt. So wächst sichere Bindung, das heißt auch, sich sicher und geschützt zu fühlen. So kann „Urvertrauen“ entstehen, wie Erik Erikson das genannt hat.¹⁴

¹³ Zit. n. Karin Grossmann – Klaus E. Grossmann, Bindungen – das Gefüge psychischer Sicherheit, Stuttgart 2004, 74; vgl. grundlegend Jeremy Holmes, John Bowlby und die Bindungstheorie, München – Basel 2002, 86ff.; vgl. Helga Kohler-Spiegel, Über uns selbst hinaus ... Bindungserfahrungen und Religion, in: Anna Maria Kalcher – Karin Lauermann (Hg.), Kompetent für die Welt. Bindung – Autonomie – Solidarität, Wien 2010, 109–127.

¹⁴ Vgl. Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt/M. 1977. Vgl. auch Erik H. Erikson, Das Problem der Identität, in: Psyche 10 (1956) 115–176; vgl. Thomas H. Ogden, Frühe Formen des Erlebens, Wien 1995; vgl. Johannes Bauer, Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern, München ⁷2006; vgl. Gerald Hüther, Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn, Göttingen ⁵2005; vgl. Gerald Hüther, Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern, Göttingen ²2005.

3.3. Eigenständigkeit schafft Spannungen und Konflikte

Diese körperlichen Erfahrungen werden später symbolisiert und können dadurch auch verinnerlicht abgerufen werden (d. h. wir können z. B. an jemanden denken, der jetzt nicht da ist ...). Wir haben also „ein Modell von Welt“, in dem das Selbst und wichtige andere Menschen sowie ihre Beziehungen zu uns und untereinander repräsentiert sind. Konkret geht das so: Ein Kind lernt – meist im Trotzalter – seine Eigenständigkeit auszuloten, selbstständig, autonom sein, der eigene Wille ist wichtig, die eigene Kraft, das eigene Wollen. Dies führt zu inneren Konflikten – Sigmund Freud hat es modellhaft beschrieben im Konflikt zwischen Über-Ich, Ich und Es. Diese Konflikte sind meist innerlich, in manchen Lebensphasen verstärkt äußerlich sichtbar, v. a. im Trotzalter und in der Pubertät. Wir finden viele Möglichkeiten, mit diesen inneren Spannungen umzugehen. Bagatellisierung, Rationalisierung, Verdrängung, hoffentlich auch die Sublimierung oder Verlagerung ... sind einige dieser häufig sichtbaren Verarbeitungsmechanismen.

3.4. Übertragungsphänomene

Nochmals konkret: Aufgrund des angeborenen Bedürfnisses nach Bindung verinnerliche ich den Blick, mit dem ich angeschaut wurde, dies prägt den Blick, mit dem ich mich selbst anschau. Das kann ich zwar im Verlauf meines Lebens auch verändern, aber es bleibt die primäre und zentrale Botschaft im Blick meiner Bezugspersonen. Ich erinnere nochmals an die Nuancen, die wir (ein Leben lang) bei uns nahen Bezugspersonen ohne Worte erkennen: eine kleine Verschiebung in der Mimik, ein Schweigen, ein Abwenden – die anderen merken es gar nicht – und ich, ich weiß schon wieder, wie damals als Kind: So wie ich bin, bin ich falsch.

Es wird noch komplizierter, aber das mute ich Ihnen zu: Also – der Blick der anderen wird verinnerlicht und so zum Blick, mit dem wir uns selbst auch anschauen. Damit aber noch nicht genug: Wir wissen um das Phänomen von Übertragung und Gegenübertragung. Sigmund Freud hat (im Fall Dora) die Übertragung „falsche Verknüpfung“ genannt, auch „eine Verwechslung in der Zeit“. Übertragung ist der Prozess, bei dem eine Person A Gefühle, die aus früheren Beziehungen stammen, auf eine Person B überträgt, ohne sich der Verwechslung bewusst zu sein. Interaktionen, Gefühle und Phantasien aus früherer Zeit werden in gegenwärtigen Situationen und Beziehungen wiederbelebt und wiederholt. So kann es sein, dass eine Person, geprägt durch die Erfahrung, dass der väterliche oder der mütterliche Blick abwertend war, auch als erwachsene Person im Kontakt mit z. B. Vorgesetzten diesen abwertenden Blick bereits vorwegnehmend erwartet und sich so verhält.

4. Die moralische Entwicklung

Ich habe Ihnen einen ganz kurzen Einblick in die Komplexität menschlicher Entwicklung gegeben – so faszinierend, so vielfältig sind wir als Menschen. Deshalb ist aber auch die Rede von „Schuld“ und „Sünde“ so komplex. Wenn mich keine Liebe wie ein Mantel umhüllt, ist verständlich, wenn ich Angst habe, wenn kein liebevoller Blick da ist/war ...

4.1. Die Entwicklung des Gewissens

„Ge“ beschreibt im Deutschen u. a. die „Gesamtheit“. Zu Wort „Berg“ bilden wir die Mehrzahl „Berge“, der summarische Plural, also die Gesamtheit nennen wir „Gebirge“. „Wasser“ im Singular bildet im Plural nur die „Gesamtheit“, nämlich „Gewässer“. „Gewissen“ meint also die Gesamtheit des Wissens, gespeist aus kognitiven, affektiven und voluntativen (willensbezogenen) Aspekten. Gewissen verbindet also die Ebenen „ich denke“, „ich fühle, ich empfinde“ und „ich entscheide“.

In den ersten circa fünf Lebensjahren wird das Kind daran gewöhnt, gewisse Verhaltensweisen als „gut“ oder „schlecht“ zu bezeichnen, es übernimmt dabei die Beurteilung der Bezugspersonen. Im Spiel werden die entsprechenden Verhaltensweisen eingeübt („Frühkindliches Gewöhnungsgewissen“). Im Kindergarten- und Grundschulalter kommt es zur Verinnerlichung und Internalisierung der Normen und Wertvorstellungen der Bezugspersonen, diese Normen und Ideale werden vom Kind als eigene Verhaltensregeln übernommen und helfen zur Orientierung („Kindliches Über-Ich-Gewissen“). Ein sechsjähriges Kind kann schon einem „Übertäter“ Schuldgefühle zuschreiben, damit zeigt ein Kind, dass es die Situation einer anderen Person rekonstruieren und auch reflektieren kann, also eine Handlung von den Regeln oder vom Ergebnis her beurteilen kann.

Hier wurzeln Schuldgefühle, ich nenne ein Beispiel: Ich spüre, dass etwas von mir erwartet wird – die eine Stimme, hoch vertraut, ein früher Spiegel, „ich bin doch ein Sonnenschein“. Ich will aber nicht – die andere Stimme ... „ich darf mich abgrenzen“, weiß mein Verstand ... Und was ich spüre, sind Schuldgefühle. Immer wenn wir gegen das „Über-Ich“ handeln, gegen die verinnerlichten, eingravierten Stimmen, dann kommen die Schuldgefühle wie bellende Hunde, die uns Angst machen und die Veränderung verhindern wollen. Wie im Märchen bellen die Hunde und speien die Drachen Feuer, wenn die Heldin, der Held einen neuen Schritt zur Veränderung wagt ...

Aber: Mit fortschreitendem Alter müssen diese verinnerlichten Ideale und Normen anderen, flexibleren, dem Stand der Einsicht und Erfahrung der Persönlichkeit entsprechenden Entscheidungsmöglichkeiten weichen („Gebots-

und Gehorsamsgewissen“). Gegen Ende der Grundschulzeit wird die Auseinandersetzung und Konkurrenz zwischen verinnerlichten Normen und Normen bzw. Idealen anderer Bezugsgruppen stärker, Konflikte sind nicht zu vermeiden. In der Pubertät wird geprüft: Hat es einen Wert für mich? Passt das zu mir? („Personkonzentriertes vorkritisches Verantwortungsgewissen“) Erst allmählich wird der Perspektivwechsel wieder möglich und damit die Befähigung, auch sich selbst kritisch einzuschätzen und zu reflektieren, was in welcher Situation richtig und falsch ist („Selbstkritisches Verantwortungsgewissen“).¹⁵

4.2. Moralentwicklung

Erich Fromm plädiert für die Befreiung des Gewissens, man könnte sagen – die Hinführung von einem heteronomen, autoritären Gewissen hin zu einer autonomen, selbstbestimmten Position. Das bekannteste Entwicklungsmodell zum moralischen Urteil stammt von Lawrence Kohlberg, anbei sei es kurz (am Beispiel des „Heinz-Dilemma“) skizziert¹⁶:

<p>Präkonventionelles (prä-moralisches) Niveau</p> <ul style="list-style-type: none"> • Handeln des Einzelnen orientiert sich an persönlichen Folgen. • Rollenvorschriften werden ohne Reflexion befolgt. 	<p>1. Stufe: Gut ist, was belohnt bzw. nicht bestraft wird. „Heinz sollte besser nicht stehlen.“</p> <p>2. Stufe: Gut ist, was mir nützt. „Für seine Frau sollte er stehlen, nicht aber für einen Freund.“</p>
<p>Konventionelles Niveau</p> <ul style="list-style-type: none"> • Die Notwendigkeit vorherrschender sozialer und rechtlicher Ordnung wird anerkannt. • Traditionelle Rollenvorschriften zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung werden befolgt. 	<p>3. Stufe: Gut ist, was gesellschaftlichen Vorstellungen entspricht. „Für seine Frau muss man alles tun, wenn`s sein muss, auch stehlen.“</p> <p>4. Stufe: Gut ist, was vorgegebenen sozialen Normen entspricht. „Man muss sich an Gesetze halten. Stehlen ist nicht erlaubt.“</p>
<p>Postkonventionelles (autonomes) Niveau</p> <ul style="list-style-type: none"> • Suche universeller Werte in Unabhängigkeit zur herrschenden Ordnung. • Entscheidungen liegen bewusst gewählte Werte zugrunde. 	<p>5. Stufe: Gut ist, was im Sinne der Humanität sozial ist. „Die Grundrechte des Menschen (das Leben der Frau) haben Vorrang vor Gesetzesvorschriften und Ordnungen.“</p> <p>6. Stufe: Gut ist, was ethischen Prinzipien entspricht, für die ich mich frei entscheide. „Das menschliche Leben ist nicht verrechenbar.“</p>

¹⁵ Vgl. exemplarisch Günter Biemer, Katechetik der Sakramente. Kleines Handbuch der Sakramentenpädagogik, Freiburg/Br. 1983, 175ff.

¹⁶ Iris Bosold – Peter Kliemann, „Ach, Sie unterrichten Religion?“. Methoden, Tipps und Trends, München ³2003, 130. Vgl. v. a. Lawrence Kohlberg, Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt/M. 1996.

Kohlberg kam zu der Überzeugung, dass die Abfolge der Stufen ein festes Muster darstellt, welches nicht übersprungen oder beliebig verändert wird. Phase 1 wird heute so nicht mehr vertreten, neue Studien haben gezeigt, dass die Angst vor Sanktionen nicht sehr wirkt, dass der Regelverstoß wichtig ist und der Blick hin zu Normen und Regeln, die es einzuhalten gilt, früher einsetzt. Hier wird auch die Sichtweise anderer einbezogen. Dies wird dann erweitert auf größere Gemeinschaften, verallgemeinert im sozialen Kontext.

Im Konflikt zwischen egoistischen Interessen und sozialen Verpflichtungen geben jüngere Kinder im Handeln den egoistischen Interessen den Vorrang, auch wenn sie unter moralischen Gesichtspunkten den Verpflichtungsaspekt sehen. An Kategorien sind wichtig: hedonistische Eigeninteressen, Freundschaftsgründe, Empathie – der andere soll sich nicht schlecht fühlen.¹⁷ Wichtig sind Versprechen, altruistische Gründe und externale oder internale Folgen des Verhaltens (Bestrafung und schlechtes Gewissen). Der kulturelle Kontext spielt insofern mit, als dass nachgewiesen ist, dass im Westen die Orientierung an Kontrakten wichtiger ist, während im asiatischen Raum die Orientierung stärker auf die Interessen anderer und auf Fürsorge ausgerichtet ist.

Die nächste Frage heißt natürlich: Wie kann diese Entwicklung von Gewissen und Moral unterstützt werden? Davor noch ein paar wenige Stichworte, weil natürlich die Frage nach Schuld und Sünde von unseren Bildern vom Menschen, vom gelingenden Menschsein geprägt ist.

5. Die Möglichkeit zum Guten wie zum Bösen:

Theologisch- biblische Einsichten

Die jüdisch-christliche Tradition geht davon aus, dass der Mensch die Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen hat.

5.1. Was ist der Mensch?

Am Beginn steht: einen sicheren Platz haben, stabile Beziehungen, gute Versorgung – entwicklungspsychologisch ist nachgewiesen, wie zentral diese Erfahrungen am Beginn des Lebens sind.

Biblich sind im Hymnus (vermutlich zurückreichend in die Zeit des babylonischen Exils 586–538) und im mythischen Text (aus früher, nicht genau da-

¹⁷ „care“ – vgl. Carol Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1999.

tierbarer Zeit) Schöpfungstexte überliefert.¹⁸ Der Hymnus (Gen 1) besingt in einer Zeit des Krieges und des Chaos die Welt als geordnet und gut. Jedes Lebewesen hat darin seinen Platz, der Mensch ist nicht des Menschen Feind, sondern als Mann und Frau gemeinsam Bild, Abbild Gottes mit besonderer Verantwortung für die Lebewesen. Das Ziel der Schöpfung ist der *Schabbat*, das genießende Ruhen, alle Lebewesen im Einklang mit allen, Pflanzen dienen als Nahrung – *Schalom*.

Die Welt wäre so schön, wenn nicht ... Im Mythos des Anfangs Gen 2 wird der Heilszustand als „Paradies“ gezeichnet, als Garten. Etymologisch meint das Wort „einen umzäunten, eingefriedeten Bereich“, also einen Ort, an dem Menschen sicher und heil sind. Dieser Zustand wird durch die „Vertreibung“ beendet, der Mensch, so bebildert der Mythos, mit der Fähigkeit zum Denken und Erkennen, zum Entscheiden und Handeln, ist hineingeworfen in eine Welt von Leiden und Begehren, von Polaritäten, Widersprüchen und Konflikten. Befreit aus primären Abhängigkeiten, muss der Mensch seinen Platz selbst definieren, dies bringt den Menschen in Konkurrenz zu anderen, biblisch auch zu Gott selbst.

Entwicklung ist also nicht möglich ohne Schulterfahrung

Seit dem ist der Mensch nicht einfach glücklich, sondern muss sein Glück suchen. Seit dem gehört die Ambivalenz von Glück und Leiden, von Freude und Schmerz, von Schuld und Versöhnung zum Leben des Menschen. Durch unser Tun und Lassen schaffen wir immer etwas ‚Fehlendes‘, wir können dieser „Schuld“ aufgrund dessen, dass wir leben und handeln (systematisch-theologisch „Erschuld“ genannt) nicht entkommen. Deshalb sind im AT Erfahrungen von Schuld allgegenwärtig, weil sie zum Menschen gehören: Tatschuld und existentielle Schuld, Schuldeinsicht und Konsequenzen der Schuld, Umkehr, Bekenntnis von Schuld und Bitte um Vergebung – individuell und kollektiv.¹⁹

¹⁸ Vgl. Helen Schüngel-Straumann, Genesis 1–11. Die Urgeschichte, in: Luise Schottroff – Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 2–11.

¹⁹ Vgl. Helga Kohler-Spiegel, Am rechten Ort zur rechten Zeit. Chancen und Grenzen des organisierten Lernens. in: Katechetische Blätter 125 (2000) 78–87. Vgl. biblisch sehr exemplarisch W. Gunther Plaut (Hg.), Die Tora in jüdischer Auslegung. Bd. 1: Bereschit Genesis, Gütersloh 1999; vgl. Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ³1998, vgl. v. a. 119. Vgl. auch Heinrich Krauss – Max Küchler, Erzählungen der Bibel II. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Abraham – Isaak – Jakob, Freiburg/Schw.– Göttingen 2004, 156ff.

Nicht alles ist wieder gutzumachen

Jiftach steht vor einem wichtigen Kampf, der Geist Gottes begleitet ihn, so die Erzählung, Ri 11,29–40.²⁰ Er macht dennoch ein Gelübde, das erste, das ihm nach dem siegreichen Kampf entgegenkommt, will er Gott opfern. Wir ahnen es schon – das kann nicht gut ausgehen. Der Vater macht sich schuldig – und nichts stoppt die Szene. Nur die Erinnerung und die Vergegenwärtigung des Opfers bleiben. Ein „Warntext“, zur Verdeutlichung, was passiert, wenn nichts mehr den Menschen korrigiert und zur Umkehr bringt, wenn nur der „Sieg“ (was immer es im Detail ist) zählt und der Einzelne alles zu tun und zu opfern bereit ist ...

5.2. Und wer ist Gott?

JHWH

Jüdisch-christlich wird Gott in Beziehung gedacht, Name und Wesen machen das deutlich: JHWH – „Ich bin da, als der ich da sein werde ...“ (wie immer es genau zu übersetzen ist). Jüdisch-christlich zu glauben ist ein Bindungsangebot mit Autonomie. In einem Kindertext wird das deutlich, was ich theologisch breit ausführen könnte: „Sag es mir, wenn ich Angst habe ...“

Sag es mir

Sag es, wenn ich mich verkriechen möchte,
wenn ich meine Familie nicht sehen mag,
wenn ich genug habe von der Schule.

Sag: Ich bin bei dir.

Sag es, wenn die schlimmen Träume kommen,
wenn ich in der Nacht aufschrecke,
wenn ich am Morgen nicht aufstehen mag.

²⁰ Vgl. exemplarisch J. Cheryl Exum, Das Buch der Richter. Verschlüsselte Botschaften für Frauen, in: Luise Schottroff – Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 90–103; vgl. Walter Bühlmann, Frauen und Männer im Alten Testament. Abraham, Sara, Mose, Mirjam, Gideon, Debora, Luzern – Stuttgart 2004, 88ff.

Sag: Ich bin bei dir.

Sag es, wenn mein Herz klopft,
wenn ich die Nähe der Eltern suche,
wenn ich vor mich hinträume.

Sag: Ich bin bei dir.

Sag es, wenn ich an meine Zukunft denke,
an den späteren Beruf
und an die Jahre, die vor mir liegen.

Sag es immer:

Ich bin bei dir.

Diese Zusage ist radikal: „Ich werde da sein“ – es ist ein Bindungsangebot über den Tod hinaus. Jüdisch-christlicher Glaube verspricht kein leidfreies, aber ein begleitetes Leben. Und es ist verbunden mit der Zusage: „Fürchtet euch nicht, habt keine Angst.“²¹

Ein radikales Angebot: Jesus

Für den Juden Jesus ist das Menschenbild der Tora klar, alle Menschen haben die Fähigkeit zum Guten wie zum Bösen.²² Zugleich gilt die Zusage Gottes, geliebt, erwählt, begleitet zu sein. In dieser Gewissheit ruft Jesus auf, seinen Weg nachzugehen („Nachfolge“) und, wie er, die gewohnte Grenze zwischen „Wir“ und „den anderen“ aufzuheben, zwischen „Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Mann und Frau“ (Gal 3,28a) oder, in der modernen Sprache, zwischen *in-group* und *out-group*.²³ Gott lässt „seine Sonne aufgehen über Guten und Bösen“ (Mt 5,45b), alle Menschen haben die Chance, ihre Möglichkeit zum Bösen nicht zu nutzen. Dieser Weg Jesu ist eine Provokation, die die Ordnung dieser Welt durcheinanderbringt.

Jesus interessiert nicht, wieso jemand so geworden ist, wie er ist, sondern er fragt nach vorne: Ist die Zeit reif zur Umkehr, zur Veränderung, zu neuen Perspektiven – „zur guten Wende“? Ob Zöllner oder in der Fremdefinition „Sünder und Sünderin“: Alle Menschen sind schuldig, die Differenzierungen

²¹ Vgl. Helga Kohler-Spiegel, *Erfahrungen des Heiligen. Religion lernen und lehren*, München 2008.

²² Vgl. Meinrad Limbeck, *Christus Jesus. Der Weg seines Lebens. Ein Modell*, Stuttgart 2003; vgl. Jürgen Roloff, *Jesus*, München ³2004.

²³ Vgl. exemplarisch die Tischgemeinschaft Jesu mit Menschen, die zur „*out-group*“ gehörten.

sind nur gradueller Natur, die Tatschuld betreffend. Dadurch erübrigen sich Urteile von Menschen über Menschen, dadurch wird eine Gruppe von „Gleichen“ möglich. Die Evangelien überliefern, dass Jesus die Ebene von Regeln verlässt und auf Haltungen setzt; „hier und jetzt“ ist wichtig, sich selbst, den zufälligen Mitmenschen und Gott zu lieben – wie das konkret geht, wird in Beispielen erzählt.²⁴

5.3. Handeln im Hier und Jetzt

In der Beispielerzählung Lk 10,25–37, häufig mit dem Titel „Der barmherzige Samariter“²⁵ versehen, wird ein sich fragend distanzierender Gesetzeslehrer vorgestellt, der die Weisungen zwar kennt, aber nicht danach handelt. Er wird aufgefordert, sich einzulassen und zu helfen. Direkt im Anschluss (Lk 10,38–42) überliefert Lukas den Besuch Jesu bei Martha und Maria, in dieser Szene wird Martha zum genauen Gegenteil ermutigt, nämlich für einen Moment das Handeln zu lassen. Es erfordert Eigenständigkeit und Auseinandersetzung, eigenes Handeln nicht nach vorgegebenen Regeln auszurichten, sondern sich achtsam auf die Anforderung der jeweiligen Gegenwart einzulassen. Exemplarisch wird an diesen Lukas-Perikopen deutlich, wie Jesus den Menschen zumutet, die Weisungen zu kennen und in eigener Verantwortung zu deuten und zu leben.

6. Praktisch möglich ...

Nicht unreflektiertes Einhalten von Regeln, von Ver- und Geboten, sondern verantwortliches Handeln in der jeweiligen Situation, im Hier und Jetzt – im Wissen um die Weisungen – wird ermöglicht und dem Menschen zugemutet. Wunderbar!

6.1. Zuerst die Erwachsenen

Dies und damit verbundene Erfahrungen von Schuld und Versöhnung sind primär Erfahrungen im Erwachsenenleben; in Reflexion einzelner Handlungen

²⁴ Vgl. Helga Kohler-Spiegel, ‚Den Menschen auf der Spur‘ – auch im Glauben. Religionspädagogisches Nachdenken über Religion, Religiosität und Glaube, in: Stefan Altmeyer u. a. (Hg.), *Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele (Praktische Theologie heute, 132)*, Stuttgart 2013, 139–150.

²⁵ Vgl. exemplarisch Francois Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (EKK zum NT III/1)*, Köln 1996, 79ff.

gen kann die grundlegende Ausrichtung des eigenen Lebens immer wieder Thema werden. Was bleibe ich mir, was bleibe ich anderen schuldig?

Das Thema zwingt uns, immer wieder neu entscheiden zu müssen, was im Hier und Jetzt richtig ist. Es bleibt die Spannung, dass wir oft erst in der Situation oder im Nachhinein wissen, ob es richtig war zu handeln, ob Konsequenz oder Nachgiebigkeit richtig waren. Es bleibt eine Zumutung, Nicht-Gelungenes auszuhalten und zu betrauern, es gilt, versöhnlich mit mir selbst zu sein, mit meinem Aussehen und meiner Familie und meinen Grenzen, und zugleich nüchtern-realistisch meine Möglichkeiten zur Veränderung auszuloten, immer wieder anderen die Hand zu geben und zugleich Unversöhntes auszuhalten ...

Praktisch bleiben die Herausforderungen, die auf Erwachsenenenebene exemplarisch zu benennen sind, z. B.:

- „Grübel-Zeit“ festlegen – und dann auch beenden.
- Mich selbst in den Arm nehmen – und anderen die Chance geben, uns in den Arm zu nehmen.
- „Müssen“ und „sollen“ ersetzen durch „Ich möchte“ oder „Ich entscheide zu tun ...“

6.2. Schritte mit Kindern: Wie diese Entwicklung unterstützt werden kann ...

Szenenwechsel: In einer Grundschulklasse, Wochenthema ist die Frage nach Fehlern und Fehlermachen und Verzeihen ... Kinder bilden aus den Buchstaben des Wortes „Fehler“ neue Worte, „er“ und „her“ und „leer“ ... und „Helfer“. Die Kinder besprechen nun miteinander, inwiefern Fehler „Helfer“ sind und wo Fehler keine Helfer, sondern gefährlich sind. Fehler können Helfer sein ...

Wie also kann nun diese Entwicklung von Verstehen und Bewerten, von Kognition und Emotion unterstützt werden? Die emotionale Entwicklung (v. a. empathische Gefühle und Schuldgefühle) ist lange Zeit unterschätzt worden. Die Einnahme der Beobachterperspektive als Voraussetzung der Vorwegnahme von Schuldgefühlen in einer Konfliktsituation ist bereits bei jüngeren Kindern zu beobachten, wenn sie lernen, sich mit den eigenen Wünschen, Erwartungen und Gefühlen und denen anderer und mit den Regeln, die in diesen Interaktionen gelten, auseinanderzusetzen.

Bedeutsam für die moralische Entwicklung ist:

- das affektive Klima der Familienbeziehungen: Das Kind nimmt an Interaktionen teil, in denen seine eigenen Bedürfnisse und Gefühle berücksichtigt werden. Und: Es gibt Spielräume zur Verhandlung von Regeln und Konflikten. Ideal ist ein Erziehungsverhalten, das das Kind kommunikativ (also

kognitiv und affektiv) für die Folgen seines Handelns sensibilisiert und so den empathischen Nachvollzug der Perspektive anderer fördert. Das heißt: Das Kind erfährt sich als eine Person, auf die andere in ihrem Handeln und ihren Gefühlen Rücksicht nehmen – und allmählich auch umgekehrt ...

- die Bedeutung von Gleichaltrigen: Aushandeln von Regeln auf gleicher Ebene und Freundschaftserfahrungen
- die Bedeutung von Schule: explizite und implizite Lernprozesse im Erleben von Konflikten und Ungerechtigkeiten. Impulsives, nur eigen-orientiertes Handeln wird durch soziales Denken kontrolliert, die Rückmeldung der Lehrperson und der Gruppe sind bedeutsam.

Wenn Erwachsene sich dem Thema stellen, wird es selbstverständlich sein, Kinder in dieses Nachdenken mit hineinzunehmen.²⁶ Entwicklungsbezogen gilt also bei jüngeren Kindern, positive Beziehungserfahrungen, Selbstsicherheit und Sicherheit in der Welt zu ermöglichen und zu unterstützen. Geborgenheit, Sicherheit, Orientierung – das ist die Trias mit Kindern.

Dann lernen Kinder Familienregeln, Klassenregeln, Regeln für Spiel und Sport – Gebote und Weisungen dienen dem Schutz der Schwächeren – das können Kinder lernen. Kinder lernen, wie es sich anfühlt, etwas falsch gemacht zu haben, wie wir wieder aufeinander zugehen, sie erleben auch, dass das nicht immer gleich möglich ist. Kinder können Worte und Gesten dafür entwickeln, in vielen Regionen werden Kinder auf rituelle „Wege zur Versöhnung“²⁷ geführt.

²⁶ Vgl. exemplarisch Albert Biesinger – Helga Kohler-Spiegel (Hg.), *Gibt's Gott? Die großen Themen der Religion. Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher antworten*, München 2013; vgl. Albert Biesinger – Helga Kohler-Spiegel (Hg.), *Was macht Jesus in dem Brot? Wissen rund um Kirche, Glaube, Christentum. Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher antworten*, München 2013; vgl. Albert Biesinger – Helga Kohler-Spiegel (Hg.), *Woher, wohin? Was ist der Sinn? Die großen Fragen des Lebens. Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher antworten*, München 2011.

²⁷ Vgl. das Modell der „Versöhnungswege“. Konkret z. B. in einem Pfarreiheim: Hinkommen, ankommen – für jeden Lebensraum ist ein realer Raum vorbereitet, mit Gegenständen aus diesem Lebensraum, mit Sitzmöglichkeiten, mit leiser Musik. Zum Beispiel Lebensraum Familie – Lebensraum Schule – Lebensraum Freizeit – Raum zur Versöhnung – Raum zum Feiern. Dazu gibt es Hilfen zur Vorbereitung, z. B. einen Brief zur Information an die Eltern, Unterlagen für den Weg ... Vgl. Hinführung zum Sakrament der Versöhnung. DVD oder Video-Film zum Versöhnungsweg. Hg. von der Katechetischen Arbeitsstelle Bern, o. J., vgl. Projektgruppe Dekanat Bern-Stadt (Karl Graf, Beat Zosso), *Umkehrwege suchen. Versöhnung feiern mit Kindern und Eltern. Arbeitsheft*, Bern 1989; vgl. Monika Kümmerle, *Das Sakrament der Versöhnung im Wandel. Eine Handreichung für Eltern und Wegbegleiter des Kindes*. Hg. von der Katechetischen Arbeitsstelle Zürich, April 1998.

6.3. Weil das Thema nie abgeschlossen ist ...

Erfahrungen von Schuldigwerden und Versöhnung zur Sprache zu bringen und zu reflektieren, ist nicht an einzelne Altersabschnitte gebunden, meistens suchen Menschen sich nicht aus, wann die Frage nach „Schuld“ zum Thema wird. „Es ist die revolutionärste Tat zu sagen, was ist ...“ (Rosa Luxemburg)
Es ist gut,

- wenn Menschen Sprache finden können für das, was sie beschämt und beschwert, für sich und anderen gegenüber;
- wenn sie gesehen und gehört werden mit dem, was weh tut. Psychotherapeutisch ist zentral, was religiös benannt wird mit den Worten: „Ich habe ihr Leiden gesehen, ich habe ihr Klagen gehört ...“ – endlich gesehen und gehört werden, endlich gibt es „Zeugen mit liebevollem Blick“;
- wenn wir ein, zwei Menschen haben, die uns spiegeln, die uns begleiten, die uns vielleicht auch mal sagen, wenn wir in eine falsche Richtung rennen, wenn wir belastet sind, wenn wir weniger lachen ...

In der therapeutischen Arbeit mit Paaren empfehlen wir oft, sich wenigstens für zwei Minuten am Tag gut zu halten, zu drücken, einander zu spüren (auch wenn es im Reden gerade nicht so gut ist). Das gilt auch für uns selbst: wenigstens zwei Minuten am Tag mich selbst umarmen.

Und: Nicht wegschauen, nicht vereinzeln, nicht verstummen. Das wünsche ich Ihnen sehr.

Prof. Dr. Helga Kohler-Spiegel
Pädagogische Hochschule Vorarlberg
Fachbereich Humanwissenschaften / Pädagogische Psychologie
und Religionspädagogik
Praxis für Psychotherapie und Lehrtherapie, Supervision, Lehrsupervision
und Coaching, Team- und Organisationsentwicklung
Kapfstr. 99a
A-6800 Feldkirch
Fon: +43 5522 77512,
Mobil: +43 664 2029972
eMail: h.kohler-spiegel(at)ksnet(dot)at

Vergebung und Versöhnung als Kategorien der orthodoxen Bußtheologie

1. Einführung

Dem orthodoxen Ethos ist es eigen, die Welt durch das Prisma des Sakralen zu sehen, in der Welt in Verkoppelung mit dem göttlichen Willen und Wirken zu handeln. Das Gefühl der allumfassenden wirksamen Präsenz Gottes, die insbesondere in der Liturgie der Kirche stark erfahrbar wird, durchdringt die Seele der Orthodoxie und ist in ihrer Überlieferung und Theologie tief verwurzelt. Die wichtigste Rolle spielt hier die Lehre über die göttlichen unerschaffenen Energien als ein besonderer exstatischer Existenz-Modus Gottes, in dem Er selbst in seiner Schöpfung auf lebendige und wirkungsvolle Weise immerdar präsent und somit zugänglich und erkennbar ist, ohne dabei die transzendente Verborgenheit seines immanenten trinitarischen Seins einzubüßen.¹ Die Sakramentalität des christlichen Lebens lässt sich streng formal nicht auf die sieben Sakramente und etliche Sakramentalien begrenzen. Die Wirklichkeit des Christ-Seins wird als Existieren im Mysterium der Erlösung gelebt, in dem den sakramentalen Handlungen wohl eine besondere Bedeutung zukommt: Sie sind die effektiven Mittel zur Heilung und Heiligung der sündhaften Menschen, die dank der gemeinschaftlichen Begegnung mit Christus im Heiligen Geist wirken; sie sind zugleich die verdichteten Momente des gnadenhaften Lebens in Christo², das jeder gläubigen Person durch die Taufe und Myronsalbung ermöglicht und aufgegeben wird.

Aus diesem Grund ist auch die spirituelle Praxis eng mit der Teilnahme an den Sakramenten verbunden. In dieser Sphäre bewegt sich auch das Alltägliche, die zwischenmenschlichen Beziehungen eingeschlossen. Freude und Kummer, Liebe und Haß, Krieg und Frieden, Vergehen und Reue, Feindschaft und Versöhnung – all diese ethisch und psychisch-emotional gelade-

¹ Vgl. dazu z. B.: Kallistos Ware, *God Hidden and Revealed. The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction*, in: *Eastern Churches Review* (1975) 7, 125–136; Christos Yannaras, *The Distinction Between Essence and Energies and its Importance for Theology*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975) 1, 232–245.

² Vgl. Endre von Ivánka (Hg.), *Sakramentalmystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaus Kabasilas, Klosterneuburg u. a. 1958*; vgl. auch: Ioann I. Sergiev [hl. Johannes von Kronstadt], *Mein Leben in Christo. Aus dem Tagebuch*, Hochberg 1976.

nen Zustände und Umstände, die die menschliche Existenz der Christen begleiten, werden Teil ihrer kirchlichen Existenz, ihrer Geschichte in der christlichen Gemeinde sowie ihrer persönlichen Beziehung mit Gott. Damit werden sie in den Kreislauf der Sakramente einbezogen und müssen so der sakramentalen Prüfung und Läuterung unterliegen. Die Entschlossenheit des Menschen zur positiven Änderung der Situation, zur Umkehr und Wiedergutmachung kann bei der Beteiligung an den Sakramenten nicht nur eine angemessene kraftvolle Unterstützung bekommen; das Sakrament gilt aus orthodoxer Sicht auch als die höchstgebührende Form der Begehung und sichtbaren Verwirklichung eines geistigen bzw. moralischen Vorhabens. Die Tatsache, dass die sakramentalen Rituale eine dialogische Struktur und öffentliche, gemeinschaftliche Dimension haben, verleiht einer innerlichen Intention zusätzliche Impulse und Verifikationskraft.

So erreichen auch die Vergebung und Versöhnung – die Kategorien, die direkt das Menschliche und oft nur das Menschliche betreffen – Relevanz und Vollendung nur auf sakramentale Weise, indem sie nämlich als das Sakrament der Buße (andere Bezeichnung: Beichte) vollzogen werden.

2. Das Proprium der Buße

In der Orthodoxie spielt die Buße eine wichtige soteriologische Rolle. Dabei schließt diese Kategorie zwei grundlegende Aspekte ein. Zum einen kommt ihr eine spirituelle bzw. asketische Bedeutung zu, sofern darunter eine konstante Anstrengung des menschlichen Geistes und Willens im Kampf gegen die sündigen Versuchungen, ja gegen sich selbst (Simeon der Neue Theologe), die Abkehr vom Bösen und die Umkehr zum Guten, das Befolgen des göttlichen Gebotes der Reue gemeint sind. In diesem Sinne bedeutet Buße generell eine lebenslange Dynamik der geistigen und existenziellen Wandlung, der ganzheitlichen Metamorphose der menschlichen Person (μετάνοια)³, die mit Bußwerken einhergeht. Dieser innerliche Prozess der μετένοια, der gemäß dem Evangelium und der kirchlichen Lehre eine der wichtigsten Voraussetzungen zum Erlangen des Reiches Gottes, also des Heiles, ist,⁴ verlangt vom Menschen stets eine Selbstreflexion, Achtsamkeit und Wachsamkeit seiner Seele. Auf diesem Weg nimmt man öfter die Hilfe eines erfahrenen Christen – meist eines Priesters oder Mönches (*Starez*) – in Anspruch und begibt sich unter dessen geistliche Führung. Diese besteht hauptsächlich „in revealing

³ Vgl. Lk 15,7; 2 Kor 7,9–10.

⁴ Vgl. Mk 1,15; Mt 3,2; Lk 13,3; 24,47; Apg 17,30.

our inner state (present thoughts and feelings) in order to receive counselling so as to achieve progress on the way of spiritual healing and salvation“⁵.

Zum anderen beinhaltet die Buße auch eine sakramentale Dimension, indem sie von der orthodoxen Kirche als ein Sakrament wahrgenommen und gefeiert wird. Dabei lässt sich die Bußfeier im Zusammenhang mit dem ersten Aspekt als eine verdichtete, zeichenhafte Form der ständigen Umkehrdynamik des Menschen, als ihr rituell und gemeinschaftlich gestaltetes Moment verstehen. Deshalb ist dieses Moment von doppelter Bedeutung. Einerseits kommt darin ein Zwischenepilog einer persönlichen spirituellen Etappe der Christen zum Vorschein. Andererseits bekommt der Mensch geistliche Unterstützung und Stärkung zum Weitergehen oder zum Neuanfang, sofern das Bußsakrament als Sakrament der Kirche Christi von der Kraft und Präsenz Gottes erfüllt ist. Dem ordinierten Priester⁶ kommt dabei eine vermittelnde, mitleidende und beistehende Funktion zu:

„Sacramental confession necessarily requires an ordained minister, a priest, who is the intercessor and the celebrant of the mystery which is the channel of grace between man and God. Confession requires the presence of the penitent and of the confessor, since a mystery is the manifestation of the divine grace *hic et nunc*, here and now.“⁷

Im Verlauf des Bußritus bekennt der Priester die bildhaft realisierte wirkungsvolle Gegenwart Christi:

„Siehe, Christus steht unsichtbar vor dir und nimmt deine Beichte entgegen, schäme dich nicht, fürchte dich nicht, und verbirg nichts vor mir; sondern ohne Zweifel sag alles, was du getan hast, und du wirst Vergebung von unserem Herrn Jesus Christus empfangen. Siehe hier dieses sein Bildnis vor uns; ich aber bin nur der Zeuge, um vor Ihm alles das zu bezeugen, was du mir gesagt hast.“⁸

⁵ Job Getcha, Confession and Spiritual Direction in the Orthodox Church. Some Modern Questions to a Very Ancient Practice, in: Saint Vladimir's Theological Quarterly 51 (2007) 2/3, 203–220, hier 215. – Zum Thema der spirituellen Führung und des Starzentums siehe noch u. a.: Iwan Tschetwerikow, Das Starzentum, in: Evangelische Jahresbriefe (1952) 46–51, 98–102, 157–164, 188–197; German Timofeev, Das Starzentum von Optina und die Menschen unserer Tage, in: Homiletisch-liturgisches Korrespondenzblatt 20 (2002/2003) 73, 24–31; Igor Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen. Die spirituellen Meister der russisch-orthodoxen Kirche, Freiburg/Br. u. a. 2004; Walter Vogt, Das Starzentum im alten heiligen Russland. Meister des Weges oder lebendige Ikonen, in: Wegbegleiter 1 (2004) 4–13; Irina Paert, Spiritual Elders. Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy, DeKalb, Illinois 2010.

⁶ In der gegenwärtigen orthodoxen Praxis dürfen gemäß kirchlichem Recht sowohl Sakramente als auch Sakramentalien nur Bischöfe und Priester (mit Ausnahme der Ordination) spenden.

⁷ Getcha, Confession (s. Anm. 5) 214f., Hervorhebungen: im Original.

⁸ Zitiert nach: Ordnung der Beichte, abrufbar unter: <http://orthodoxia.de/Beichte.htm>.

In der sakramentalen Buße geschieht die Vergebung der Sünden, die aus dem Zusammenkommen des bereuenden menschlichen und des heilenden göttlichen Willens resultiert. So wird die regelmäßige aktive Teilnahme daran zum wichtigsten effektiven Mittel des geistigen Wachstums und der Heiligung der Gläubigen.

In beiden Aspekten der Buße spielt der menschliche Wille eine bemerkenswerte Rolle. Es ist da allerdings eine prinzipielle Unterscheidung zu machen, ohne dabei diesen einen Bußprozess zu teilen. Während im persönlichen Kampf gegen die eigenen Missetaten und sündigen Zustände, die den Zwierspalt mit sich selber und mit den Anderen verursachen, die Aktivität des Willens über einen ziemlich großen Selbständigkeitsgrad verfügt, so dass der Glaubende verantwortlich positive Entscheidungen zu treffen bzw. ethische Fortschritte zu machen vermag, besteht die Funktion des Willens bei dem sakramentalen Begehen der Buße hauptsächlich in der Entschiedenheit des Menschen, sich als Mitglied einer christlichen Gemeinde freiwillig und glaubend dem Gericht Gottes zu stellen, sich anzuklagen und seine seelischen Krankheiten zu entlarven. So heißt es nach einer gegenwärtigen Definition: „Confession consists in revealing sins that we have committed (actions from the past) in the presence of a priest in order to receive forgiveness from God.“⁹ Im ersten Fall kann der Mensch sowohl um Vergebung bitten als auch aus gutem Willen seinem Nächsten oder Fremden vergeben; im zweiten Fall kann ihm nur vergeben werden, wenn er bewusst und aufrichtig darum bittet. Er ist hier viel mehr der Leidende, der Patient, der versteht, dass die Wurzel alles persönlichen und gemeinschaftlichen Übels die ihn von innen schwächende, krankmachende Sünde ist.

„[Denn] schrecklich ist die Sünde, schwerste Krankheit für die Seele die Gesetzesübertretung. [...] Sie ist ein selbstverschuldetes Übel, entsprossen aus freiem Willen. [...] Die Sünde brennt, sie zerschneidet die Nerven der Seele, zermalmt die seelischen Gebeine des Geistes und verdunkelt das Licht des Herzens.“¹⁰

Deshalb muss man wollen, dass die Sünde getilgt und der Frieden sowohl in der Seele als auch gegenüber Gott und der Glaubensgemeinschaft gestiftet wird. Dies kann aber nur kraft göttlicher Wirkung geschehen, d. h. auf sakramentale Weise in der Kirche. Gottes Allmacht, aber auch philanthropische Barmherzigkeit sichern hier die Wirksamkeit der Vergebung und Heilung. So sagt der hl. Cyrill von Jerusalem († 387):

⁹ Getcha, Confession (s. Anm. 5) 215.

¹⁰ Cyrill von Jerusalem, Katechesen an die Täuflinge II 1 (deutsch zitiert nach: Des heiligen Cyrillus Bischofs von Jerusalem Katechesen / Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Philipp Haeuser [Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 41], Kempten – München 1922).

„Nicht übersteigen deine aufgehäuften Sünden die Menge der Erbarmungen Gottes; nicht übersteigen deine Wunden die Erfahrung und Kunst des Arztes. Nur gläubige Hingabe ist gefordert. Offenbare dem Arzt dein Leiden [...].“¹¹

Eine therapeutische Sicht der Buße, die aus dem Sündenverständnis als Krankheit folgt, ist in der Orthodoxie bis heute vorherrschend.¹² Im Folgenden sollen deren zentrale theologische Momente erörtert werden.

3. Theologische Aspekte des Bußsakraments

3.1. Vergebung

Die Vergebung der Sünden ist die Aufhebung einer Schranke zur Versöhnung, die aber keineswegs auf eine formal juristische, moralistische oder gar magische Art und Weise vollzogen werden kann. In der Ermahnung an den Beichtenden vor der Beichte wird die Quintessenz der Vorstellung darüber in der Orthodoxie auf den Punkt gebracht:

„Es ist gut, dass du zur heiligen Beichte gekommen bist, weil du durch diese Beichte, wie durch ein geistliches Bad, die Sünden deiner Seele waschen wirst, wie durch eine himmlische Arznei geheilt werden wirst von den todbringenden Wunden derselben. Nur bemühe dich, zu bereuen in deinem Herzen alle deine Sünden und dieselben deinem Herrn Gott, der unsichtbar bei uns zugegen ist, vor mir Demütigem, der die Macht der Erlösung von ihm empfangen, aufrichtig zu bekennen.“¹³

Das ist nicht nur und nicht so sehr der Freispruch von einer Schuld als vielmehr die gemeinsame – von der göttlichen Gnade und dem menschlichen Bemühen – Bewirkung eines neuen – geheilten – existenziellen Zustands, in dem für den Beichtenden die Begegnung und das Zusammensein mit Christus und den Mitchristen möglich und dabei nicht quälend wird.¹⁴ Weder die

¹¹ Cyrill von Jerusalem, Katechesen (s. Anm. 10) II 6.

¹² Vgl. Getcha, Confession (s. Anm. 5) 220: „As one has to go to the hospital to see a physician when one is ill, so one should approach confession to be healed from all spiritual illness, from sin.“

¹³ Alexios von Maltzew (Hg.), Die ostkirchlichen liturgischen Texte. Bd. 5: Sacramente, [Reprint] Aschaffenburg 2009, 204f.

¹⁴ Alexander Schmemmann weist auf den ursprünglichen Sinn des Ablasses hin: „The power of absolution was not thought of as a ‚power in itself‘, virtually independent from repentance. It was indeed the sacramental sign of an accepted repentance which has brought forth its fruit. [...] [F]rom an Orthodox point of view, there can be no absolution where there is no repentance. [...] To think of absolution as sheer ‚power‘, valid and efficient whenever pronounced by the priest, is to deviate from Orthodoxy into a magical sacramentalism and a ‚juridicism‘, denounced by the whole spirit and the entire tradition

Autorität und Vollmacht des Priesters noch die Kraft Gottes allein reichen dazu aus. Nach den Worten des hl. Cyrill wird „die Natur [...] erlöst. Doch ist weiterhin guter Wille gefordert.“¹⁵ Die innere Bewegung des Sünders, seine aufrufende, *epikletische* Zuwendung zum himmlischen Gebieter ist von großer Bedeutung. Bei der Feier der Beichte betet der/die Bußfertige:

„Vater, Herr des Himmels und der Erde, ich bekenne Dir alles Verborgene und Offenbare meines Herzens und meiner Gedanken, was ich bis zum heutigen Tag getan habe. So bitte ich nun um Verzeihung von Dir, dem gerechten und barmherzigen Richter, und um die Gnade, hinfort nicht mehr zu sündigen.“¹⁶

Sofern es sich um das Heil des Menschen und somit um die fundamentale Veränderung seines Lebens handelt, kommt im Gebet des Beichtenden die Bitte an den Herrn „um Vergebung der Sünden und *Erneuerung im Heiligen Geist*“¹⁷ als eine untrennbare Einheit vor. Im Einklang damit steht die deprekative Tonart der priesterlichen Absolutionsgebete¹⁸:

„Herr und Gott des Heils deiner Diener! [...] Du willst nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Du Selbst erbarme dich nun deines Dieners (Deiner Dienerin) N. Verleihe ihm (ihr) die wahre Buße und die Verzeihung und Verggebung der Sünden. Vergib ihm (ihr) alle Versündigungen, die freiwilligen und unfreiwilligen.“¹⁹

„Du Selbst lass nach und vergib Deinem Knechte N. (Deiner Magd N.), was er (sie) gesündigt in Gedanken, Worten, Werken und Unterlassungen hat, vereinige ihn (sie)

of the Orthodox Church.“ Alexander Schmemmann, Some Reflections on Confession, in: Saint Vladimir's Theological Quarterly 5 (1961) 3, 38–44, hier 39, 43.

¹⁵ Cyrill von Jerusalem, Katechesen (s. Anm. 10) II 5.

¹⁶ Zitiert nach: Sergius Heitz (Hg.), *Mysterium der Anbetung*. Bd. 3: Die Mysterienhandlungen der Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen. Beichte und Absolution, abrufbar unter: http://www.orthodoxie-in-deutschland.de/04_liturgische_texte/sergius_heitz/beichte/beichte.pdf [14] [unpaginierter Text; hier und im Folgenden Seitenangabe in eckigen Klammern].

¹⁷ Hervorhebungen: E. P.

¹⁸ In der orthodoxen Kirche werden mehrere Absolutionsgebete verwendet, darunter auch solche mit einem indikativen, also die Binde- und Lösevollmacht des Priesters unterstreichenden Charakter („Ego te absolvo auctoritate [...]“). Während die Fürbittstruktur der Absolutionsgebete zu der genuinen östlichen Tradition gehört, geht die letztgenannte Form auf die Zeit der starken westlichen Einflüsse auf die orthodoxe Theologie und Praxis (insbesondere im slawischen Bereich) seit dem 17. Jh. zurück. Siehe dazu: Reinhard Meßner, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, in: Hans Bernhard Meyer u. a. (Hg.), *Gottesdienst der Kirche* 7, 2. Sakramentliche Feiern I/2, Regensburg 1992, 9–240, hier 152–153; Getcha, *Confession* (s. Anm. 5) 210. Vgl. auch: Georgij Florovskij, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie*, in: Hans Koch (Hg.), *Kyrios – Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas* 2 (1937) 1, [unveränderter Abdruck] Graz 1969, 1–22.

¹⁹ Zitiert nach: *Ordnung der Beichte* (s. Anm. 8).

immer tiefer mit Dir, erneuere in ihm (ihr) Deinen Heiligen Geist und gewähre ihm (ihr) das ewige Leben.“²⁰

Protopresbyter Alexander Schmemmann bemerkt, dass wie in allen anderen Sakramenten auch in der Mitte der Buße das Ereignis einer Metamorphose steht. Diese heiße zuallererst die Transformation eines menschlichen Eingeständnisses von Übertretungen in die christliche Reue – „into a purifying crisis of the human soul, which turns itself to God and from Him receives the vision of both – sin and the overwhelming love of God ‚covering‘ that sin“²¹. Ähnlich wie in der eucharistischen Wandlung, die in der orthodoxen Sakramentenlehre immer in direktem Zusammenhang mit der Epiklese, also mit der Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gläubigen und die Gaben gebracht wird, braucht auch die sakramentale Metamorphose des Pönitenten der göttlichen verwandelnden Wirkung, die epikletisch erbittet werden muss.

So ist die vollkommene Vergebung von Schuld und Sünde aus orthodoxer Sicht ein Akt, der nie nur ein Individuum angeht, sondern immer schon andere Personen – in erster Linie die göttlichen – einbezieht und auf ihre Hilfe angewiesen ist. Bei der Suche nach der Erneuerung der Bußtheologie und -praxis sprechen sich manche moderne orthodoxe Theologen für die Überwindung der scharfen Opposition von sog. Spender und Empfänger aus. Deshalb sieht Alexander Schmemmann die beste Form des Appells zur wahren Reue in der Identifikation seitens des Priesters selbst mit dem Büßenden.²² Es wird nachdrücklich für die geistige Solidarität beider plädiert: „While listening, the confessor should be praying for the penitent. The confessor should therefore be an intercessor for the penitent before God.“²³ Diese Solidarität geht aber klar aus dem Ritus selbst hervor. Im Namen der ganzen mitbetenden Gemeinde bekennt der das Bußsakrament zelebrierende Priester die gemeinsame Sündhaftigkeit und das Reinigungsbedürfnis, indem er Gott anfleht:

„Allheilige Dreieit, erbarme Dich unser! Reinige uns, Herr, von unseren Sünden. Vergib uns, Gebieter, unsere Vergehen. Suche heim unsere Schwächen, o Heiliger, und heile sie um Deines Namens willen.“²⁴

Die solidarische Fürbitte des Priesters geht weiter und erstreckt sich über die vorhandenen situativen Konstellationen hinaus auf die eschatologische Dimension hin, denn er betet um die Verzeihung nicht nur des bereits Began-

²⁰ Zitiert nach: Heitz (Hg.), *Mysterium der Anbetung*. Bd. 3 (s. Anm. 16) [15].

²¹ Schmemmann, *Some Reflections* (s. Anm. 14) 42.

²² Vgl. Schmemmann, *Some Reflections* (s. Anm. 14) 42.

²³ Getcha, *Confession* (s. Anm. 5) 220.

²⁴ Zitiert nach: Heitz (Hg.), *Mysterium der Anbetung*. Bd. 3 (s. Anm. 16) [10].

genen, sondern auch des „In der zukünftigen Zeit“ im Voraus – damit Gott die Bereuenden „unverurteilt vor Seinem furchtbaren Richterstuhle stehen lasse“.²⁵

3.2. Versöhnung

Neben der Verzeihung der persönlichen Versündigungen, die den gnadenvollen Frieden in der Seele einwohnen lässt,²⁶ gehört zum fundamentalen Ziel der Buße gleichermaßen der Frieden mit der Kirche. Das erklärt die kanonische Tatsache, warum ausgerechnet dieses Sakrament ein unabdingbares Mittel der (Wieder-)Aufnahme in die orthodoxe Kirche aus häretischen und anderen Konfessionen ist.²⁷ Im Bußritus drückt sich das in den fürbittenden Worten des Priesters an Gott nach dem Hören der Beichte aus: „Versöhne und vereinige ihn (sie) mit Deiner heiligen Kirche durch Jesus Christus, unseren Herrn.“²⁸ Wenn allerdings die Reue und Vergebung der Sünden auf solche Art und Weise wie in der oben dargestellten Theologie, Spiritualität und Feier der Buße geschieht, dann liegt es nahe, dass die gewünschte Versöhnung nicht ein zusätzlicher und so gewissermaßen äußerer Akt wird, sondern organisch daraus folgt: Die Tiefe der willentlichen Hingabe und Umkehr des Menschen, die gottbewirkte Heilung der durch Sünde angetanen Wunden, das befürwortende Mitfühlen der Gemeinde und ihres Vorstehers – all dies soll dazu hinführen, dass die Versöhnung in diesem Fall nicht als ein Friedenspakt erfolgt, sondern als die konsequente Rückkehr in den Zustand der getauften Kinder Gottes, d. h. in die Mitgliedschaft des kirchlichen Organismus stattfindet.

Als das sichtbare Siegel der gründlich vollzogenen Reue, Vergebung und Versöhnung gilt die anschließende Teilnahme der Pönitenten an der Göttlichen Liturgie, wie in der Orthodoxie die gemeinschaftliche Feier der Eucharistie genannt wird, mit dem Empfang der heiligen Kommunion. Der Beichtvater kann aber im Gegenteil auch den Büßenden zeitweise nicht zur Kommunion

²⁵ Zitiert nach: Heitz (Hg.), *Mysterium der Anbetung*. Bd. 3 (s. Anm. 16) [6].

²⁶ So heißt es im Entlassungsgruß des Sakraments: „Habe wegen der Vergehen, die du bekannt hast, keine Besorgnis und ziehe hin in Frieden!“ Zitiert nach: Heitz (Hg.), *Mysterium der Anbetung*. Bd. 3 (s. Anm. 16) [7].

²⁷ Siehe z. B.: Grundprinzipien der Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu Andersglaubenden, § 2. 7: „Die von der Kirche Abgefallenen können nicht in dem Zustand wieder mit ihr vereinigt werden, in dem sie sich jetzt befinden, die vorhandenen dogmatischen Divergenzen müssen überwunden werden, nicht einfach umgangen. Das bedeutet, daß der Weg zur Einheit ein Weg der Buße, der Umkehr und der Erneuerung ist.“ (deutsche Übersetzung abrufbar unter: <http://de.bogoslov.ru/text/404002.html>). Vgl. Johannes R. Nothhaas, Die kanonische Voraussetzung für den Eintritt von Heterodoxen und Schismatikern in die Orthodoxe Kirche, in: *Orthodoxie Heute* 12 (1974) 48/49, 11–22.

²⁸ Zitiert nach: Heitz (Hg.), *Mysterium der Anbetung*. Bd. 3 (s. Anm. 16) [6].

zulassen, bevor die spirituell erforderliche Tiefe der gesuchten Versöhnung nicht erreicht ist. Als Hilfsmittel bzw. „Arzneien“ werden in solchen Fällen oft bestimmte Gebete, das Lesen der Bibel und Fasten vorgeschrieben. Darüber hinaus fordert die kirchliche Ordnung ausdrücklich, vor dem Hinzutreten zum Kelch jedes Unrecht an den Anderen wiedergutzumachen und, wenn möglich, jede bestehende Verfeindung mit den Mitmenschen aufzuheben. Heutzutage ist die sich seit langem vornehmlich in den slawischen orthodoxen Traditionen verfestigte Praxis diskutierbar geworden, keinen zum Empfang der heiligen Kommunion zuzulassen, der nicht unmittelbar vor der Eucharistie gebeichtet hat.²⁹ Dieser praktisch-sakramentalen Vorgehensweise liegt die Auffassung zugrunde, ausnahmslos jede Sünde mache den Menschen der Teilnahme am Allerheiligsten unwürdig; und weil jeder Mensch sündhaft ist und stets sündigt, muss ihm zuerst von der kirchlichen Autorität vergeben werden, damit seine Seele gereinigt wird und er mit unbeschwertem Gewissen kommuniziert. Dadurch wird die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott bzw. die individuelle Frömmigkeit in den Vordergrund gerückt. Bei häufigem Kommunizieren, was dem genuinen Anliegen der in der Orthodoxie vorherrschenden eucharistischen Ekklesiologie entspricht, kommt es dabei zur Formalisierung der Buße³⁰: Man nimmt sie bloß als eine Zulassungsfunktion, ja als Filter oder Eintrittskarte in die Eucharistiefeyer wahr; eine dem spirituellen Sinn der Buße gebührende ernsthafte Vor- und Nacharbeit des menschlichen Geistes wird kaum geleistet. „Aber das Schrecklichste daran“, so der russische Theologe und Priester im Ausland Nikolaj Osolin, sei,

„dass diese Absolution, den berüchtigten Prinzipien der Scholastik folgend, [...] als wirksam *ex opere operato*³¹ [gelte], d. h. als wirklich und wirksam an sich, unabhängig von jeder Heilung und jeder Therapie und folglich auch vom tatsächlichen Zustand der Seele des Pönitenten“³².

Gleichzeitig hält die Beichtpflicht diejenigen von der regelmäßigen Kommunion ab, die das Proprium der Buße ernst nehmen.

²⁹ Gerade auf diesen Punkt konzentriert sich die öffentliche Internetbesprechung des Dokumentenentwurfs über die Vorbereitung zur Kommunion, der in der russischen orthodoxen Kirche derzeit publiziert wird, damit die Gläubigen dazu ihre Meinung äußern können.

³⁰ Die Praxis der obligatorischen Beichte vor der Kommunion hängt mit der Entstehung der Praxis seltenen Kommunizierens zusammen. Vgl. Nikolaj Lossky, Das Sakrament der Buße und die Eucharistie, in: V. Internationale theologische Konferenz der russischen orthodoxen Kirche „Die orthodoxe Lehre über die kirchlichen Sakramente“, Moskau, 13.–16. November, Bd. 3, Moskau 2009, 234–237, hier 235 [in russischer Sprache].

³¹ Hervorhebungen: im Original.

³² Nikolaj Osolin, Das Sakrament der Buße. Drei Symptome einer tiefen Krise, in: V. Internationale theologische Konferenz (s. Anm. 30) 238–249, hier 242 [in russischer Sprache].

Das andere Problem wird offensichtlich im Zusammenhang mit der versöhnenden Dimension des Bußsakraments. Man darf die Tatsache nicht außer Acht lassen, dass in der Lehre und Praxis der Alten Kirche nur schwere Sündentaten als Hindernis zur Teilnahme an der Eucharistie angesehen wurden und dementsprechend der sakramentalen Buße bedürftig waren. Im Gegensatz dazu wird durch die angedeutete strenge formale Verbindung der beiden Sakramente bzw. durch die praktische Bedingtheit der Eucharistie durch die Buße implizit behauptet, dass faktisch jede Versündigung die Gläubigen aus der eucharistischen Gemeinschaft ausschließt. Eine differenziertere Betrachtung dieser Frage wäre natürlich für eine gesunde Buß- und Kommunionpraxis vonnöten.

Noch zwei sakramententheologische Beobachtungen könnten beim Lösen dieses praktischen Dilemmas richtungsweisend sein. Zum einen darf die Buße nicht nur als vorübergehende Vorbereitungsetappe zur Eucharistiefeier betrachtet werden. Ungeachtet dessen, dass die Eucharistie im Zentrum des sakramentalen Lebens der Kirche steht, muss das Sakrament der Buße zugleich in seiner Einheitsform Wert haben und so gefeiert werden. Zum anderen darf die Eucharistie nicht als ein Sakrament verstanden werden, in dem dem Menschen nur die Rolle des passiv-kontemplativen Dabeiseins zugewiesen wird. Es wäre ein irreführender Gegensatz zu sagen, der Sinn der Teilnahme von Gläubigen an der Eucharistie bestehe im Empfang, während der der Buße in aktiver spiritueller Leistung bestehe. Gesteht man auch der Eucharistie Züge der notwendigen menschlichen Aktivität zu, so wird sie für den Menschen zu einem Sakrament, in dem er auch Reue leisten bzw. vertiefen und somit auf eucharistische Weise die erneuernde Vergebung und Versöhnung erlangen kann.

Dr. theol. Evgeny Pilipenko
Kyrill-und-Method's Postgraduierten- und Doktorandenschule
des Moskauer Patriarchats
Kirchlich-wissenschaftliches Zentrum „Orthodoxe Enzyklopädie“
(Abteilung für Theologie und Patristik)
Nizhnaja Syromjatnitscheskaja ul. 10a ,
105120 Moskau
Russland
Fon: +7 495-916-81-85, +7 495-980-03-65
Fax: +7 495-916-81-72
eMail: e.pilipenko(at)uni-muenster(dot)de
Web: <http://doctorantura.ru/de/kafedr-2/bogl/sostav-kafedry-bogosl/49-pilipenko-evgenij-anatolevich>

Die Versöhnung mit Gott und untereinander feiern

1. Die Buße in Bezug auf Taufe und Eucharistie

Schon (oder erst?) 1997 schreiben die Deutschen Bischöfe in ihren „Orientierungen zur Bußpastoral“:

„Während in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Beichtzahlen so hoch waren wie wohl noch nie in der Geschichte der Kirche, ist es in der zweiten Hälfte zu einem dramatischen Einbruch der Beichtpraxis gekommen: Nicht nur die Praxis der jährlichen Osterbeichten, sondern auch die Praxis der regelmäßigen Kirchgänger – selbst die der Priester und Ordensleute – hat sich deutlich verändert. Ein Großteil derer, die regelmäßig den Sonntagsgottesdienst mitfeiern und zumeist auch zur Kommunion gehen, hat seit einem oder mehreren Jahren keine Beichtpraxis, hat diese zum Teil aufgegeben oder ist auf Zukunft hin unsicher und unentschlossen.“¹

Allerdings nennen die Bischöfe nicht die Gründe dafür, weshalb es diese exzessive Beichthäufigkeit gab, so dass Kirchgänger vor dem II. Vatikanum oft vierwöchentlich und Ordensleute manchmal gar täglich beichteten. Seit 1215, als das IV. Laterankonzil die jährliche Pflichtbeichte letztlich im Zusammenhang mit der Osterkommunion anordnete, wurde die Häufigkeit der Beichte an die Häufigkeit des Kommunionempfangs gebunden. Mit einer seit Papst Pius X. vom Beginn des 20. Jahrhunderts an von Rom gewünschten häufigeren Kommunionteilnahme musste also auch die Beichthäufigkeit als Vorbereitung darauf steigen. Dass die Eucharistie selbst Sakrament der Sündenvergebung ist (vgl. Mt 26,28), wurde schon seit dem Mittelalter kaum noch gesehen.²

Diese Bindung der Beichte an die Eucharistie hat die grundlegende Korrelation Taufe und Buße in den Hintergrund treten lassen:

„Das bleibende Fundament der kirchlichen Bußpraxis in allen ihren verschiedenen Gestalten und Vollzügen ist die Taufe als das grundlegende Bußsakrament, welches den lebensentscheidenden Umkehrprozess zu Gott und zugleich in die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden hinein besiegelt.“³

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral. 1. Oktober 1997 (Die deutschen Bischöfe 58), Bonn 1997, 39.

² Zur geschichtlichen Entwicklung insgesamt vgl. Reinhard Meßner, Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: Sakramentliche Feiern I/2. Mit einem Beitrag von Robert Oberforcher (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,2), Regensburg 1992, 9–240.

³ Reinhard Meßner, Anfragen an die heutige Bußpraxis der Kirche aus bußgeschichtlicher Perspektive, in: Heiliger Dienst 52 (1998) 235–243, hier 235f.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis bezeichnet die Taufe einfach als „Sündenvergebung“, das Nizäno-Konstantinopolitanum als „die eine Taufe zur Vergebung der Sünden“. Die Taufe ist also der erste und mit Abstand wichtigste Ort der Sündenvergebung. Und das macht deutlich,

„dass es in der kirchlichen Bußpraxis – auf allen Ebenen – nicht nur um persönliche Schuld geht, sondern um die Sünde als einen unheilvollen Lebenszusammenhang, ein Gravitationsfeld menschlicher Existenz, in das jeder Mensch noch vor seiner ganz persönlichen Schuld verstrickt ist, nicht einfach um einzelne schuldhaft Taten des Menschen, sondern um einen Seinszustand, in traditioneller theologischer Sprache: um die Erbsünde, die von Seiten des Menschen nicht aufzuhebende heillose Beziehungsstörung zwischen Mensch(heit) und Gott.“⁴

Es besteht also vor allem ein unlösbarer Zusammenhang zwischen der Initiation, der Eingliederung in Taufe, Firmung und Eucharistie in die Kirche, und der Buße.⁵ Das grundlegende Sakrament der Versöhnung zwischen Gott und Mensch ist die Taufe, die ja „zur Vergebung der Sünden“ vollzogen wird. Die Frage, was denn mit denjenigen werden sollte, die dem auch ethischen Anspruch der Initiation nicht gerecht wurden oder sich durch Glaubensabfall selbst aus der Gemeinschaft der Getauften ausschlossen, führt letztlich zum Bußinstitut in der Kirche, gewissermaßen einer „zweiten Buße“, die recht verstanden von diesem Ursprung her gar als eine „besonders intensive Form des Taufgedächtnisses“ bezeichnet werden kann.⁶

2. Die Entfaltung der „zweiten Buße“ in der Kirche

2.1. Zur biblischen Voraussetzung

Die Umkehr des Menschen bildet in der Verkündigung Jesu die entscheidende Voraussetzung für den Glauben. Umkehr und Glaube gehören zusammen. Umkehr ist nach der Botschaft Jesu die radikale Neugestaltung des Lebens, die den Menschen ganz durchdringt, ihn zu einem neuen Menschen macht. Dafür gilt sein Wort: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15).⁷ Reinhard Meßner schreibt dazu:

⁴ Meßner, Anfragen (s. Anm. 3) 236.

⁵ Vgl. Reinhard Meßner, Geschichtliche Bemerkungen zur Interdependenz von Initiation und Bußliturgie, in: Heiliger Dienst 48 (1994) 107–120.

⁶ Martin Stuflesser – Stephan Winter, Erneure uns nach dem Bild deines Sohnes. Die Feiern des Taufgedächtnisses, der Umkehr und der Versöhnung (Grundkurs Liturgie 4), Regensburg 2005, 90.

⁷ Vgl. Thomas Söding, Umkehr und Versöhnung. Jesu Botschaft und Praxis im Kontext der Heiligen Schrift, in: Heiliger Dienst 59 (2005) 8–22.

„Umkehr ist (jedenfalls zunächst) kein gottesdienstlicher, sondern ein Lebensvollzug, eine Lebensaufgabe auch des getauften Christen. Sie ist im Alltag des Lebens zu vollziehen, nicht gottesdienstlich zu feiern. Versöhnung als die eschatologische Heilung des heillosen Bruchs zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen ist einmal und ein für allemal durch die Auferstehung des gekreuzigten Christus geschehen (2 Kor 5,18), kann daher nicht von Menschen ins Werk gesetzt, sehr wohl aber in der Verkündigung des Evangeliums und in der Feier des Gottesdienstes je neu in der Geschichte geoffenbart werden. [...] Keiner der beiden Vollzüge – der Lebensvollzug der Umkehr und der gottesdienstliche Vollzug der Versöhnung – darf zum Surrogat des anderen werden; für beide Bereiche christlicher Existenz kann es nur von Vorteil sein, ethisches und rituell-gottesdienstliches Handeln nicht zu vermischen. Weder kann der ‚Gottesdienst im Alltag der Welt‘, die christliche Existenz in Umkehr und Glaube, der sich im Dienst am Nächsten zu bewähren hat, durch gottesdienstlich-sakramentale Vollzüge ersetzt werden, noch ist der Gottesdienst recht verstanden und vollzogen, wenn er bloß das alltägliche Leben als Christ zur Sprache bringt und diesem wieder als Antriebsmotor dienen soll.“⁸

Mit der Taufe ist die Sünde nicht aus der Welt, auch Getaufte bedürfen immer wieder der Umkehr. Wie die Gemeinde sich in besonders schweren Fällen zu verhalten hat, zeigt Paulus in 1 Kor 5,13: Der Apostel fordert die Gemeinde auf, den Sünder für einige Zeit aus der Lebensgemeinschaft der Gemeinde auszuschließen. Dabei geht es eben nicht um einen endgültigen Ausschluss des Sünders, sondern um die Ermöglichung von Reue und Umkehr durch den zeitweiligen Ausschluss. In 2 Kor 2,5–11 mahnt Paulus, Milde walten zu lassen und zu verzeihen und den Schuldigen wieder in die Gemeinde aufzunehmen.

Wie sich die Gemeinde gegenüber Sündern in ihrer Mitte verhalten soll, beschreibt die Gemeindevorschrift im 18. Kapitel des Matthäus-Evangeliums (Mt 18,15–17): Wer einen Bruder einen falschen Weg gehen sieht, soll diesen zuerst unter vier Augen zur Rede stellen und zur Umkehr bewegen. Bleibt dies ohne Erfolg, sollen Zeugen hinzugezogen werden. Nützt auch das nichts, soll die Gemeinde ihr Urteil abgeben. Hört der Sünder auch nicht auf die Gemeinde, soll diese die Gemeinschaft mit ihm abbrechen: „Amen, ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein“ (Mt 18,18). Die Vollmacht des Bindens und Lösen, die in Mt 16,18f. dem Petrus verheißen wird, wird hier der Gemeinde zuerkannt. Diese Gemeindevorschrift macht deutlich, dass die Entscheidung der Gemeinde auch vor Gott Geltung hat. Binden bedeutet dabei nicht, den Schuldigen bannen, denn dieser Ausschluss aus der Gemeinschaft zielt nicht auf Dauer, sondern auf das Lösen hin, auf die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft.

⁸ Meßner, Anfragen (s. Anm. 3) 241.

Im Neuen Testament erscheint nicht ein bestimmter äußerer Vollzug oder Ritus als entscheidend, sondern die Umkehr, das Umdenken des Menschen, der Gott wieder neu zur Mitte seines Lebens macht. Diese Umkehr muss dann im Verhalten gegenüber dem Mitmenschen sichtbar werden, denn der Christ kann sein Verhältnis zu Gott nicht von seinem Verhältnis zum Mitmenschen ablösen: „Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“ (1 Joh 4,20). Kennzeichnend für die Urgemeinde ist die starke Akzentuierung des Gemeinschaftscharakters von Schuld und Vergebung. Wie von jedem Versagen des Einzelnen immer die gesamte Gemeinde betroffen ist, so auch von der Reue und Umkehr des Sünders, der sich der Gemeinde zuwendet und mit ihr zu Gott bittet. So versteht sich die Kirche als Versöhnungsgemeinschaft, die den Umkehrwilligen wieder in ihre Lebensgemeinschaft aufnimmt und für ihn vor Gott eintritt. Aufgrund der Verheißung Christi hat sie die Gewissheit, dass ihre Fürbitte wirkmächtig ist und dem Sünder auch die volle Gemeinschaft mit Gott erwirkt.

2.2. Die erste Epoche: Bekenntnis – Bußleistung – Versöhnung

In der Geschichte des Bußsakraments können drei große Epochen unterschieden werden.⁹ In der ersten steht die Bußleistung im Vordergrund. Das gilt zunächst für die kanonische Bußordnung: Das Schuldbekenntnis wird persönlich und geheim vor dem Bischof abgelegt, der dann entsprechend der Schwere der Schuld entscheidet, ob überhaupt ein Bußverfahren einzuleiten ist. Wenn ja, wird dann die Zeitspanne festgesetzt, in der der Sünder im Büsserstand öffentlich eine Buße zu leisten hat, die der Schwere des Verschuldens entsprechen soll. Nach diesem durchaus auch mehrere Jahre dauernden Ausschluss aus der Eucharistiegemeinschaft, in der die Gemeinde die Büsser durch fürbitendes Gebet begleitet, erfolgt oftmals am Gründonnerstag die Rekonziliation, die feierliche Versöhnung und Wiedenzulassung zur Eucharistie, die ja die Feier der Versöhnung mit Gott durch Christus im Heiligen Geist in der Gemeinschaft der von Gott Geheiligten ist. Die ekklesiale Dimension dieser Feier der Versöhnung ist unübersehbar. Dabei steht die Bußleistung im Vordergrund, an der sich die Bereitschaft zur Umkehr erweist.

Diese kanonische Kirchenbuße war für schwerste Schuld wie Mord, Götzendienst, Ehebruch und Glaubensabfall gedacht und durfte nur einmal im Leben vollzogen werden, was eine erhebliche Verhärtung gegenüber dem Vergebungsgebot Jesu (vgl. Mt 18,21f.) bedeutete. Da Betroffene danach gleichsam

⁹ Diese Epocheneinteilung folgt Otto Nussbaum, *Die Liturgie der Buße und Versöhnung im Ordo Paenitentiae* von 1973, in: *Liturgisches Jahrbuch* 25 (1975) 137–174; 224–258.

zu Christen zweiter Klasse wurden, z. B. keine Ämter in der Gemeinde mehr ausüben durften, wurde die Taufe zunehmend an das Lebensende verlegt und diese Form der Buße bedeutungslos. Die auf dem hohen Niveau der Märtyrerkirche geübte Exkommunikationsbuße, die von einer Radikalität der Berufung her zu verstehen war, wird nun auf dem Niveau der Volkskirche unpraktikabel. Im Ergebnis führt das entweder zu religiöser Abständigkeit oder zu einer Teilnahme mit schlechtem Gewissen.

So verwundert nicht, dass im 6. Jahrhundert die keltisch-angelsächsische Bußpraxis durch Wandermönche auf das Festland übergreift und die im Verfall begriffene kanonische Buße zunehmend durch die sogenannte iroschottische Tarifbuße ersetzt. Sie kennt weder eine öffentliche Bußleistung noch eine öffentliche Rekonziliation und hat auch keine diskriminierenden Folgen. Der ganze Vorgang spielt sich privat und geheim zwischen Priester und Büsser ab. Allerdings bleibt es auch hier zunächst bei der Abfolge Bekenntnis – Bußleistung – Versöhnung. Denn entsprechend der Schwere der Schuld wird eine den Bußbüchern entnommene Bußleistung – daher Tarifbuße – festgesetzt, nach deren durch den Priester festgestellten Erfüllung die Rekonziliation durch die Losprechung erfolgt. Das allerdings bleibt weiter eine durch die Bußleistung zeitlich vom Bekenntnis abgesetzte eigene Handlung. Die Gemeinde ist daran nun nicht mehr beteiligt.

Damit ist aber die vom Neuen Testament und von der kanonischen Buße so wichtig erachtete ekklesiale Dimension kaum noch erkennbar. Der gesamte Bußvollzug wird weitgehend individualisiert und privatisiert, so dass von hier aus der Schritt zur Privatbeichte nicht mehr groß ist.

2.3. Die zweite Epoche: Bekenntnis – Versöhnung – Bußleistung

Die zweite große Epoche setzt etwa um das Jahr 1000 damit ein, dass alle wesentlichen Elemente des Bußsakramentes im Verlauf einer einzigen liturgischen Handlung ihren Platz finden. Während kanonische Buße und iroschottische Tarifbuße miteinander gemeinsam hatten, dass zwischen Bekenntnis und Rekonziliation eine Zeit lag, in der die Bußleistung zu vollbringen war, ist die Privatbeichte nun dadurch gekennzeichnet, dass das Sündenbekenntnis und die damit verbundene Reue bereits als Vollzug der Buße gewertet werden und die Erfüllung der Bußauflage ein sekundäres Element darstellt. Das Bekenntnis der Sünden wird nicht mehr nur als Voraussetzung für das Sakrament angesehen, sondern es wird in Verbindung mit der priesterlichen Losprechung zum wichtigsten Element des Bußvollzuges, so dass nunmehr Bekenntnis und Losprechung in einem Akt zusammenfallen. Entsprechend werden das Bekenntnis und der ganze Vorgang des Bußverfahrens nun als Beichte bezeichnet. Die bisherige Abfolge wird verändert: Bekenntnis und Versöhnung durch die Losprechung sind ein Akt, auf den dann die vom Priester verordnete Bußleistung

erfolgen soll, was allerdings kaum noch zu überprüfen ist. Damit ist des Weiteren ein völliger Verlust der Gemeinschafts- und Kirchenbezogenheit von Sünde und Umkehr eines Christen verbunden. So reduziert sich

„der Aspekt der ekklesialen Dimension, die Versöhnung mit der Gemeinde der Getauften, auf die Person des im Namen der Kirche handelnden Priesters, so wie sich der theologische Akzent verlagert, weg von der Versöhnung mit der Kirche hin zur Versöhnung mit Gott. Die Verlagerung des theologischen Akzents ist auch in der Wende nachweisbar von deprekativen Gebetsformularen (der Amtsträger und der Sünder stehen gemeinsam vor Gott und erleben dessen Erbarmen; so heute noch in den Kirchen des Ostens) zu indikativischen Formen: ‚Ego te absolvo ...‘ (der Amtsträger spricht dem Büsser die Vergebung Gottes im Auftrag der Kirche zu).“¹⁰

Von größter Bedeutung für die Gegenwart ist es, dass neben die Beichte schwerer Sünden die Andachtsbeichte für weniger schwere, sogenannte „lässliche Sünden“ tritt, die nicht von Gott und der Kirche trennen. Damit ergibt sich seit dem Hochmittelalter ein bis heute bestehendes Dilemma:

„Zwei gänzlich verschiedenen Situationen von vergebungsbedürftigen Menschen – dem Christen, der Verzeihung für seine tägliche Schuld sucht, und demjenigen, der aus der rechtfertigenden Gnade herausgefallen ist und einen Neuzugang zur Gemeinde der Heiligen benötigt – wird mit dem einen Bußsakrament begegnet.“¹¹

3. Die Feier der Versöhnung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

3.1. Die dritte Epoche: Die Versöhnung als Ziel

Die kanonische Kirchenbuße wird als *Paenitentia*, als Buße bezeichnet, weil die Bußleistung die Voraussetzung für die Versöhnung ist, die sogenannte Privatbeichte als *Confessio*, als Beichte, weil das Bekenntnis allein Voraussetzung der Lossprechung, die Buße aber eher sekundär ist.

Eine dritte Epoche der kirchlichen Bußpraxis eröffnet dann der nachkonziliare „Ordo Paenitentiae“ von 1974.¹² Obwohl dies das deutschsprachige liturgische Buch mit „Die Feier der Buße“ übersetzt,¹³ wird die Versöhnung als Ziel des Sakramentes in den einzelnen Feiern ausdrücklich benannt: Die Feier der Ver-

¹⁰ Martin Stuflesser, Das vergessene Sakrament. Liturgietheologische Anmerkungen zur Feier von Buße und Versöhnung im Gottesdienst der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: Liturgisches Jahrbuch 57 (2007) 3–38, hier 7f.

¹¹ Meßner, Feiern der Umkehr und Versöhnung (s. Anm. 2) 233.

¹² Ordo Paenitentiae. Rituale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenii Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI. promulgatum. Editio typica, Roma 1974.

¹³ Liturgische Institute Salzburg – Trier – Zürich (Hg.), Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum. Studienausgabe (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), Einsiedeln u. a. 1974.

söhnung für Einzelne; Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der Einzelnen; Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution. Wenn auch zumindest bei der Feier für Einzelne die Abfolge der Privatbeichte weiterhin in Bekenntnis und Reue, Lossprechung sowie Bußauflage besteht, steht die Versöhnung als Leitgedanke deutlich im Zentrum.¹⁴

Mit Nachdruck stellt die „Pastorale Einführung“ (PE) in das liturgische Buch die soziale und die ekklesiale Bedeutung von Sünde und Buße heraus. Konsequenterweise wird deutlich gemacht, dass nicht nur die Bußgottesdienste, für die sechs Modelle vorgelegt werden, sondern auch die Einzelbeichte Feiern der Kirche sind. Dabei wird theologisch argumentiert:

„Auf Grund der verborgenen und gnädigen Ordnung des Heiles [sind] alle Menschen durch übernatürliche Bande miteinander verknüpft, so dass die Sünde des Einzelnen auch den Übrigen schadet, ebenso wie ihnen die Heiligkeit des Einzelnen zu Gute kommt; deshalb führt die Buße immer auch zur Versöhnung mit den Brüdern, denen die Sünde schadet. Überdies tun die Menschen oft gemeinsam Unrecht. Sie helfen einander aber auch, wenn sie Buße tun. So schaffen sie, durch die Gnade Christi von der Sünde befreit, gemeinsam mit allen Menschen guten Willens in dieser Welt Gerechtigkeit und Frieden“ (PE 5).

Das Mitwirken der ganzen Gemeinde am Werk der Versöhnung kommt durch die Verkündigung des Wortes Gottes zum Ausdruck, durch gegenseitiges Bekennen und Verzeihen und durch das Eintreten füreinander bei Gott.

Die Akzentverschiebung in Richtung auf die altkirchliche Feier der Versöhnung wird auch in der Beschreibung der Abfolge der wesentlichen Akte erkennbar, denn die lautet in der „Pastoralen Einführung“ nun wieder Reue und Bekenntnis, Genugtuung (Bußleistung) und Lossprechung. Verlangt wird eine

„Genugtuung für die Sünden, die Besserung des Lebens und die Wiedergutmachung des Schadens. Das Bußwerk und das Maß der Genugtuung müssen jedem Einzelnen so entsprechen, dass er die Ordnung dort wieder herstellt, wo er sie gestört hat, und für seine Krankheit die angemessene Medizin erhält. Die auferlegte Buße soll deshalb wirklich ein Heilmittel für die Sünde sein und zur Erneuerung des Lebens beitragen“ (PE 6).

Trotz dieser Neuansätze gelingt der Neuordnung aber dennoch keine wirkliche Rückkehr zur ekklesialen Dimension der kanonischen Kirchenbuße. Ein wesentlicher Grund dafür ist auch darin zu sehen, dass zwischen der Andachtsbeichte, die sinngemäß als „tägliche Buße“ bezeichnet werden kann, und der

¹⁴ Vgl. zur Rezeption und weiteren Entwicklung im deutschen Sprachbereich seit 1974 das Mitglied der letzten Arbeitsgruppe zur Erstellung eines diese Studienausgabe ablösenden liturgischen Buches (wozu es bis heute nicht gekommen ist): Konrad Baumgartner, „Die Feier der Buße“ – liturgie-pastorale Entwicklungen und Optionen seit der Studienausgabe von 1974, in: Ewald Volgger – Albert Urban (Hg.), Liturgie und Versöhnung. Wege des Heils, Trier 2011, 33–56.

„zweiten Buße“ derer, die sich durch die Schwere ihrer Schuld aus der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen haben, kein wirklicher Unterschied gemacht wird.¹⁵ Dabei ist doch nur für Letztere das Sakrament wirklich erforderlich, während die („lässlichen“) Sünden der Andachtsbeichte auch in anderen liturgischen und außerliturgischen Formen Vergebung erfahren.

3.2. Elemente der liturgischen Feiern

Für die gemeinschaftlichen Feiern ist ein reich entfalteter Wortgottesdienst vorgesehen, der die Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes von der Barmherzigkeit und Versöhnung zum Inhalt hat. Leider ist bei der Einzelbeichte die Schriftlesung freigestellt. Darauf folgen dann Sündenbekenntnis und Genugtuung, für die dem Beichtenden ein „Bußwerk“ vorgeschlagen wird, das er „zur Genugtuung für seine Sünden und zur Besserung seines Lebens auf sich nimmt“.¹⁶

Eine Ausstreckung der Hände, wohl besser als Handauflegung, ist verlangt für das Gebet des Priesters zur Lossprechung, was bei einem herkömmlichen Beichtstuhl mit Gitter allerdings nicht möglich ist. Bei diesem Gebet des priesterlichen Vorstehers geht es um die zentrale anamnetisch-epikletische Dimension der Liturgie, um das für alle sakramentlichen Feiern wesentliche dankend-bittende Gebet, in dem das Heilshandeln Gottes erinnert wird. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die Gemeinde durch ihren Vorsteher Gott darum bitten kann, auch in dieser Feier sein Heil zu wirken, in der Feier der Buße also den Sünder wieder mit sich zu versöhnen.

Dieses Gebet gab es in der vorkonziliaren Ordnung des Bußsakramentes nicht mehr. Demgegenüber kannte die Kirche des ersten Jahrtausends für die Buße noch nicht eine Lossprechungsformel, also nicht das „*Ego te absolvo*“, sondern ein deprekatives, also fürbittendes Gebet. Versuche, dieses Gebet auch ohne Lossprechungsformel wiederherzustellen, scheiterten während der Reform.¹⁷ Während in allen anderen sakramentlichen Feiern ein solches Gebet, im Anschluss an die Eucharistiefeier zunehmend Hochgebet genannt, wieder eingeführt oder erneuert wurde, ist dies bei der Neuordnung der Buße

¹⁵ Zur grundlegenden Unterscheidung von „täglicher“ und „zweiter“ Buße vgl. Reinhard Meßner, Überlegungen zur Grundlegung einer künftigen Bußpraxis, in: Liturgisches Jahrbuch 46 (1996) 207–231, hier 219ff.

¹⁶ Liturgische Institute Salzburg – Trier – Zürich (Hg.), *Feier der Buße* (s. Anm. 13) Nr. 44.

¹⁷ Zu den Vorschlägen der römischen Arbeitsgruppe zur Erneuerung des Bußsakramentes vgl. Franz Nikolasch, *Die Erneuerung der Feier des Buß-Sakramentes (1967–1969)*, in: Pierre Journel – Reiner Kaczynski – Gottardo Pasqualetti (Hg.), *Liturgia opera divina e umana (Ephemerides Liturgicae. Subsidia 26)*, Frascati 1982, 401–418. Vgl. eine kurze Zusammenfassung einschließlich der Vorschläge für Absolutionsworte bei Stuflesser, *Das vergessene Sakrament* (s. Anm. 10) 9–14.

nur unzulänglich gelungen.¹⁸ Die vorkonziliare indikativische Formel „So spreche ich dich los ...“ wird in „Die Feier der Buße“ beibehalten, doch zugleich wird sie im Anschluss an Schriftlesung, Bekenntnis und Genugtuung sowie Gebet des Gläubigen in das nur ansatzweise anamnetisch-epikletische Gebet eingebunden, das unter Handauflegung vom Priester gesprochen wird:

„Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden. Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden. So spreche ich dich los von deinen Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“¹⁹

Immerhin findet sich hier die Aussage über das versöhnende Heilshandeln Gottes durch Christus im Heiligen Geist an der Welt (Anamnese) und die Bitte um dieses Geschehen Gottes auch für diesen Büßer hier und jetzt (Epiklese).

3.3. Feier der Versöhnung für Einzelne

Für die traditionelle Einzelbeichte stellt sich eine Fülle von Problemen.²⁰

- Diese Form der Beichte beschränkt das sakramentale Ereignis der Umkehr, der Buße und der Versöhnung auf einen zeitlich eng gefassten Vorgang, bei dem ein Weg der Umkehr und Buße zwischen Bekenntnis und Versöhnung fehlt.
- Die Forderung des vollkommenen Bekenntnisses nach Art und Zahl der Sünden²¹ entspricht einem kasuistischen Denken. Bei wirklich schwerer Schuld ist ein ausführliches Gespräch über Lebensumstände, Veränderungsmöglichkeiten und Hilfestellungen erforderlich, das im Beichtstuhl nicht möglich ist, eher schon in einem Beichtzimmer.
- Es gibt keine erfahrbare Einbindung in die Gemeinschaft, so dass sich keine erfahrbare Wirkung der Versöhnung auf die kirchliche Gemeinschaft ergibt.
- Es gibt keine Rechenschaft über die tatsächlich geleistete Buße oder Umkehr nach der Lossprechung von den Sünden. Der Weg der Umkehr wird weder begleitet noch überprüft.

¹⁸ Vgl. Klemens Richter, Die Liturgie der Sakramente nach dem Vaticanum II: ein mehrfacher Paradigmenwechsel, in: *Theologie der Gegenwart* 49 (2006) 128–139.

¹⁹ Liturgische Institute Salzburg – Trier – Zürich (Hg.), *Die Feier der Buße* (s. Anm. 13) Nr. 46.

²⁰ Vgl. Ewald Volgger, Wasser der Taufe und Tränen der Buße. Kirchliche Wege und liturgische Formen der Umkehr und Versöhnung, in: *Gottesdienst* 38 (2004) 185–188, und unter dem fast gleichen Titel (*Das Wasser der Taufe ...*) etwas ausführlicher in: *Heiliger Dienst* 59 (2005) 42–56.

²¹ CIC 1983, can. 988 u. 990.

- Als Andachtsbeichte entzieht das Sakrament anderen liturgischen und außerliturgischen Formen der Sündenvergebung Bedeutung und Kraft.

So werden die Formen der täglichen Buße abgewertet oder kommen gar nicht erst in den Blick. Wer nicht der „zweiten Buße“ bedarf, ist ja zu den Formen der täglichen Buße gerufen. Und das Zeugnis der Kirche lebt von den vielfältigen Formen der Umkehr und Versöhnung: die zwischenmenschliche Versöhnung; die geschwisterliche Zurechtweisung; das Eingestehen und Aussprechen von Schuld den Betroffenen gegenüber; das Gebet füreinander; die persönliche Gewissensforschung; das Hören und Lesen der Heiligen Schrift; die Zeichen eines veränderten Lebensstils im Alltag: Verzicht, Nächstenliebe, tätige Solidarität mit Menschen in Not- und Unrechtssituationen; das Ertragen von Krankheit und Behinderung sowie Benachteiligungen.

„Das alles sind Haltungen und Ausdruck der Gesinnung und Buße. Die Väter der Kirche haben die Trias Fasten, Gebet und Almosen (vgl. Orationen in der Österlichen Bußzeit) als Ausdruck der Buße gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen geprägt.²² Alle diese Formen der täglichen Buße und der damit verbundenen Vergebung der Sünden von Seiten Gottes müssen in der Verkündigung und in der katechetischen Vermittlung deutlich(er) gemacht und im Glaubensleben der Menschen auch entsprechend gewertet werden.“²³

3.4. Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der Einzelnen

Bei dieser Feier geht es um den Versuch, das Sakrament der Einzelversöhnung in eine liturgische Feier der Gemeinde einzubinden. Wenn dies auch dem Ziel, die ekklesiale Dimension zu verdeutlichen, recht nahe kommt, gibt es aber ebenfalls Probleme:

- Der zeitliche Druck einer Gemeinschaftsfeier mit Einzelbekenntnis und Lossprechung der Einzelnen bietet kaum Raum für einen angemessenen Umgang mit schwerer Schuld.
- Auch ohne Einzelbekenntnis wird der Eindruck einer sakramentalen Sündenvergebung erweckt: Nach Gewissensforschung und Reue sprechen alle ein Allgemeines Schuldbekenntnis. Nach einem Wechselgebet bittet die Gemeinde um die ursprüngliche Kraft der Taufberufung und um die volle Altargemeinschaft als Geschenk Gottes. Es folgt das Vaterunser (darauf

²² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Umkehr und Versöhnung (s. Anm. 1) 42f.

²³ Ewald Volgger, Wege der Umkehr. Der liturgische und pastorale Auftrag der Kirche zu Umkehr und Versöhnung, in: Gottesdienst 40 (2006) 1–3, hier 3.

Einzelbekenntnis und Einzellossprechung), danach ein abschließendes Dankgebet.

- „Vor diesem Hintergrund erscheinen das eingefügte Bekenntnis und die Lossprechung der Einzelnen eher als eine legalistische Erfüllung der rechtlich vorgeschriebenen Einzelbeichte. Tatsächlich werden erfahrungsgemäß in den Gemeinschaftsfeiern mit persönlichem Bekenntnis und Lossprechung eher lässliche Sünden bekannt als schwere und exkommunizierende Vergehen.“²⁴

Allerdings wird die ekklesiale Dimension der Feier der Versöhnung bei dieser Form deutlich empfunden. So berichtet ein Pfarrer, in dessen Gemeinde dies seit zwei Jahrzehnten praktiziert wird, wobei jeweils mehrere Priester für die Einzelbeichte im Altarraum zur Verfügung stehen:

„[Als ich] zum ersten Mal einen solchen Gottesdienst mitfeierte, machten die Zeichen der Feier, insbesondere die Öffentlichkeit des Beichtvorgangs auf mich einen so nachhaltigen Eindruck, dass mein religiöses Leben eine Wende nahm. Besonders wirkt es auf die Gläubigen, wenn sie sehen, dass auch die Priester beichten. [...] Findet die Feier der Versöhnung in einer kleineren Gemeinschaft statt, schließt sich eine Agape an, in der die Liebe des barmherzigen Vaters sichtbar wird, der den verlorenen Sohn nicht nur in seine Arme schließt, sondern ihm auch ein Festmahl bereitet.“²⁵

In einer anderen Gemeinde kommt diese Feier durch zwei Stationen mit einer dazwischenliegenden mehrwöchigen Zeit für den Umkehrweg der altkirchlichen Form schon recht nahe. Am Aschermittwoch wird dieser Weg mit einem Bußgottesdienst eröffnet, in der Woche vor dem Palmsonntag mit einem Versöhnungsgottesdienst beschlossen, in dem jedem Einzelnen ein Wort der Vergebung zugesagt und jeder mit Wasser zum Zeichen der Tauferinnerung gesegnet wird.

„Durch diese gemeinsam gefeierte Versöhnung kommt zum Ausdruck, dass die Versöhnung letztlich keine Privatsache ist, sondern Sache der ganzen Pfarrgemeinde. Denn es geht um die Versöhnung mit und in der Kirche, die sich in der Pfarrgemeinde konkretisiert. Umkehr und Buße sind Sache der Einzelnen, die Feier der Versöhnung jedoch ist Sache der Kirche.“²⁶

²⁴ Volgger, Wasser der Taufe (s. Anm. 20) 186.

²⁵ Winfried Seidel, Eine (neue) Form des Bußsakramentes. Die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen, in: Gottesdienst 35 (2001) 101.

²⁶ Hubert Lenz, Ein neuer pfarrlicher Weg der Umkehr, Buße und Versöhnung, in: Volgger – Urban (Hg.), Liturgie und Versöhnung (s. Anm. 14) 170–183. Vgl. auch das Modell eines Versöhnungsgottesdienstes am Ende eines solchen Versöhnungsweges bei Bernd Mönkebüscher, „Auch ich verurteile dich nicht“, in: Gottesdienst 41 (2007) 20f. Vgl. unten unter 3.6. den in den USA weit verbreiteten „Re-Membering Church“-Prozess.

Die Zeit zwischen beiden Gottesdiensten soll für Umkehr und Buße genutzt werden. Dabei besteht auch die Möglichkeit zum Beichtgespräch wie auch zur (Einzel-)Beichte. Da in den beiden Gottesdiensten selbst aber keine Lossprechung erfolgt, gehört dieser Umkehrweg im eigentlichen Sinne nicht zur Gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der Einzelnen, sondern in den Bereich der Bußgottesdienste. Würde aber nach einem Beichtgespräch in dem abschließenden Versöhnungsgottesdienst den Betreffenden die Lossprechung einzeln zugesagt, wäre hier die Vollform des Bußsakramentes erreicht.

Die Form der Gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution muss hier nicht eigens behandelt werden, da diese Feiargestalt nur unter den Bedingungen der Todesgefahr und einer sehr schweren Notlage hierzulande erlaubt wäre.²⁷

3.5. Bußgottesdienst als sakramentliche Feier mit wirksamer Vergebung der Sünden

Liturgiewissenschaftler stellen schon seit Längerem die Gegenüberstellung von „sakramentaler“ und „nichtsakramentaler“ Vergebung in Frage, denn an die Stelle dieser problematischen Unterscheidung muss

„die Frage nach der jeweiligen Situation des der Vergebung bedürftigen Sünders treten, nach seiner Stellung vor Gott und gegenüber seinen Brüdern und Schwestern in der Gemeinschaft der Heiligen, und dann müssten von dieser Voraussetzung her die entsprechenden, je nach Situation differierenden Heilmittel gesucht werden. Die eventuelle Qualifizierung (etwa der Rekonziliation als Abschluss der zweiten Buße) als Sakrament ist dann eine Angelegenheit von relativ untergeordnetem Gewicht.“²⁸

Im Hintergrund solcher Überlegungen steht die Frage nach dem traditionellen, seit der Schultheologie des 12. Jahrhunderts bis zum II. Vatikanum geltenden Sakramentenbegriff.²⁹

„In einem neuen Paradigma der Sakramententheologie sollte der Sakraments- oder Mysterienbegriff zurückgeführt werden auf die Eigenart gottesdienstlicher Handlungen, das eine (Ur-)Mysterium Christus (das Ostermysterium) in der Zeit immer wieder aufscheinen zu lassen, den Glaubenden jeder Zeit den Zugang zum Ostermysterium zu gewähren.³⁰ Diese Brechung des Ostermysteriums in den verschiedenen Lebensvollzügen der Kirche, in ihren Gottesdiensten, geschieht gewiss in Abstufungen bezüglich

²⁷ Vgl. u. a. Jakob Baumgartner, Zur Frage der Generalabsolution, in: Theologisch-Philosophische Quartalsschrift 138 (1990) 108–119.

²⁸ Meßner, Feiern der Umkehr und Versöhnung (s. Anm. 2) 232f.

²⁹ Vgl. Richter, Die Liturgie der Sakramente (s. Anm. 18).

³⁰ Eine derartige Neufassung des Sakramentenbegriffs kann sich berufen auf Joseph Ratzinger, Zum Begriff des Sakramentes (Eichstätter Hochschulschriften 15), München 1979.

geistlicher Intensität, spiritueller Dichte, kirchlicher Repräsentation; das Mysterium bricht sich in verschiedene Situationen des Menschen hinein wie die regelmäßige Versammlung am Sonntag, in Grenzsituationen wie Krankheit, Schuld, Tod etc. Aber letztlich sind all die vielen Mysterien bei aller Abstufung Spiegelungen des einen eschatologischen Mysteriums: der Versöhnung an Karfreitag und Ostern.³¹

Auf die liturgischen Feiern der Versöhnung hin gewendet: Wenn in einem Bußgottesdienst die notwendigen Elemente dafür gegeben sind, dann wird er dadurch zum

„sakramental-liturgischen Handeln der Kirche. In dieser Feier werden wirksam Sünden vergeben. Das ist ein sakramentales Ereignis des Versöhnungshandelns Gottes durch Christus Jesus im Heiligen Geist. In den Zeichen- und Symbolvollzügen der Liturgie wird Christi Tun vergegenwärtigt, handelt er selbst.“³²

Die Elemente, die als notwendig angesehen werden können, sind, so Volgger:

„die liturgische Versammlung (Gemeinde, die betet und singt), das Hören auf das Wort Gottes (Christus, der zur Gemeinde spricht), die Gewissensforschung, das gemeinsame und gegenseitige Bekennen der Schuld (Schuldbekennnis), die Handauflegung, die deprekative Absolutionsformel, der Friedensgruß als Ausdruck des von Gott geschenkten Schalom, Vorsatz und Fürbitte.“³³

Was dann die Vergebung von „schweren“ Sünden betrifft, die im Unterschied zu den „lässlichen“ Sünden „nach Art und Zahl“ zu bekennen sind,³⁴ kann die Kirche die Bedingung des Einzelbekenntnisses setzen. Doch sollte sie deutlich sagen, dass alle Schuld, die nicht als „schwere Sünde“ einzuordnen ist, zur vollen Versöhnung mit Gott und der Kirche auch in Bußgottesdiensten führt, wie sie eben beschrieben wurden.³⁵ Diese Auffassung findet sich übrigens zunehmend auch bei Dogmatikern.³⁶

³¹ Meßner, Überlegungen (s. Anm. 15) 230f.

³² Volgger, Wasser der Taufe (s. Anm. 20) 56.

³³ Volgger, Wasser der Taufe (s. Anm. 20) 56.

³⁴ CIC 1983, can. 988.

³⁵ Vgl. dazu auch Konrad Baumgartner, Aus der Versöhnung leben. Theologische Reflexionen – Impulse für die Praxis. München 1990, 67–70; Kurt Koch, Menschliche Schuld-erfahrung und Sakrament der Buße. Vielfältige Angebote auf eine differenziert gewordene Nachfrage, in: Bernhard Grom – Walter Kirchschräger – Kurt Koch (Hg.), Das ungeliebte Sakrament. Grundriss einer neuen Bußpraxis, Freiburg/Schw. 1995, 129–131.

³⁶ Vgl. Franz-Josef Nocke, Buße, in: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf ²1995, 323–334; Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie. Durchgängig überarbeitet und ergänzt zusammen mit Dorothea Sattler, Mainz ⁷1998, 210–212.

3.6. Feier der Versöhnung als Rückkehr zur Taufe

Letztlich zielen alle Feiern der Versöhnung auf eine Rückkehr zur Taufe. Die deutschen Bischöfe verweisen dafür auf die Feier der 40 Tage vor Ostern, die Österliche Bußzeit, in der sich „alle Christen immer wieder auf ihre Taufe rückbesinnen müssen. Christliche Bußzeit ist Zeit neuer Offenheit für die Taufberufung“, die in der „Tauffeier mit der Erneuerung des Taufversprechens und der Besprengung mit dem Taufwasser in der Feier der Osternacht“ ihren Höhepunkt erreicht.³⁷ Die Bischöfe empfehlen für diese Zeit Bußfeiern, in denen sich die Versammelten zu ihrem Sündersein bekennen und „um neues Leben aus der Vergebung Gottes (bitten). Der glaubende Mitvollzug dieser Feiern schenkt wirksame Vergebung der alltäglichen Sünden.“³⁸

„[Inzwischen] sind in der Praxis vielerorts diese Feiern zur ‚ordentlichen‘ Form der Umkehrliturgie geworden. In vielen Pfarrgemeinden werden sie mehr oder weniger regelmäßig gefeiert und von den Mitfeiernden als Ausdruck der Versöhnung und auch als Ersatz für das Bußsakrament gerne angenommen.“³⁹

Ein besonders gelungenes Beispiel für eine Umkehrliturgie hat sich in den USA etabliert. Sie orientiert sich an der Taufe und führt so zu einer Form der Tauf-erinnerung. Dieser „*Re-Membering Church*“-Prozess setzt vom theologischen Leitgedanken her beim Erwachsenenkatechumenat und bei der kanonischen Kirchenbuße an und wendet sich besonders an fernstehende, aber schon voll initiierte Erwachsene, die diesen öffentlichen Weg einer Wiederannäherung gehen wollen.⁴⁰ Das Wortspiel im englischen Titel macht auf die zweifache Bedeutung aufmerksam: „*Re-Membering*“ bedeutet, sich der Kirche zu erinnern und erneut Mitglied der Kirche zu werden. Dieser Prozess umfasst mehrere Stufen. Am Aschermittwoch bekunden die Kandidaten öffentlich ihre Umkehrbereitschaft und ihren Wunsch, nach der Österlichen Bußzeit am Gründonnerstag in der Feier der Abendmahlsliturgie wieder in die sakramentale Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden.

³⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Umkehr und Versöhnung* (s. Anm. 1) 44.

³⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Umkehr und Versöhnung* (s. Anm. 1) 44.

³⁹ Volgger, *Wasser der Taufe* (s. Anm. 20) 187.

⁴⁰ Vgl. Franz-Peter Tebartz-van Elst, *Auf dem Weg zu einer christlichen Umkehrliturgie. Ein pastoralliturgischer Vergleich als Perspektive*, in: Benedikt Kranemann – Klemens Richter – Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hg.), *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missi-onarische Dimension der Liturgie*, Stuttgart 2000, Teil 2, 68–79.

Ein ganz ähnliches Modell stellt die Zeitschrift „Gottesdienst“ vor. Diejenigen, die in der Österlichen Bußzeit am Umkehrweg teilnehmen wollen, treten am Aschermittwoch

„in den Büsserstand ein und machen sich als umkehrwillige Menschen vor der liturgischen Versammlung sichtbar, ohne jedoch ihre persönliche Situation offen legen zu müssen. [...] Sie gehen begleitet von dazu befähigten Personen durch die Vierzig Tage mit der Gemeinde den Weg der Taufvorbereitung von Katechumenen und der Vorbereitung auf die Tauferneuerung in der Osternacht. Es wäre angemessen, wenn ‚Büsser‘ nach dem Wortgottesdienst die liturgische Versammlung verließen, um so deutlich zu machen, dass es mit dem Bußweg gilt, die volle Eucharistiegemeinschaft wieder zu erlangen. Die neu geschenkte eucharistische Gemeinschaft in der Osternacht wäre dann das deutlichste Zeichen der Versöhnung mit der Kirche. Dazu ist in den Tagen vor dem Osterfest eine Bußfeier anzusetzen, während der die Büssenden, wiederum durch Handauflegung, das Geschenk der Wiedereingliederung zugesprochen bekommen, während die Gemeinde betet und singt.“⁴¹

Auch hier ist es das Ziel, die Taufberufung so zu erneuern, dass die Eucharistie der volle Ausdruck dieser Berufung ist. Die Erneuerung des Taufbekenntnisses erfolgt dann in der Osternacht gemeinsam mit der ganzen Gemeinde.

Dass die so zentrale Frage der Umkehr und Versöhnung in der Verhältnisbestimmung von Taufe und Buße nicht auf die sakramentale Feier der Buße selbst beschränkt ist, wurde schon angemerkt.⁴² Die kirchliche Liturgie kennt vielfältige Feierformen der Versöhnung und der Umkehr, die alle in der Taufe begründet sind.⁴³

„Gerade weil die Taufe das Sakrament der Umkehr und der Vergebung schlechthin ist, aber in unseren Breiten die Kindertaufe noch den pastoralen Regelfall darstellt, bedarf es einer lebenslangen Aneignung der in der Taufe gewährten Vergebung und Versöhnung – mit Gott und untereinander.“⁴⁴

Einen zentralen Ausdruck findet diese in der Taufe grundgelegte Versöhnung in der Feier der Eucharistie, in der die einmalige Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus immer neu vergegenwärtigt wird, also im gemeinsamen, versöhnten Mahlhalten und in der Bereitschaft, sich durch die Teilnahme an der Kommunion wandeln zu lassen:

⁴¹ Volgger, Wasser der Taufe (s. Anm. 20) 188. Ein ähnliches Modell schon bei August Jilek, Zur Liturgie von Buße und Versöhnung. Beobachtungen zur Geschichte – Perspektiven für die Gegenwart; in: Liturgisches Jahrbuch 37 (1987) 133–155, hier 151f. Vgl. oben Anm. 25 u. 26.

⁴² Vgl. oben zu 3.4. u. 3.5.

⁴³ Vgl. Martin Stuflesser, Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext, Freiburg/Br. u. a. 2004.

⁴⁴ Stuflesser, Das vergessene Sakrament (s. Anm. 10) 33.

„Was sich in dieser Gedächtnisfeier der Versöhnung als ganzer vollzieht, kommt in ihren einzelnen Elementen ausdrücklich zur Sprache: z. B. im Allgemeinen Schuldbekenntnis bzw. im sonntäglichen Taufgedächtnis, in vielen Tages-, Gaben- und Schlussgebeten, in der Verkündigung des Evangeliums, in den Worten des Einsetzungsberichtes ‚Das ist ... mein Blut, das für Euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden‘, im Vater unser, im Friedensgebet und im Friedensgruß, im Gebet ‚Herr, ich bin nicht würdig‘ ... und in der persönlichen Bitte um Vergebung und Versöhnung beim Empfang der hl. Kommunion.“⁴⁵

Die Bischöfe erwähnen zudem die Feier der Krankensakramente sowie als weitere Formen gottesdienstlicher Sündenvergebung die gemeinsame Lesung und Meditation der Heiligen Schrift, das fürbittende Gebet in der Gemeinde, die Stundenliturgie, besonders die Komplet am Ende des Tages mit der dort vorgesehenen Gewissenserforschung.

4. Versöhnung – Lebensvollzug christlicher Existenz in vielfältigen Formen

„Umkehr und Glaube als Antwort auf die Frohe Botschaft von der Versöhnung der Menschen mit Gott in Jesus Christus – weitergegeben durch das Versöhnungshandeln der Kirche: dies ist christliche Existenz als Gabe und Aufgabe. Aus der Versöhnung und für die Versöhnung zu leben, darin besteht das Lebensprogramm von Christen in der Nachfolge Jesu.“⁴⁶

Die unterschiedlichen Feiern der Versöhnung sind gerade in ihrem Bezug zur Taufe auch ökumenisch von höchster Bedeutung. Katholischerseits bestimmt das Konzil von Trient das Bußsakrament als „zweite Rettungsplanke nach dem Schiffbruch der verlorenen Gnade“⁴⁷ und als „mühevoller Taufe“⁴⁸, für Martin Luther ist die lebenslang geübte Umkehr ein „tägliches unter die Taufe kriechen“⁴⁹, eine „Tötung des alten Adam“ und „Auferstehung des neuen Menschen“⁵⁰.

⁴⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Umkehr und Versöhnung (s. Anm. 1) 44f.

⁴⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Umkehr und Versöhnung (s. Anm. 1) 60.

⁴⁷ DH 1540. So im Dekret über die Rechtfertigung unter Verweis auf Tertullian, De Paenitentia 4,2.

⁴⁸ DH 1672. So in der Lehre über das Bußsakrament unter Verweis auf Gregor von Nazianz, Oratio 39,17.

⁴⁹ WA 30, 216. 218. 221.

⁵⁰ Martin Luther, Großer Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen ¹¹1992, 699f.

Dabei gilt es, auch den diakonalen Aspekt der Feiern der Versöhnung zu beachten, denn – so Luther – „Gott wird am ehesten durch ein neues Leben genug getan“⁵¹. Die ethische Dimension ist unverzichtbar, denn zum eucharistischen Mahl sind jene Getauften geladen, die bereit sind zu einem Leben der Umkehr und Erneuerung im Geist Jesu Christi. Es handelt sich um eine Umkehr, die in der Taufe grundgelegt ist, in den Feiern der Versöhnung jeweils neu auf Gott hin ausgerichtet wird und in Eucharistie wie Leben ihre liturgische wie ethische Entsprechung findet.⁵²

„Damit aus diesem, für das Leben des getauften Christen grundlegenden sakramentalen Vollzug der Feier der Versöhnung mit Gott und seiner Kirche nicht ein vergessenes Sakrament wird, bedarf es freilich keiner halbherzigen Rettungsversuche von Formen, die – so der Mainzer Bischof Karl Kardinal Lehmann – schon lange vor dem Konzil ‚morsch‘ waren,⁵³ sondern mutiger liturgischer Aufbrüche in den Gemeinden. Denn die Gemeinschaft der Getauften weiß sich in die Nachfolge des Herrn gerufen, die freilich nicht mehr und nicht weniger bedeutet als eine stetige Bereitschaft zur ‚conversio ad Dominum‘.“⁵⁴

Univ.-Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter
Kath.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
Bosostr. 14
D-48308 Senden
Fon: +49 (0)2536 8966
eMail: klemens.richter(at)uni-muenster(dot)de

⁵¹ WA 1, 538, 4f.

⁵² Vgl. Benedikt Kranemann – Thomas Sternberg – Walter Zahner (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie. FS Klemens Richter (Quaestiones disputatae 218), Freiburg/Br. u. a. 2006.

⁵³ Karl Lehmann, Evangelium und Dialog. Ermutigender Rückblick 25 Jahre nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Eugen Kleindienst – Georg Schmuttermayr (Hg.), Kirche im Kommen. FS Bischof Josef Stimpfle, Frankfurt/M. 1991, 401–422, hier 414.

⁵⁴ Stuflesser, Das vergessene Sakrament (s. Anm. 10) 38.

Zur gesellschaftlichen Plausibilität von „Vergebung“

I. Neue Aufgaben für die Praktische Theologie?

Die Praktische Theologie arbeitete von ihren Anfängen im frühen 19. Jahrhundert an mit Beschreibungen der erlebten Wirklichkeit zu deren absichtsvoller Gestaltung als christlicher oder kirchlicher Praxis. Die über Jahrhunderte selbstverständlichen Regulierungen des Lebens durch die Obrigkeit und ihre Rechtsprechung sowie durch Stände und Zünfte hatten nach der Säkularisation und den gesellschaftlichen Veränderungen durch die Industrialisierung seit Anfang des 19. Jahrhunderts immer mehr an Einfluss verloren, der wissenschaftlichen Deutung des Lebens wurde in wachsendem Maß die Kraft sozialer Orientierung zugetraut. Zu den Folgen dieser Orientierung an Wissenschaft zählten die Erfolge der Medizin und die technischen Folgen der Fortschritte der Naturwissenschaften, aber auch die Grundierung sozialer Praxis durch einen allgemeinen Gesellschafts- und speziell der kirchlichen Praxis durch einen allgemeinen Religionsbegriff als Nährboden der aufblühenden Human- und Sozialwissenschaften.

Die Praktische Theologie hatte zum Zweck der geordneten Einwirkung auf die Praxis des Christentums in der Gesellschaft die Entwicklung der Human- und Sozialwissenschaften wesentlich vorangetrieben, im Laufe der Zeit aber mehr und mehr ihrerseits an deren Konjunktur teilgenommen.¹ Mittlerweile zeichnet sich ein Niedergang der Deutungsdominanz der Human- und Sozialwissenschaften ab.² Nimmt die Praktische Theologie auch an dieser Veränderung mehr oder weniger unvermerkt Anteil oder reagiert sie bewusst darauf? Die angemessene Reaktion auf diese Vorgänge kann nicht im Rückzug auf traditionell formulierte theologische Interpretationen gesucht werden, deren Sinn in der Gegenwart nicht mehr, auch mit keiner wissenschaftlichen Theoriebil-

¹ Volker Drehsen († 30.3.2013) hat in seinem grundlegenden Werk (Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, Gütersloh 1988) die Entwicklung der Praktischen Theologie aufgespürt und differenziert nachgezeichnet. Er hat auch die ökumenische Zusammenarbeit in der Praktischen Theologie (u. a. mit Norbert Mette, Hermann Häring und Karl-Josef Kuschel) wesentlich gefördert. Ihm ist dieser Beitrag in memoriam gewidmet.

² Jochen Hörisch, Eine Theorie-Apotheke, Frankfurt/M. 2004, 15: „Ihren einschüchternden bis allzu ernsten Charakter haben humanwissenschaftliche Theorien in den letzten zwei Jahrzehnten weitgehend verloren. Nicht aber die neuen Wissenschaften, die so unverkennbar keine Modewissenschaften sind und seit gut zehn Jahren unser Leben buchstäblich umkrepeln: Informatik und Bio-Genetik.“

derung mehr, in die Erfahrung zu bringen ist. Es geht nun erst recht darum, die weiterhin wirksamen Kern- und Grundgedanken der christlichen Botschaft in die Realität der Gegenwart so hineinzusprechen, dass sie im Deutungsprozess von Gesellschaft ihre Gestaltungskraft entfalten können. Dazu müssen zwei Aufgaben in Angriff genommen werden:

Zum einen muss eine Beschreibung von Gesellschaft gesucht und vorgestellt werden, in der Deutungsprozesse eine leitende Rolle spielen. Die Beschreibung von Gesellschaft insgesamt als Kommunikationsprozess, wie sie sich in der Systemtheorie von Niklas Luhmann findet, geht nicht von den Institutionen oder Funktionen und deren Organisation, sondern von den Kommunikationsvorgängen aus, an die die Individuen strukturell gekoppelt sind (ob als Mitarbeiter in Fabrik oder Büro, als Erzieherin oder Student, ob als Zeitungsleser, Predigthörer, Internetsurfer, Verkehrsteilnehmer, Museumsbesucher etc.). Diese strukturelle Kopplung ergibt sich durch den Grundvorgang der Beobachtung der Kommunikation, die Gesellschaft ist, und der darin wirkenden Sinnformen.

Institutionalisierung und Organisierung dieser Kommunikationsprozesse sind demgegenüber zwar nicht zu vernachlässigen, aber doch nachrangig: Ob es sich um das Ablesen einer Verspätungsmeldung auf einer Anzeigentafel im Bahnhof oder von Preisschildern auf dem Wochenmarkt handelt, um Bibellektüre oder um die im Vorübergehen aufgenommenen Zeitungsschlagzeilen, um das Verfolgen einer Fernsehsendung, eines Rundfunkbeitrags oder einer akademischen Vorlesung, stets handelt es sich um die Beobachtung von Kommunikationen, in denen geformter Sinn zum Verstehen mitgeteilt wird.

Die andere Aufgabe bezieht sich auf spezifische Sinnformen, die in der christlich-abendländischen Kultur zwar kommuniziert werden, aber noch keineswegs zu bedeutender öffentlicher Wirkung gekommen sind. Es müssen die Kern- und Grundgedanken des Evangeliums herausgearbeitet und ihre wünschenswerte Wirksamkeit muss dargestellt werden. Als ein solcher Grundgedanke ist die Sinnform „Vergebung“³ vorzustellen. Sie wirkt im Prozess der Kommunikation, den die Christenheit in die Gesellschaft einspielt, z. B. im zentralen Gebet, dem Vaterunser, seit der Frühzeit der Christenheit auf die Gesellschaft ein. Es würde nicht seit zwei Jahrtausenden tagaus, tagein von vielen Millionen Menschen gebetet: „... und vergib uns unsere Schuld“, wenn dieser Satz nicht eine tiefe soziale Bedeutung hätte. Verstanden wird er zu meist als Bekenntnis des gewissenhaften Einzelnen, der seine Verantwortung für sein Verhalten bedenkt, wichtiger aber ist die darin ausgesprochene Hoff-

³ Eine andere Sinnform, die dringend der Kommunikation und somit eines zeitgemäßen Verstehens bedarf, ist die Gottesvorstellung, die sich im Gedanken der Menschwerdung Christi oder auf andere Weise im Gedanken der Trinität mitteilt.

nung auf eine die Gesellschaft insgesamt bestimmende Kraft dieser besonderen Regelung der menschlichen Verantwortung⁴: Vergebung statt Vergeltung. Die Wirksamkeit der Sinnform Vergebung ist noch längst nicht so allgemein anerkannt, wie es für das Überleben der Gattung Mensch wünschenswert wäre und für die Entwicklung humaner Gesellschaften zu erhoffen ist.

II. Massenmedien und Massengesellschaften

Gesellschaften, ob im Altertum oder in der Moderne, sind – jenseits von Familie und Sippe – Massengesellschaften.⁵ Sie kommunizieren typischerweise über Massenmedien. Die Alltagswelt umflutet jedes Individuum mit Umwelteindrücken, besonders aber über massenmediale Impulse mit einer Fülle von Sinnesreizen, die als Informationen ausgestrahlt werden und als Mitteilungen verstanden werden können. Sie werden teils bewusst geordnet und gestaltet, in Unterrichtung, Unterhaltung, Werbung verbreitet, teils im Vorübergehen unabsichtlich aufgenommen. Die Auswahl aus der Fülle angebotener Reize bzw. Informationen gehört zu den Grundvorgängen individuellen Lebens. Die seit Jahrtausenden fortschreitende Entwicklung massenmedialer Verbreitungstechnologien (Bilder, Bauten, Bücher u. v. a. m.) hat an dieser Grundbedingung des Lebens in Gesellschaften nichts verändert, hat aber immer neue Medientechniken hervorgebracht.

III. Gesellschaft als Kommunikation

Die Beschreibung der Gesellschaft als Kommunikationsprozess erleichtert es, sich vorzustellen, dass wesentliche geistige Impulse in die Gesellschaft einfließen, ohne dass dabei bestimmte organisatorische Bedingungen vorab zu erfüllen sind. Elemente dieser Gesellschaftstheorie sind die folgenden:

- a. Gesellschaft ist Kommunikation, nicht Masse, auch nicht zuerst Institution und Organisation. Kommunikationsprozesse suchen sich ihre Organisation.
- b. Massen-Gesellschaften sind Populationen, in denen über Massenmedien kommuniziert wird. In diesem Sinn sind praktisch alle Gesellschaften jenseits der unmittelbar persönlichen Kommunikation in Familie oder Sippe

⁴ Eine der ersten dramatischen Ausarbeitungen des Vergebungs-Gedankens findet sich am Ende der Geschichte von Josef und seinen Brüdern, Gen 50,15–21, s. u. IV.2.

⁵ Der Begriff „Gesellschaft“ verdankt sich der Soziologie des 19. Jahrhunderts, vgl. Friedrich H. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Graz 1984.

Massengesellschaften und haben auch von Anfang an Medientechniken entwickelt.⁶

- c. Der Grundstoff von Kommunikation ist „Sinn“, der geformt wird (wie Wachs o. Ä.).
- d. Wer lebt, ist an Kommunikation beteiligt, man kann nicht nicht kommunizieren (Paul Watzlawick). Jedes Individuum nimmt Informationen auf, teilt mit, versteht.
- e. Individuen werden als psychische Systeme beschrieben. Psychische Systeme sind durch Operationen der Beobachtung strukturell mit Kommunikation als dem sozialen Prozess gekoppelt; sie tragen zum Kommunikationsprozess Gesellschaft über diese strukturelle Koppelung ihre Mitteilungen bei und verarbeiten das Verstehen von Kommunikation autopoietisch.
- f. Gesellschaft als Kommunikation beruht auf Differenzen. Ohne Differenzen keine Kommunikation.
- g. Gesellschaft als Kommunikationsprozess zielt nicht auf abschließenden Konsens, der die Differenzen aufheben würde, sondern auf Anschlusskommunikation.

Aus dieser Beschreibung von Gesellschaft als Kommunikationsprozess ergeben sich Konsequenzen, die Freiräume eröffnen:

- Jeder Mensch hat sein Eigenleben und seinen eigenen Wert, der zu schützen ist und nicht durch Gewalteinwirkung beschädigt werden darf.
- Die Verbindung des Individuums mit der Gesellschaft ist als ein Prozess loser Koppelung gedacht, dies ist die Beschreibung einer freien Gesellschaft.
- Der Kommunikationsprozess Gesellschaft steht unter keinem Konformitäts- bzw. Konsensdruck. Da Kommunikation stets auf Differenzen beruht, ist die Pflege der Differenzen der Zweck von Gesellschaft.

⁶ Vgl. Hörisch, Theorie-Apotheke (s. Anm. 2) 186: „Ebenso langsam wie mühsam setzt sich die Einsicht durch, daß die alt-elitäre Medienkritik ganz und gar ordinär ist – und daß es eine grandiose Verkennung ist, davon auszugehen, es habe jemals Zeitalter und Kulturen gegeben, die ohne Medien auskamen und der ‚Wirklichkeit‘ näher waren als das hochgerüstete Zeitalter elektronischer Medien. [...] Nach drei bis vier Jahrzehnten stürmischer Entwicklung von Medientheorie, die alle Mühe hat, mit den gleichzeitigen Medien-Innovationen auch nur hechelnd mitzuhalten, gibt es denn doch so etwas wie einen Generalkonsens: Medien sind evolutionäre Errungenschaften, die nicht ernsthaft zur Disposition stehen. Sie sind historische Apriori von Kulturen und Gesellschaften. Fundamentalistische Medienfeindschaft ist schon deshalb ein paradoxes Unterfangen, weil sie, wenn sie effizient sein will, auf Medien angewiesen ist. Sonst gilt der Kalauer von Robert Gernhardt: ‚Habe mich unheimlich den Medien verweigert, hat nur keiner wahrgenommen.‘“

IV. Sinnform „Vergebung“⁷

1. Vergebung und Vergeltung

Im Zentrum der christlichen Glaubenspraxis steht ein Text, der den Umgang mit Verantwortung und Schuld in christlich geprägten Kulturen grundlegend und anhaltend beeinflusst hat und weiterhin beeinflusst, mindestens als Herausforderung. Das Vaterunser, das Gebet, von dem die Evangelisten Matthäus und Lukas schreiben, Jesus habe es seine Jünger persönlich gelehrt, ist mit Blick auf die Bewusstseinsbildung der Öffentlichkeit aus drei Gründen auch in der Gegenwart bemerkenswert:

a. Dieses Gebet vermittelt eine für moderne Gesellschaften nachweisbar nützliche Gottesvorstellung als Leitvorstellung; sie ist gleichwohl noch keineswegs so wirksam geworden, wie man es nach nahezu zwei Jahrtausenden und angesichts der faktischen Bedeutung denken könnte. Die von Jesus von Nazareth vertretene Gottesvorstellung, Gott sei wie ein gütiger, barmherziger Vater, kritisiert das nicht nur in patriarchalischen, sondern gerade auch in modernen Leistungsgesellschaften dominante Gottesbild von dem allmächtigen, alles bestimmenden Schöpfer des Himmels und der Erde, ein Gottesbild, dass die Menschen nach ihrem Bilde geschaffen haben, wie Georg Christoph Lichtenberg schon vor 200 Jahren süffisant bemerkte.⁸

Anknüpfend an die Botschaft der Propheten Israels hatte Jesus von Nazareth diese Vorstellung von Gott als Vater gelehrt, die für die jüdischen Gesetzeslehrer seiner Zeit eine Provokation darstellte; denn diese Vatervorstellung war inhaltlich bestimmt durch das Moment der „Güte“ (vgl. Ps 36 u. ö.), zugespitzt als Vorstellung der entgegenkommenden, sorgenden Liebe. Diese Vorstellung von Gott wirkte sowohl inklusiv als auch universal, sie ist aber auch heute noch nicht allgemein wirksam geworden, vermutlich gerade deshalb, weil man wissen kann, dass prinzipiell alle Menschen gemeint und gewollt sind, ausweislich der Tatsache, dass jeder, der diese Botschaft hört, offenkundig lebendig, also als Lebewesen existent ist.

b. Das Vaterunser stellt als die beiden zentralen Bitten die Bitte um „das tägliche Brot“ und um „Vergebung“ nebeneinander. Dass der Mensch Verge-

⁷ Die folgenden Überlegungen erscheinen in einer älteren, anders akzentuierten Fassung in einem Sammelband: Werner Gephart - Jan Christoph Suntrup (Hg.), Rechtsanalyse als Kulturforschung II (Schriftenreihe „Recht als Kultur“ 7), Frankfurt/M. 2014 [im Erscheinen].

⁸ „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, das heißt vermutlich: der Mensch schuf Gott nach dem seinigen“ (Georg Christoph Lichtenberg, Aphorismen [Insel-TB 165], Frankfurt/M. 1976, 70, Aphorismus D 198).

bung brauche wie das tägliche Brot, das ist eine Feststellung, die das geltende Recht beachtlich tangiert. Hier wird ein entscheidender Schritt über die Rechtspraxis des *ius talionis* hinaus anvisiert, statt Vergeltung soll Vergebung die Rechtspraxis bestimmen, und dies auf der Grundlage des Bewusstseins, dass kein Mensch leben und verantwortlich handeln kann, ohne schuldig zu werden.

- c. Das dritte wirkende Moment ist dies: Die Weiterentwicklung der prophetischen Gottesvorstellung – Gott als Vater – und die neue Rechtsauffassung – Vergebung statt Vergeltung – werden durch den täglichen Vollzug des Gebets eingeprägt. Auch wenn beide Gedanken rational immer wieder bestritten werden, so wird an ihrer Einprägung in die Kultur auch der modernen Welt durch jede christliche Praxis weitergearbeitet.

Dass der Sachverhalt der Vergebung eine vollständige Umformung, eine Transformation des Rechtssystems nach sich zieht, zeigt eine Geschichte aus dem Johannesevangelium, die Niklas Luhmann in seiner Religionssoziologie erwähnt, um daran den faktischen Bruch einer alten, hier der mosaischen Ordnung zu demonstrieren:⁹

„Aber die Schriftgelehrten und Pharisäer brachten eine Frau, beim Ehebruch ergriffen, und stellten sie in die Mitte und sprachen zu ihm: Meister, diese Frau ist auf frischer Tat beim Ehebruch ergriffen worden. Mose aber hat uns im Gesetz geboten, solche Frauen zu steinigen. Was sagst du? (Lev 20,10) Das sagten sie aber, ihn zu versuchen, damit sie ihn verklagen könnten. Aber Jesus bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde. Als sie nun fortzogen, ihn zu fragen, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie. (Röm 2,1) Und er bückte sich wieder und schrieb auf die Erde.

Als sie aber das hörten, gingen sie weg, einer nach dem andern, die Ältesten zuerst; und Jesus blieb allein mit der Frau, die in der Mitte stand. Jesus aber richtete sich auf und fragte sie: Wo sind sie, Frau? Hat dich niemand verdammt? Sie antwortete: Niemand, Herr. Und Jesus sprach: So verdamme ich dich auch nicht; geh hin und sündige hinfort nicht mehr.“ (Joh 8,3–11)

Luhmanns Erläuterungen haben ihre praktische Pointe in dem Satz: „Das neue Gesetz wird im mosaischen Kontext nicht als Modifikation, sondern durch Bruch des alten Gesetzes in Geltung gesetzt.“ Ohne die systemtheoretischen Interpretationsgrundlagen und den Zusammenhang der Argumentation hier nachzuzeichnen, ist festzuhalten, dass die Modifikation der Gesetzesauslegung unter dem Stichwort ‚Vergabung‘ einen wesentlichen Schritt hin zu einer zeitgemäßen Plausibilisierung der Auslegung bedeutet, insofern hier mit dem Interpretament ‚Vergabung‘ die offenkundige Diskrepanz zwischen dem fünften

⁹ Vgl. Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling (stw 1581), Frankfurt/M. 2000, 138f.

und sechsten Gebot aufgehoben und ein zukunftsfähiges Auslegungsangebot entwickelt wird, also das Tötungs- und das Ehebruchverbot ausgeglichen werden.

Auch der Apostel Paulus erlebte gerade darin seine Bekehrung, dass sein Gesetzesverständnis von der Vergeltung nach den Werken zu einer Begnadigung der Person vorstößt, die man als Beschuldigter eben nicht selbst hervorrufen kann. Sie wird wirksam, wenn man sie akzeptiert, wenn man glaubt.

Denn nichts anderes ist die Rechtfertigung aus Glauben als die generalisierte Erfahrung der befreienden Gewissheit, dass die Schuld, die jeder verantwortlich handelnde Mensch unvermeidlich auf sich nimmt, vorweg vergeben ist. Mit anderen Worten: Man darf weiterleben, auch wenn man schuldig geworden ist – und das wird man als verantwortlich handelnder Mensch immer, so die Erfahrung des Paulus: Das Gesetz verurteilt immer.

Auch im Fall der Frau, der wegen Ehebruchs die Steinigung droht, wird die Unausweichlichkeit der Schuld durch die vorweg erteilte Vergebung gemildert. Es gilt nun nicht mehr das heroische Goethe-Wort: „Ihr lasst den Armen schuldig werden, dann überlasst ihr ihn der Pein, denn alle Schuld rächt sich auf Erden.“ Vergeltung wird gemildert, wo nicht ersetzt durch Vergebung. Rache wird vollständig domestiziert.

Auch wenn die christliche Praxis heutzutage überwiegend als eine religiöse Praxis angesehen und organisationsrechtlich eingeordnet wird, so lässt sich die Relevanz für die Rechtskultur doch nicht übersehen und muss neu beachtet werden. Sie konfrontiert die Rechtspraxis kontinuierlich mit ihren inneren Widersprüchen, die sich durch immer weitere kasuistische Anwendungen ergeben, die aber durch den sozialen Mechanismus der Vergebung gemildert werden können.

Die Sinnform ‚Vergebung‘ – gefasst in die Maxime ‚Gnade vor Recht‘ – anzusprechen, heißt aber zugleich zuzugeben, dass Vergebung als Norm des positiven Rechts nur in Ausnahmefällen wirksam werden kann. Als Leitbild einer humanen Rechtspraxis aber ist sie zur Geltung zu bringen, denn die inzwischen jahrtausendealte Erfahrung lehrt, dass Vergeltung strikte Regelungen des positiven Rechts braucht, wenn sie nicht die Gesellschaft durch eine endlose Kette von Racheakten oder Rechtsstreitigkeiten gefährden soll, dass aber die inhaltliche Anreicherung des Rechts mit dem Gedanken der Vergebung die Praxis des Rechts zu flexibilisieren vermag.

2. Gnade vor Recht: Die unmögliche Möglichkeit, Vergebung zu normieren

Wenn gilt, dass „Recht mit seinen Grundfunktionen der Gewaltminimierung durch Konfliktregelung und des Schutzes der wechselseitigen Verhaltenserwartung durch sanktionsbewehrte Normensicherung der Förderung der Kohä-

sion einer jeden Gesellschaft dient“¹⁰, dann ist die Bewegung von der Vergeltung zur Vergebung als ein weiterer Schritt des Rechts auf diesem Weg der Gewaltminderung zu erkennen.

Das Alte Testament kennt hinreißende Plädoyers für Gewaltminderung durch Vergebung, etwa die Story von Jona und Ninive (Buch des Propheten Jona), besonders eindrucksvoll ist aber das Ende der Josephsgeschichte (Gen 50), ergreifend schön nachgedichtet von Thomas Mann:

„Hier sind wir, Diener des Gottes deines Vaters, und sind deine Knechte. So vergib uns nun doch unsre Bosheit, [...] und vergilt uns nicht nach deiner Macht! [...] ‚Aber Brüder, ihr alten Brüder!‘ antwortete er und beugte sich zu ihnen mit gebreiteten Armen. ‚Was sagt ihr da auf? Als ob ihr euch fürchtet, ganz so redet ihr und wollt, daß ich euch vergebe! Bin ich denn wie Gott? Drunten, heißt es, bin ich wie Pharao, und der ist zwar Gott genannt, ist aber bloß ein arm, lieb Ding. Geht ihr mich um Vergebung an, so scheint’s, daß ihr die ganze Geschichte nicht recht verstanden habt, in der wir sind. Ich schelte euch nicht darum. Man kann sehr wohl in einer Geschichte sein, ohne sie zu verstehen. [...] Und nun soll ich Pharao’s Macht, nur weil sie mein ist, brauchen, um mich zu rächen an euch für drei Tage Brunnenzucht, und wieder böse machen, was Gott gut gemacht? Daß ich nicht lache! Denn ein Mann, der die Macht braucht, nur weil er sie hat, gegen Recht und Verstand, der ist zum Lachen. Ist er’s aber heute noch nicht, so soll er’s in Zukunft sein, und wir halten’s mit dieser. Schlafet getrost! Morgen wollen wir nach Gottes Rat die Rückfahrt aufnehmen ins drollige Ägyptenland.‘ So sprach er zu ihnen, und sie lachten und weinten zusammen, und alle reckten die Hände nach ihm, der unter ihnen stand, und rührten ihn an, und er streichelte sie auch. Und so endigt die schöne Geschichte und Gotteserfindung von *Joseph und seinen Brüdern*.“¹¹

Auch hier ist Vergebung noch die überraschende Antwort auf die begangene Untat des Verkaufs Josephs durch die Brüder, für die sich der Herrscher in Ägypten, Joseph, nicht rächt, weil er eine höhere Autorität anerkennt, den Gott der Möglichkeiten, der den Menschen auf das Gute hin ansieht, zu dem er fähig ist, ihn nicht auf seine Untaten und damit auf seine Vergangenheit festlegt.

Aber das alte Muster der Vergeltung, die am Begangenen und Vergangenen hängt, beherrscht bis heute das Bewusstsein; dabei hatte bereits Martin Luther eine nur aufgrund von Bußleistungen gewährte Vergebung als verkappte Form der Vergeltung erkannt. Er hatte die Beichte und die materiellen Bußleistungen, insoweit sie zur Voraussetzung der Vergebung gemacht wurden, als Herrschaftsinstrument durchschaut.

Muss der Vergebung aber nicht etwas vorangehen? Eine Tat, ein Missgriff, ein Versehen? Ja, muss der Vergebung nicht die Verfehlung vorangehen, ist

¹⁰ Eckhart Otto, Art. Recht, in: RGG⁴, Bd. VI, Sp. 89.

¹¹ Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*. Dritter Band: Joseph, der Ernährer, Frankfurt/M. 1975, 1362f.

Verlangen nach Vergebung nicht eine Emotion und Reaktion auf Geschehenes?

In einem Internettext der EKD zum Stichwort ‚Vergebung‘ steht zu lesen:

„Wer Sünde und Schuld auf sich geladen hat, sich einsichtig zeigt und diese bereut, kann auf Vergebung hoffen. Vergebung bedeutet die Wiederaufnahme einer Beziehung (zwischen Gott und Mensch, aber auch zwischen Menschen).“¹²

Dieser Gedankenzusammenhang, dieser allzu bekannte Mechanismus von Tat und Folge wird in seiner Selbstverständlichkeit und in seiner Eigendynamik im christlichen Glauben gerade durch den Gedanken der Vergebung infrage gestellt. Die Vernunft des Alltags denkt in schlichter zeitlicher Reihenfolge: erst *Vergehen*, dann *Vergeltung* oder eben besserenfalls: auf *Vergehen* kann *Vergebung* gnädig folgen.

Aber *Vergebung* ist viel *mehr* als eine unübliche Reaktion auf ein *Vergehen*, und deshalb ist sie vor allem etwas *ganz anderes*. *Vergebung* ist eine *Vorgabe*, sie ist die lebensrettende und kulturerhaltende Voraussetzung dafür, dass die Unterschiede zwischen den Menschen, die also jeden vom anderen trennen, nicht nur nach Recht und Gesetz auszuhalten sind, sondern auch reichhaltig ausgestaltet werden können. *Vergebung* gibt Spielraum.

Die üblichen und nicht selten üblen Folgen der gewohnten direkten Verbindung von Vergehen und Vergeltung, von Untat und Rache gefährden definitiv die menschliche Kultur auf dem ganzen Globus, auch wenn sie der Rechtslage nach noch so angemessen sein mögen.

Vergebung klingt wie eine Reaktion und ist es als Handlung auch, aber zuvor und in ihrem Wesen ist *Vergebung* eine *Vorgabe*, eine *Zusage*. Die *Zusage* von Leben trotz aller Unterschiede, mit allen Reibungen, allen Konkurrenzen, trotz aller lebensgefährlicher Konflikte.

Vergebung wirkt wie ein Vorzeichen vor dem Leben der Menschen, die dieser Möglichkeit der Lebensgestaltung trauen. Ein solcher Gedanke transzendiert die Rechtspraxis, bleibt aber auf sie bezogen, als ständige Herausforderung, von Zeugen der besseren Wirkung dieser Transzendierung bestätigt. In seinem Artikel *Forgiveness* der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, schreibt Paul Hughes:

„Forgiveness and Justice

It is often claimed that in the face of wrongdoing we are frequently torn by conflicting moral intuitions, on the one hand to demand justice from wrongdoers and, on the other, to proffer forgiveness. A correlative thought is that these are alternative responses to wrongdoing, which cannot be melded into one reaction. In his advocacy of truth and reconciliation efforts to address large-scale moral wrongs, Desmond Tutu [...] makes

¹² <http://www.ekd.de/glauben/abc/vergebung.html> (letzter Zugriff: 18.02.2013).

the point that forgiveness and reconciliation are incompatible with retributive justice, and that the moral value of the former are to be assessed in terms of what he calls ‚restorative justice‘, or the extent to which such public accountings effect healing between perpetrators and victims of wrong. This reflects a growing trend in academic and public policy circles to modify conceptions of justice to incorporate alternatives to retribution as the proper response to wrongdoing, especially wrongdoing in the form of heinous crimes against humanity [...]. Despite its appeal, the notion of restorative justice is not entirely clear, for if retributive justice refers merely to punishing wrongs, this sense of justice seems compatible both with forgiveness and reconciliation between wrongdoers and their victims. If instead the concept of retributive justice conveys the idea of getting even with wrongdoers, as in the Old Testament ‚eye for an eye, tooth for a tooth‘ version of justice, then forgiveness and this sort of justice are indeed inconsistent, as is presupposed in the mainstream conception of forgiveness as requiring that a forgiver renounce retributive emotions directed at wrongdoers. Some writers on this topic suggest that forgiveness is not the same as restorative justice, but may be an important component in the larger project of achieving a justice that seeks the moral restoration of those injured in large-scale moral wrongs.“¹³

Der Gedanke der Vergebung soll demnach zu dem größeren Projekt beitragen, dass die moralische Wiederherstellung derjenigen sucht, die in einem weiteren und tieferen Sinn moralisch verletzt worden sind.

„an Gottes Statt“ – eine Predigtprobe zum Thema „Vergebung“¹⁴

Den Verlorenen wendet sich der 3. Sonntag nach Trinitatis nach der Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland zu; als Lesungen sind u. a. die Gleichnisse aus Lukas 15 vorgesehen, vom Verlorenen Groschen, Schaf und Sohn.

Ich weiche von dieser Spur ab, um gerade beim Semesterthema „Vergebung“ den uralten Trend infrage zu stellen, der dem ersten Anschein nach alles für sich hat: Das Verhältnis der Menschen zu Gott moralisch zu fassen, gilt seit den Anfängen als ein Weg auch der Christenheit: „Wir glauben an einen Gott, der uns gute Gebote gegeben hat, die man nur zu halten braucht, damit man als Einzelner oder als Gemeinde auf Erden zurecht und nach dem Tod in den Himmel kommt, und wenn man die Gebote nicht hält oder nicht halten kann, dann darf man auf Vergebung hoffen, wenn man von Herzen bereut – und beichtet.“

¹³ Paul Hughes, Art. Forgiveness, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, abrufbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/forgiveness/> (letzter Zugriff: 16.05.2014)

¹⁴ Eine akademische Predigt zur Themenreihe „Vergebung“ aus der Bonner Schlosskirche (8. Juni 2008).

Die Bibel aber ist ein Buch voller bunter Geschichten – und auch die Gesetzsammlungen sind in den größeren Zusammenhang von Geschichten eingebunden, die die Menschen mit Gott verbinden, mit einem Gott, der als verlässlicher Vater, als pflegende Mutter, als Gütiger und Gerechter beschrieben wird.

Und so lassen sich schon die Texte für den 4. Sonntag nach Trinitatis ganz offensichtlich nicht mehr in das Schema von „Gebot und Gehorsam“ bringen (vgl. Joh 8,3–11) und zeigen, dass auch die Gleichnisse von den Verlorenen anders gemeint sind, als das Menschenherz sie gemeinhin aufzufassen bereit ist: Es geht nicht um Vergehen, die getilgt werden durch Vergeben, also nicht um Verstöße gegen eine Ordnung und deren Wirkung durch einen weitherzigen Herrscher mit absoluter Machtvollkommenheit, der die Ordnung garantiert und die Verstöße deshalb großzügig aufheben kann, sondern es geht um die Lebensordnung der Güte, es geht um die Frage:

Wie können Menschen miteinander in all ihrer Verschiedenheit überleben – und nicht nur überleben, vielmehr das Leben in seinem Reichtum gestalten und genießen? Wer gewährt und garantiert den Spielraum, in dem sich alle Menschen zu aller Zeit ihre Verschiedenheit nicht übel nehmen, sondern sich gerade in dieser Verschiedenheit achten und schätzen – und schützen –, weil alle davon ausgehen, weil alle glauben, dass sie zum Volk Gottes gehören, weil sich alle in den Mantel der Liebe Gottes gehüllt fühlen, sich diesen Schutz nicht verdienen müssen, weil sie ihn sich gar nicht verdienen können?

Vergebung als „Vorgabe“, nicht als Ergebnis einer Leistung, sondern als Beigabe, als notwendige Voraussetzung zum Leben, als die Gemeinsamkeit, die alle verbindet, alle Menschen zum Volk Gottes macht, alle, die sich das gesagt sein lassen, das ist so unglaublich, dass es jeden Tag neu ins Bewusstsein gerufen werden muss, und man kann es nicht durch Lehrsätze lernen, man muss es indirekt anschaulich machen, in Geschichten erzählen. Eine solche Geschichte ist die von Josef und seinen Brüdern, von Josef, dem Sohn Jakobs, in Ägypten, an deren Ende ganz klar gesagt wird, dass Vergebung nicht erkaufte oder errungen werden kann, sondern Gottes gütiger Wille ist.

„Die Brüder Josefs aber fürchteten sich, als ihr Vater gestorben war, und sprachen: Josef könnte uns gram sein und uns alle Bosheit vergelten, die wir an ihm getan haben. Darum ließen sie ihm sagen: Dein Vater befahl vor seinem Tode und sprach: So sollt ihr zu Josef sagen: Vergib doch deinen Brüdern die Missetat und ihre Sünde, dass sie so übel an dir getan haben. Nun vergib doch diese Missetat uns, den Dienern des Gottes deines Vaters! Aber Josef weinte, als sie solches zu ihm sagten. Und seine Brüder gingen hin und fielen vor ihm nieder und sprachen: Siehe, wir sind deine Knechte. Josef aber sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht! Stehe ich denn an Gottes Statt? Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, um zu tun, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu erhalten ein großes Volk. So fürchtet euch nun

nicht; ich will euch und eure Kinder versorgen. Und er tröstete sie und redete freundlich mit ihnen.“ (Gen 50,15–21)

Die Erfindungen der Menschheit haben Macht über sie, Dampfmaschine und Flugzeug, Atomkraft, Computer, Massenmedien, aber auch schon das Rad und die Philosophie. Es war auch damals schon längst nicht mehr die Natur, gegen die sich die Menschheit behaupten musste, es waren und sind die eigenen Vorstellungen und die eigenen Produkte, die Sorge bereiten und Angst einjagen; als Helfer erfunden und selbstverständlich weiterhin als Helfer eingesetzt, haben sie eine Eigendynamik, ein Eigenleben entwickelt, das der Menschheit als eine zweite Natur gegenübergetreten ist, von ihr nur unter großen Anstrengungen beherrscht wird, obwohl diese Mittel auch weiterhin zur Verbesserung der Lebensbedingungen dienen.

Zahlreich und teilweise uralt sind die Versuche des Menschegeistes, die Macht der Menschen und insbesondere ihrer Produkte durch Vorstellungen zu zähmen:

Gott wird als der Allmächtige, als der Weltenlenker vorgestellt, als der Richter auch, der schon jetzt oder erst am Ende aller Zeiten gut und böse richten wird, die Frommen belohnen, die Bösen bestrafen wird. Viele Völker kennen in ihren Sagen und Religionen solche Vorstellungen, angefangen bei Adam und Prometheus mit deren Versuchen zur Selbständigkeit.

Die Pädagogik des Bürgertums hat diese Linie nachgezeichnet und ausgeführt, auch wenn mancher berühmte Text kaum ohne Augenzwinkern geschrieben wurde: Goethes Ballade vom Zauberlehrling, der aus einem Besen einen Wasserträger zaubert, der sich als überbordendes *perpetuum mobile* erweist, wurde gerne als pädagogisches Instrument eingesetzt: Wer weiß, ob das Wasser der Meere schon bald über jede Schwelle fließen und jedes Haus ganz ersaufen wird? Wer kann und wer will das so genau wissen? Die Menschen bekämpfen sich mit Mutmaßungen, heute wie früher auch.

Die Bibel wird gleichfalls gerne als kulturkritisches Kompendium gelesen: Der Paradiesbaum warnt vor selbständiger Erkenntnis, der Turmbau zu Babel vor Weltmacht-Einheitsstreben ... Christus im Weltgericht belohnt die menschenfreundlichen Menschen ..., während die Unmenschen zur Hölle fahren.

Das Ende der Josefserzählung lenkt nun die Aufmerksamkeit auf eine Erfindung, die viel wirksamer als alle Moralpredigt die Gefährdung des Menschen durch sein Machtstreben und seine Machtinstrumente beschreibt und deren Zähmung betreibt – durch eine Geschichte, denn andere Mittel als Vorstellungen sind nach dieser Erfindung, dass Gott Güte sei, gar nicht mehr möglich: Nur durch Geschichten und gute, bewegende Worte kann Gott als Güte das Menschenherz bewegen. „Und so endet die schöne Geschichte und Gotteserfindung von Joseph und seinen Brüdern.“ – So lautet der letzte Satz des großen Romans von Thomas Mann.

Ich spreche heute bewusst versuchsweise von Gotteseindung – in einer Hochburg der Wissenschaften und sekundiert von einem Literaturnobelpreisträger muss man es so denken und sagen dürfen: Die Gottesidee der Josefsgeschichte ist eine **geniale Erfindung des Menschengenies**, es ist die Idee, mit der sich der Geist von seiner Bindung an sich selbst löst – diese Idee, dass Gott reine Güte sei, ist nicht nur hier, sondern auch bei anderen Denkern Israels von Jeremia über Jona zu Jesus in Geschichten gehüllt anzutreffen; sie hat die Menschheit weitergebracht, und wenn sie begreifen werden, dass alle ihre Erfindungen, auch die technischen, nichts Unwirkliches, sondern wirklich wirksam sind, aber genauso offenbar wie der Gedanke, dass die absolute Macht des Lebens „Güte“ und nicht „Allmacht“ oder „höchstes Wissen“ sei, dann wird vielleicht auch diese Erfindung und der Fortschritt, den sie bedeutet, begriffen und akzeptiert werden. Vielleicht ist es noch nicht zu spät, die Erfindung **Gottes als Güte** zu begreifen. Aber ich will erst näher erklären, wie ich die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern am Ende lese:

Man könnte denken, dass hier ein Fürst in seiner Huld tätig wird, herablassende Gnade gewährt, den bösen Brüdern „Verzeihung“, eine rührende Rettung wird inszeniert, eine Familie feiert sich selbst, die Kraft zur Vergebung umstrahlt den herausragenden Sohn, Joseph, wie einen Heiligenschein. Das wäre schon bemerkenswert, aber das wäre noch nichts wirklich Neues, würde der Allmacht des Herrschers noch nicht kritisch begegnen.

Das neue Denken Josephs reicht viel weiter, weit über die Familie hinaus und auch weit über den Lebenskreis der Stämme Israels. Joseph bewährt sich wieder als weitsichtiger Denker und Planer, er setzt fort, was er bei der Nahrungsvorsorge schon praktiziert hatte: Er vermag gegen den Augenschein und über den Augenblick weit hinaus zu denken; wenn er gegen seine Brüder Vergeltung geübt hätte, vor Jahren, als sie nach Ägypten kamen, um Getreide gegen den Hunger zu kaufen, dann hätte er schon damals das Erbgut von zwölf Großfamilien zerstört. Er knüpft an die einmal getroffene Entscheidung an, die er ja längst durch die Ansiedelung der Familien seiner Brüder im fruchtbaren Nildelta bestätigt hatte.

Bis auf den heutigen Tag heißt es zwar: Konkurrenz belebt das Geschäft! Aber seit Joseph, seit dem Exil Israels kann man wissen: Konkurrenz und Kampf um Siege zerstört die Möglichkeiten zu überleben. Auch die Vorstellung von Allmacht setzt andere Mächte mit, die zwar unterliegen, den Sieger nicht gefährden, aber sie sind da, die bezwungenen Mächte, und sie werden ihres Lebens beraubt, ob es nun abhängige Völker sind oder schwächere Brüder, die übers Ohr gehauen oder totgeschlagen werden. Richtig müsste es heißen: Nicht Konkurrenz belebt das Geschäft, sondern Vielfalt, ertragene Vielfalt bereichert das Leben!

Entwicklung, Evolution wird durch Güte gefördert, die jeden Einzelnen in seiner Besonderheit zur Geltung kommen lässt, Konkurrenz schränkt solche wechselseitige Bereicherung ein. Nicht auf Kosten des Einzelnen oder des Gemeinwohls wirkt weitsichtige Güte, sondern zur Förderung jedes Einzelnen zum allgemeinen Besten.

Wer für sich allein fein heraus sein will, der schadet der Entwicklung der Allgemeinheit wie der Entfaltung des Einzelnen, das ewige Heil ist etwas für alle, nicht für Einzelne allein.

In einem Vertrauensklima wachsen gute Ideen zum Überleben, dazu aber muss Vergebung schon vorweg gesichert sein, sonst bleibt die Angst vor den Folgen des eigenen Handelns ..., und diese Angst macht Menschen unmenschlicher als alle Verstöße gegen die Ordnung.

Man kann es ganz rational erklären, was es mit der Gotteserfindung der Josefsgeschichte auf sich hat, und man findet die Erklärung bestätigt in Predigt und Schicksal des Jesus von Nazareth: **Gott als Güte** bringt eine Ordnung zur Geltung, die das Überleben der Menschheit fördert, ja garantiert, aber sie stört alle Ordnungen, die Menschenmacht zu ihrer Selbstbehauptung hervorgebracht hat, deshalb musste Jesus sterben, er hat die Macht der Selbstbehauptung infrage gestellt.

Das lässt sich inzwischen auch evolutionstheoretisch erklären: Nur Güte lässt die Vielfalt zu, die die Entwicklung der Menschheit garantiert. Aber man muss es auch glauben, dass es so ist – und öffentlich bezeugen.

Die höchste Machtposition, der Hort aller Einheit und Mittelpunkt aller Vereinheitlichung war schon immer vakant, die Stelle Gottes als dem Absoluten, Höchsten, Mächtigsten vom Menscheng Geist zugeschrieben, wird nicht mehr vom Pharao eingenommen, nicht von der Sonne, nicht vom Mond, nicht vom Tod! Diese Stelle Gottes ist gestrichen, kann wegfallen; die Menschen müssen sich daran gewöhnen, dass die Allmachtsposition, um die sich die Mächtigen so gestritten hatten, nicht existiert, ja, nie existiert hat.

Wir glauben an einen Gott, der reine Güte ist, der alle menschlichen Übermacht-Gottesgedanken vereitelt, der sich am liebsten in Luft auflösen würde, damit die Menschen endlich merken, dass sie nicht von Allmacht leben, sondern von der umfassenden Kraft des Lichtes, der Luft und auch der Liebe, aber eben als umfassender Kraft, die allen zuströmt, allen konkurrenzlos gegönnt ist, nur deshalb brauchen wir einen Gottesgedanken, weil wir uns einen solchen Vorgang, dass alle Menschen leben dürfen, nur als Menschen-Äußerung vorstellen können.

Vielleicht wird nach weiteren vielen tausend Jahren eine Menschheit ganz selbstverständlich in diesem Gedanken leben, dass Gott Güte ist, und eine Welt erleben, in der die Unterschiede zwischen den Lebewesen als Reichtum erkannt, erhalten und gepflegt werden, eine Welt, in der dann auch keine Ab-

grenzung der Völker und Rassen gegeneinander mehr nötig – oder überhaupt noch denkbar ist. Manchmal ereignen sich Anflüge von solchem Reichtum auch schon in unserer Welt, in der Musik, im zweckfreien Spiel. Amen.

Die Entfaltung einer solchen Praxis in vielerlei Gestalt müsste die vornehmste Aufgabe einer am Evangelium orientierten Praktischen Theologie sein.

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Abteilung für Praktische Theologie
Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0)228 73-7604
Fax: +49 (0)228 73-4080
eMail: R.Schmidt-Rost(at)uni-bonn(dot)de
Web: <http://www.sozialethik.uni-bonn.de/PT/schmidt-rost/>

Schwache Empirie?

Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes*

„I wanted the whole movie,
nothing left out.“¹

Das Volk Gottes ist ein ekklesiologischer „Inbegriff“² des Zweiten Vatikanischen Konzils – und zugleich stellt es auch eine der „großen Unbekannten“³ von Theologie und Kirche dar. Denn zu ihm gehören nicht nur die Priester und Laien der Kirche, sondern im Modus ihrer „Berufung“⁴ letztlich sogar alle Menschen. Es handelt sich um eine Größe mit unscharfen Rändern, da es unter der Verheißung eines universalen Heilswillens steht. Deshalb gibt es auch die Praktische Theologie als ethnologische „Selbstbeschreibung“⁵ des Volkes Gottes. Und deshalb wird diese häufig als Empirische Theologie betrieben. Diese zielt auf ein Einspeisen von zumeist überhörten Stimmen einer kontextuellen „Leutetheologie“⁶ in den Diskurs, das ein *Empowerment* des

* Für ihre konstruktiven Rückmeldungen auf diesen Beitrag danke ich Ottmar Fuchs und Klaus Kießling sowie der Empirie-Forschungsgruppe der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Innsbruck – insbesondere Martina Kraml, Anni Findl-Ludescher und Johannes Panhofer.

¹ Tom Wolfe (zit. nach Hannes Haas, *Fiktion, Fakt & Fake? Geschichte, Merkmale und Protagonisten des New Journalism in den USA*, in: Joan Kristin Bleicher – Bernhard Pörksen [Hg.], *Grenzgänger. Formen des New Journalism*, Wiesbaden 2004, 43–73, hier 48).

² Vgl. Elmar Klinger, *Auseinandersetzungen um das Konzil. Communio und Volk Gottes*, in: Klaus Wittstadt – Wim Verschooten (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Löwen 1996, 157–175. Trotz der katholisch-konfessionellen Einfärbung dieses Begriffs stellt der vorliegende Beitrag ein ökumenisches Gesprächsangebot dar, das auch aus der evangelisch-konfessionellen Fachkultur der Praktischen Theologie wichtige Impulse empfängt.

³ Hans-Joachim Sander in einer E-Mail vom 17. Juli 2003.

⁴ Vgl. LG 13.

⁵ Vgl. Armin Nassehi, *Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose. Soziologie als gesellschaftliche Selbstbeschreibung*, in: Cornelia Bohn u. a. (Hg.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematization in soziologisch-historischer Perspektive*, München 2001, 551–570.

⁶ Vgl. Matthias Sellmann, *Zuhören – Austausch – Vorschlagen. Entdeckungen pastoral-theologischer Milieuforschung*, Würzburg 2012. Ein individualbiographisches Beispiel („Anna“) dafür bietet Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart 1994, 171–350. Siehe auch die theologischen ‚Kurzformeln‘ der Personen Peter, Jutta, Michael und Zita in: Klaus Kießling, *Kurzformeln*

Volkes Gottes im Sinne der US-Bürgerrechtsbewegung darstellt: *Power to the people*. Die meisten Menschen sind nämlich „Theologen, ohne es zu wissen“⁷, die sich in einer „Gesellschaft ohne Baldachin“⁸ längst schon ihren eigenen Reim auf die großen Fragen des Lebens machen. Es geht um eine wertschätzende, wenn auch nicht kritiklose Wahrnehmung dieser impliziten Theologien einer „Religion der Sehnsucht“⁹, die deren viele kleine Geschichten mit den großen Erzählungen von Schrift und Tradition verwebt. Mit Blick auf die späten 1960er-Jahre sprach Michel Foucault einmal von einem Aufstand unterworfenen Wissensformen, der zu einer neuen „Verbindung von gelehrten Kenntnissen und lokalen Erinnerungen“¹⁰ führen könnte:

„Unter ‚unterworfenen Wissen‘ verstehe ich [...] Wissensformen unterhalb [...] des erforderlichen Wissenschaftsniveaus. Und gerade über diese aus der Tiefe auftauchenden [...] lokalen Wissen der Leute [...] vollzog sich die Kritik.“¹¹

Konzilstheologisch gesprochen, bedeutet eine entsprechende Würdigung von kleinen Leutetheologien, neben dem „Licht des Evangeliums“ (GS 46) auch das „der menschlichen Erfahrung“ (GS 46) leuchten zu lassen. Und zwar im Sinne einer Fortsetzung des Evangeliums mitten im Alltag der eigenen Gegenwart – siehe Ernesto Cardenals berühmtes *Evangelium der Bauern von Solentiname*, dessen primäre theologische Leistung nicht allein darin bestand, leutetheologische Alltagsauslegungen der Heiligen Schrift in Form von

des Glaubens. Für Leo Karrer zum 70. Geburtstag, in: Religionspädagogische Beiträge 57 (2006) 83–101.

⁷ M.-Dominique Chenu, *La théologie est-elle une science?* Paris 1957, 15.

⁸ Vgl. Hans-Georg Soeffner, *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist 2000.

⁹ Wilhelm Gräb, *Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie*, in: Christian Danz – Jörg Dierken – Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik*, Frankfurt/M. 2005, 153–172, hier 166. Es ist wohl nur eine Frage des jeweiligen Rahmenkonzepts von Religion, ob man diese mit Wilhelm Gräb in *kulturhermeneutischer* Weise sehr weit versteht und sie in diesem Rahmen als einen Dachbegriff auch für säkulare Erfahrungen verwendet – oder ob man sie mit der französischen Religionssoziologie nach Durkheim von der Differenz von Sakralem und Profanem her ansetzt, die es dann aber in Richtung eines *konzilstheologisch* entgrenzten Begriffs des Heiligen zu überschreiten gilt, der beide Sphären zugleich umgreift, durchdringt und entgrenzt, vgl. expl. Christian Bauer, *Religion in der Praktischen Theologie? Thesen zu einer prophetisch-kritischen Theologie des Heiligen*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 28 (2008) 245–252 sowie ders., *Heiligkeit des Profanen? Spuren der „école Chenu-Schillebeeckx“* (H. de Lubac) auf dem Zweiten Vatikanum, in: Thomas Eggenesperger – Ulrich Engel – Angel Méndez Montoya (Hg.), *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert*, Ostfildern 2012, 67–83.

¹⁰ Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976)*, Frankfurt/M. 1999, 17.

¹¹ Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft* (s. Anm. 10) 15f.

Gesprächsprotokollen empirisch zu sichern, sondern ihnen in einem gelungenen Kunstgriff auch den ‚Ehrentitel‘ eines Evangeliums zu verleihen. Ähnlich wie in folgender Trauerpredigt, die zum Tod eines Priesters aus dem Freckenhorster Kreis den Johannesprolog in kreativer Weiterführung¹² paraphrasiert:

„Es trat ein Mensch auf, der von Gott gesandt war; sein Name war Wilhelm Lammers. Er kam als Zeuge, um Zeugnis abzulegen für das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. Er war nicht selbst das Licht, er sollte nur Zeugnis ablegen für das Licht (vgl. Joh 1,6–8). Mit diesem Prolog könnte sein Evangelium beginnen.“¹³

Letztlich ist das Evangelium ja auch selbst nichts anderes als ein diskursiver Niederschlag von menschlichen Erfahrungen mit dem Heilswillen Gottes: „Menschen sind die Worte, mit denen Gott seine Geschichten erzählt.“¹⁴ Praktische Theologie ist ein kontrastiver Mischdiskurs, den beides zugleich erleuchtet: das Licht des Evangeliums und das Licht der Erfahrung. Ein wesentlicher Treibsatz dieses produktiven Wechselverhältnisses sind die implizit-empirischen Gehalte der Theologie ebenso wie auch die implizit-theologischen Gehalte der Empirie. Letztlich ist jede theologische Rede von Gott¹⁵ immer auch empirische Theologie (mit kleinem E); es kann überhaupt keine nichtempirische Theologie geben. Denn nicht nur die Praktische, sondern auch die Biblische, Historische und Systematische Theologie sind in konstitutiver (und nicht nur applikativer) Weise auf die Empirizität von Erfahrungen des Volkes Gottes in Vergangenheit und Gegenwart bezogen – und damit auch auf die Empirische Theologie (mit großem E) angewiesen als wissenschaftgewordene Selbsterinnerung der Theologie an diesen Zusammenhang.

¹² Dieselbe bibelpastorale Kreativität kann auch erschreckende Züge annehmen wie im Falle jener mittelalterlichen Theologen, die das Schriftwort „Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden“ (Mt 5,10) um die – ihren eigenen Optionen entsprechende, diesem Wort aber diametral entgegengesetzte – Aussage „Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgen“ ergänzten (vgl. Gerd Althoff, „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter, Stuttgart 2013; siehe auch Ottmar Fuchs, Kriterien gegen den Missbrauch der Bibel, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 12 [1997], 243–274).

¹³ Norbert Arntz, „Er kam, um Zeugnis abzulegen für das Licht“ (Joh 1,7). Beerdigungsgottesdienst für einen Priester, in: Diakonia 36 (2005) 208–211, hier 208.

¹⁴ Edward Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg/Br. 1990, 7.

¹⁵ Vgl. Stefan Hirschauer, Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis, in: Herbert Kalthoff – Stefan Hirschauer – Gesa Lindemann (Hg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt/M. 2008, 165–187. Klaus Kießling versteht unter dem Empiriebegriff einen „Erfahrungsbezug [...], der jede lebendige Theologie charakterisiert“ (Klaus Kießling, Praktische Theologie als empirische Wissenschaft?, in: Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber [Hg.], Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 120–127, hier 120).

Karl Rahner sprach bereits 1955 von einem ‚Herzenskatechismus‘, den es als eine empirisch zugängliche Ressource für Theologie und Kirche zu erschließen gelte:

„Der [...] Christ gibt sich selten Rechenschaft, daß der ungedruckte Katechismus seines Herzens [...] eine ganz andere Stoffverteilung hat als sein gedruckter Katechismus [...]. [...] Es wäre interessant, einmal den ‚inwendigen‘ Katechismus des durchschnittlichen Katholiken [...] zu erheben. Die amtliche Katechese könnte viel daraus lernen.“¹⁶

Ein entscheidendes Problem in diesem Zusammenhang ist die Verhältnisbestimmung jener beiden Wissenschaften, welche die Lichter von Evangelium und Erfahrung akademisch zum Leuchten bringen: Theologie und Sozialwissenschaften. Darum geht es im Folgenden. Im Rahmen einer kontrastiv arbeitenden Praktischen Theologie¹⁷ (1.) lässt sich die Empirische Theologie nämlich von beiden Seiten her weiterentwickeln: sowohl in ihrer Theologizität (2.) als auch in ihrer Empirizität (3.). Im Sinne des erweiterten Empiriebegriffs¹⁸ einer spätmodern ‚schwachen‘¹⁹ Empirischen Theologie (4.) könnte dabei vor allem der US-Soziologe Robert E. Park (5.) eine wichtige Rolle spielen, dessen journalistische Herkunft das quasi-ethnologische Vorgehen des *New Journalism* (6.) ins Blickfeld rückt. Entsprechende teilnehmende Beobachtungen werden dann einerseits anhand eines konkreten Forschungsbeispiels (7.) vorgestellt und andererseits im Rahmen einer ethnologisch (8.) ausgerichteten Praktischen Theologie des Volkes Gottes (9.) zumindest ansatzweise konzeptualisiert. Neben klassische empirisch-sozialwissenschaftliche Verfahren treten journalistisch-ethnologische Methoden. Damit ist das – akademisch wie kirchlich – höchst erfolgreiche Wissenschaftsformat der Empirischen Theologie keineswegs neu erfunden. Vielleicht aber wird es dadurch um einige praktische Möglichkeiten der Wirklichkeitserschließung bereichert, die außerhalb der üblichen Sozialforschung liegen, und als ‚schwache Empirie‘ gegenwartsfähig diskursiviert werden können. Sichtbar

¹⁶ Karl Rahner, Auferstehung des Fleisches, in: ders., Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 211–225, hier 211f.

¹⁷ Vgl. Christian Bauer, Indiana Jones in der Spätmoderne? Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen, in: Lebendige Seelsorge 62 (2011) 30–35; ders., Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“ (2 Bde.), Münster 2010, 51–80; 793–837.

¹⁸ Vgl. Ottmar Fuchs, Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff, in: Pastoraltheologische Informationen 33 (1/2013) 15–46.

¹⁹ Vgl. Christian Bauer, Differenzen der Spätmoderne? Theologie vor der Herausforderung der Gegenwart, in: Stefan Gärtner – Tobias Kläden – Bernhard Spielberg (Hg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 89), Würzburg 2014, 29–49, bes. 49.

wird eine nur vermeintliche ‚Schwäche‘ dieser Form von empirischer Forschung, die bereits vorhandene Zugänge zur gelebten Wirklichkeit radikalisiert und die Empirische Theologie somit insgesamt *stärker* machen kann, als sie es ohnehin schon ist. Die folgenden Seiten stellen einen praktisch-theologischen Vorschlag dar, der methodologische Spielräume ausloten und den empirisch-theologischen Möglichkeitssinn beflügeln möchte: nicht in Form eines bereits ausgearbeiteten Gesamtkonzepts, sondern vielmehr in Form einer skizzenhaften Richtungsanzeige.

1. Praktische Theologie: Sehen – Urteilen – [Handeln]

Empirische Theologie ist keine Erfindung der Neuzeit. Schon der lukanische Paulus beispielsweise hat – *avant la lettre* – eine empirische Theologie (mit kleinem E) betrieben. Seine berühmte Rede auf dem Areopag gewinnt er aus einer genauen Wahrnehmung heraus. Bevor er zu den Bürgern von Athen spricht, durchstreift er ihre Stadt und sucht nach empirischen Anknüpfungspunkten²⁰ für seine Botschaft. In der evangelisch-katholischen Diskurskonstellation²¹ der Theologie im 20. Jahrhundert wäre dieses Vorgehen auf der Seite der Liberalen bzw. Korrelativen Theologie²² eines positiven, aber nicht unkritischen Gegenwartsbezugs²³ zu verorten. Dieser setzt bei „Freude und Hoffnung“ (GS 1) seiner Zeitgenossinnen und Zeitgenossen an, ohne zugleich deren „Trauer und Angst“ (GS 1) zu verschweigen. Der Apostelgeschichte zufolge sucht auch Paulus zunächst nach dem, was den Menschen

²⁰ Vgl. expl. Christian Bauer, Wann kommt die Flut? Spuren säkularer Eschatologie in der Popmusik, in: *Lebendige Seelsorge* 64 (2013) 181–185 (als Versuch einer ‚kulturhermeneutischen‘ Suche nach Spuren einer säkularen Eschatologie in der Popmusik).

²¹ Vgl. Christian Bauer, Henning Luther – katholisch gelesen, in: Kristian Fechtner – Christian Mulia (Hg.), *Henning Luther. Anstöße für eine Praktische Theologie der Spätmoderne*, Stuttgart 2013, 169–184 [im Druck], hier 172–176.

²² Vgl. James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004, 34ff. (als Gegenposition). Lieven Boeve optiert für eine gegenwartssolidarische „Rekontextualisierung“ (Lieven Boeve, *God interrupts history. Theology in a time of upheaval*, New York u. a. 2007, 30–49) der von *Radical orthodoxy* kritisierten ‚altliberalen‘ Korrelationstheologien auf einem aktuellen Diskursniveau.

²³ Vgl. Christian Bauer, Zeichen der Zeit? Ortsbestimmungen des Zweiten Vatikanums, in: *Lebendige Seelsorge* 63 (2012) 203–209 (zur Ambivalenz eines positiven Gegenwartsbezugs) sowie Ottmar Fuchs, Die Menschen in ihren Erfahrungen suchen. Zur Unentrinnbarkeit und Ambivalenz der persönlichen und gesellschaftlichen Erfahrungsorientierung, in: Rainer Bucher – Ottmar Fuchs – Joachim Kügler (Hg.), *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück*, Luzern 1998, 209–334 (zur Ambivalenz des Erfahrungsbezugs überhaupt).

seiner Zeit heilig ist – und das heißt: wofür sie Opfer zu bringen bereit sind. Von dorthin thematisiert er dann auch seine eigene Botschaft:

„Da stellte sich Paulus in die Mitte des Areopags und sagte: Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen. Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.“ (Apg 17,22f.).

Paulus scheitert im Fortgang der lukanischen Erzählung mit seiner Botschaft – was einen in positiver christlicher Zeitgenossenschaft ansetzenden Empiriebezug aber keineswegs widerlegt, sondern vielmehr auf dessen prinzipiellen Abenteuergehalt verweist: Man kann darin auch scheitern. Methodisch entspricht dieser ressentimentfreie Wirklichkeitszugang der aus der CAJ stammenden und meist in ihrer befreiungstheologischen Weiterverarbeitung rezipierten Grundmethode der jüngeren katholischen Praktischen Theologie: Sehen – Urteilen – Handeln. Dabei sollte man mindestens zwei Dinge beachten. Zum einen sind die ersten beiden Methodenschritte nämlich in ihrer wechselseitigen Durchdringung eng miteinander verschränkt: Empirisches Sehen und theologisches Urteilen implizieren einander. Und zum anderen wäre der dritte Methodenschritt, nicht zuletzt auch aufgrund der Möglichkeit seines Scheiterns, in eckige Klammern zu setzen. Gerade mit Blick auf das pastorale Handeln empfiehlt sich der Praktischen Theologie daher eine gewisse Bescheidenheit. Sie kann den Akteurinnen und Akteuren des pastoralen Praxisfeldes keine praktischen Handlungsrezepte ausstellen, sondern lediglich von ihren eigenen Recherchen im wissenschaftlichen Diskursarchiv her eine möglichst kreative Differenz zu deren Erfahrungen aufmachen. Dabei geht es nicht darum, pastorale Kopiervorlagen zu liefern, sondern vielmehr empirisch unterfütterte Inspirationen zu Eigenem – zu eigenen Lösungen für den eigenen Kontext. Es geht um Hilfestellungen zur theologischen Selbsthilfe, Anstöße zur gemeinsamen Lösungsfindung – und zwar auf prinzipieller Augenhöhe mit möglichst vielen Beteiligten und mit einer grundsätzlichen Lernvermutung: Praktische Theologie ist keine Einbahnstraße.

Das Fach kann sich guten Gewissens auf seine ersten beiden Methodenschritte konzentrieren und deren Ergebnisse dann auch risikobereit und selbstbewusst in die „Wahrheitsspiele“²⁴ des Praxisfeldes einspeisen. Dieser ‚schwache‘ Handlungsbezug der Praktischen Theologie verweist auf eine innovationsbezogene Verfahrenslogik, von der Charles S. Peirce in seinen Pragmatismus-Vorlesungen an der Harvard University sagte, sie sei die „ein-

²⁴ Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: ders., *Dits et Écrits II* (1976–1988), Paris 2001, 1527–1548, hier 1546.

zige logische Operation, die irgendeine neue Idee einführt“²⁵. Im Anschluss an Peirce lässt sich mit Blick auf die Empirische Theologie sagen: Eine vor allem am Methodenschritt des Sehens orientierte Praktische Theologie schließt *induktiv* von konkreten Einzelfällen (z. B. von Modellgemeinden) über praktische Handlungsregeln auf abstrakte Allgemeingesetze (z. B. der Gemeintheologie). Und eine vor allem am Urteilen orientierte Praktische Theologie schließt *deduktiv* von abstrakten Allgemeingesetzen (z. B. der Amtstheologie) über praktische Handlungsregeln auf konkrete Einzelfälle (z. B. in der Gemeindeleitung). Eine vor allem an der Differenz von Einzelfällen und Allgemeingesetzen ausgerichtete Praktische Theologie hingegen hat aufgrund ihrer *abduktiven* Schlüsse nur experimentelle Hypothesen anzubieten, die ihrerseits sowohl empirisch-induktiv als auch theologisch-deduktiv auf ihre jeweilige praktische Leistungsfähigkeit hin zu testen sind. Abduktives Schließen bricht mit der Linearität von Deduktion und Induktion, die entweder von einem Gesetz auf einen Fall oder von einem Fall auf ein Gesetz schließen. Stattdessen bringt sie deren jeweilige Einstiegspunkte in einen Kontrast und gewinnt ihre Regeln gerade aus der Differenz von Fall und Gesetz. Abduktion verlässt damit den festen Grund zwingender Argumentation und begibt sich auf den wackeligen Boden einer Hypothese. Sie transzendiert das Reich der Notwendigkeit und führt hinaus ins Weite. Damit ermöglicht sie immer neue Entdeckungsfahrten: heraus aus dem Diskursarchiv, hinein ins Praxisfeld – und umgekehrt.

2. Empirische *Theologie*: Wasser in Wein verwandeln?

„Bedarf die Theologie der Sozialwissenschaften?“²⁶ – eine Frage, welche die wissenschaftlichen Grundfesten der Empirischen Theologie berührt und kritisch hinterfragt. John Milbank, *spiritus rector* der angelsächsischen Bewegung *Radical orthodoxy*, verneint sie in seinem Buch *Theology and Social Theory* (zumindest im Sinne eines theologisch konstitutiven Empiriebezugs). Milbank versucht, den Verlust der diskursiven Oberhoheit der Theologie über die *Social theory* zu überwinden, indem er das Verhältnis beider in neobarthianischer Weise offenbarungspositivistisch bestimmt:

„Wenn die Theologie ihren Anspruch aufgibt, ein Metadiskurs zu sein, dann kann sie nicht mehr das Wort Gottes [...] artikulieren.“²⁷

Milbank erscheint in diesem Zusammenhang wie ein diskursiver Wiedergänger des Hl. Bonaventura, der seinem Gegenspieler Thomas von Aquin einst vor-

²⁵ Charles Sanders Peirce, Vorlesungen über Pragmatismus, Hamburg 1991, 115.

²⁶ John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond secular reason*, Oxford 1990, 245.

²⁷ Milbank, *Theology and Social Theory* (s. Anm. 26) 1.

warf, mit seinem Rückgriff auf ‚theologiefremdes‘ Denken wie die aristotelische Vernunft vermische dieser den „reinen Wein des Wortes Gottes mit Wasser“²⁸. Die ebenso prägnante wie schlagfertige Antwort des Hl. Thomas spielt auf das Wunder zu Kana an: „Es geht nicht darum, Wasser mit Wein zu vermischen, sondern Wasser in Wein zu verwandeln.“²⁹ Der französische Konzilstheologe M.-Dominique Chenu, der an diese mittelalterliche Kontroverse erinnert, war ein führender Kopf der *Nouvelle théologie* vor dem Zweiten Vatikanum und kann in mancherlei Hinsicht auch selbst als ein Wiedergänger des Hl. Thomas gelten³⁰. Denn auch er schätzte die Sozialwissenschaften als einen *locus theologicus alienus*. Und doch war er keineswegs naiv, was die möglichen Risiken einer Zusammenarbeit angeht:

„Ich stelle fest, dass die von den Humanwissenschaften entliehenen Kategorien [...] in bestimmten theologischen [...] Darstellungen auf eine Weise Eingang finden, dass sich der Glaube darin nur sehr reduziert wiederfindet. Das ist die eine Gefahr. Die andere Gefahr [...] aber besteht in einer Auflösung [...] der menschlichen Wirklichkeiten. [...] Man muss sein Schiff auf einen Kurs zwischen diesen beiden Gefahren steuern.“³¹

Das Empiriedefizit mancher Systematischer Theologie³² wäre in diesem Zusammenhang ebenso zu kritisieren wie – in gleicher Weise spiegelbildlich umgekehrt – das Theologiedefizit so mancher Empirischer Theologie. Chenu zitiert mit Blick auf eine ähnliche Problemkonstellation ein rustikales Wort aus dem Mittelalter, das sich auch auf deren ‚Theologieermüdung‘ beziehen lässt:

„All diese jungen Theologen schlafen zu lange mit den Mägden – und wenn sie dann die Weisheit ehelichen, sind sie längst schon unfruchtbar.“³³

Neben ihrem konstitutiven Sozialwissenschaftsbezug hat die Empirische Theologie immer auch einen ebenso konstitutiven Theologiebezug. Denn sie gründet auf einer Differenz von empirischer Wahrnehmungsschärfe („Licht der menschlichen Erfahrung“) und kritischer Urteilskraft („Licht des Evangeliums“), die erst in der wechselseitigen Verwiesenheit von Sozialwissenschaften und Theologie ein Erkenntnisfeld eröffnet³⁴. Theologie erweist sich in die-

²⁸ M.-Dominique Chenu, *St. Thomas d’Aquin et la théologie*, Paris 1959, 43.

²⁹ Zit. nach Chenu, *St. Thomas d’Aquin et la théologie* (s. Anm. 28) 43.

³⁰ Vgl. Bauer, *Ortswechsel der Theologie* (s. Anm. 17) 14.

³¹ M.-Dominique Chenu, *Un théologien en liberté*. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris 1975, 129.

³² Siehe zum Beispiel Thomas Pröppers ‚Münsteraner Schule‘ der theologischen Letztbegründung in Bezug auf die *reale* Erfahrbarkeit ihrer ‚spätidealistischen‘ Freiheitsdiskurse.

³³ Zit. nach Chenu, *Un théologien en liberté* (s. Anm. 31) 197.

³⁴ Vgl. dazu aus der Perspektive der ‚Nijmegener Empirie‘ Hans-Georg Ziebertz, *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*, Münster 2002.

sem Zusammenhang nicht, wie Milbank fälschlicherweise behauptet, als ein den Sozialwissenschaften überlegener „Metadiskurs“³⁵. Sondern vielmehr als ein ebenbürtig anzusetzendes, in seiner kritischen Funktion unverzichtbares und zugleich eng mit ihnen verquicktes Gegenüber. Ist einer der beiden Pole der Empirischen Theologie schwächer als der andere, droht die gesamte Konstellation in sich zusammenzubrechen. Denn nicht nur die Theologie bedarf der Sozialwissenschaften, die Sozialwissenschaften bedürfen auch der Theologie. Vor diesem Hintergrund fragt Ottmar Fuchs:

„Zeichnet sich nun, nachdem ‚wir‘ jahrzehntelang für den gleichstufigen [...] Dialog mit den Humanwissenschaften [...] gekämpft haben, eine Gegenbewegung ab: insofern die Humanwissenschaften so sehr an Gewicht gewonnen haben, dass sie die Theologie subordinieren? [...] Damit ich nicht missverstanden werde: Ich spreche hier als ein Freund der empirischen Theologie, nicht zuletzt weil ich es auch aus theologischen Gründen für unerlässlich halte, die Würde der Lebenden und ihrer sozialen Wirklichkeit zu rekonstruieren. Dennoch wird mir immer wieder unbehaglich, wie zwergenhaft sich gegenüber den riesigen elaborierten Forschungen dann die Theologie ausmacht.“³⁶

Fuchs befürchtet eine Ausdünnung des explizit-theologischen bzw. kritisch-normativen Pols der Praktischen Theologie, wenn man sich in der Empirischen Theologie einseitig auf sozialwissenschaftliche Verfahren verlässt und nicht mit ebenso großem Methodenaufwand auch „theologische Qualitätsstandards“³⁷ beachtet:

„Inhaltlich wie methodisch bleibt hier kein Raum mehr für die Sprengkraft [...] von seiten theologischer Eingaben [...]. Wofür Theologie steht, nämlich die Frage nach Gott offen zu halten und das Vorletzte nicht zum Letzten zu machen, wird hier konterkariert, indem das Vorletzte mit theologischen Mitteln als Letztes ausgegeben wird. [...] Die Gefahr muß zumindest benannt werden dürfen, ob die [...] Theologie dann nicht eine Banalisierung Gottes im eigenen Bereich betreibt [...]. [...] Denn wenn [...] die Praktische Theologie [...] ihr *wissenschaftliches* Renommee nur noch aus den Humanwissenschaften bezieht [...], dann sind die Tage ihrer Präsenz an der Universität gezählt. Dann kann all das, was [...] geforscht wird, [...] ohne substantiellen Verlust gleich unmittelbar in den jeweiligen Humanwissenschaften [...] stattfinden.“³⁸

Empirische Theologie darf nicht in Umkehrung des traditionellen Ancilla-Schemas zu einer „ancilla scientiae humanae“³⁹ werden, die explizit-theologischen Diskursen kaum eine „eigenständigen Gegenüberpositionen mehr zu-

³⁵ Milbank, *Theology and Social Theory* (s. Anm. 26) 1.

³⁶ Ottmar Fuchs, *Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen?*, in: *Theologische Quartalschrift* 180 (2000) 191–219, hier 195; 197.

³⁷ Fuchs, *Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen?* (s. Anm. 36) 196.

³⁸ Fuchs, *Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen?* (s. Anm. 36) 203f.

³⁹ Fuchs, *Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen?* (s. Anm. 36) 207.

zutrauen“⁴⁰ vermag. Sozialwissenschaftlicher Aufwand und kritisch-theologische Diskursivierung von Methode und Gegenstand müssen in einem symmetrischen Wechselverhältnis stehen. Ist das in der Empirischen Theologie nicht der Fall, gerät die Balance von empirischer Deskription und kritischer Normativität in eine bedenkliche Schiefelage, die sich mit dem Ethnologen Clifford Geertz augenzwinkernd folgendermaßen auf den Punkt bringen lässt:

„Es lohnt nicht, wie Thoreau sagt, um die ganze Welt zu reisen, bloß um die Katzen auf Sansibar zu zählen.“⁴¹

3. *Empirische* Theologie: Erweiterter Empiriebegriff

Aber nicht nur die Theologizität der Empirischen Theologie, sondern auch ihre Empirizität gibt zu denken. Rainer Bucher plädiert für einen in Entsprechung zur Komplexität ihres Gegenstandes weit ausgefalteten Methodenfächer:

„Die Pastoraltheologie muss [...] Situationen des Kontrasts, der Fremdheit, des Neuen suchen. Für eine Wissenschaft bedeutet dies konstitutiv Methodenpluralität, ja Methodenneugier. Sie braucht dazu alles ihr erreichbare kulturelle Wissen: auch das der empirischen Wissenschaften [...]. [...] Methodisch [...] wäre dazu [...] notwendig, die [...] Stigmata des Faches als Charismata zu begreifen: die notorische Methodendiffusität der Pastoraltheologie [...].“⁴²

Es geht um einen empirisch-theologischen Methodenmix, in dessen Rahmen selbstverständlich weiterhin mit den Methoden quantitativer bzw. qualitativer empirischer Sozialforschung gearbeitet wird, wo man aber auch mit alternativen Wirklichkeitszugängen experimentiert:

„Pastoraltheologie muss die relative Methodenfreiheit, die sie besitzt, mit wirklicher Lust auf das Abenteuer der Wahrnehmung beantworten.“⁴³

Dabei gilt es nicht nur, die eigenen WahrnehmungsfILTER möglichst weit zu stellen, sondern auch jeden empirischen Methodenfundamentalismus zugunsten einer gesteigerten Möglichkeit der Wirklichkeitserfassung aufzugeben – ganz im Sinne des Zweiten Vatikanums:

⁴⁰ Fuchs, Wie funktioniert die Theologie in empirischen Untersuchungen? (s. Anm. 36) 206.

⁴¹ Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987, 24.

⁴² Rainer Bucher, Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: Doris Nauer – Rainer Bucher – Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 66–70, hier 69f.

⁴³ Rainer Bucher, Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, in: ders. (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses, Graz u. a. 2001, 181–197, hier 196.

„In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden [...]. [...] Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung.“ (GS 62).

Eine entsprechende Erweiterung der praktisch-theologischen Methoden eröffnet Möglichkeiten einer alternativen Welterschließung:

„Die Alternative ‚sozialwissenschaftliche Empirie versus Spekulation/Intuition‘, wie sie in der empirischen Theologie bisweilen suggeriert wird, [...] unterschlägt andere, nicht-sozialwissenschaftliche Wahrnehmungschancen von kultureller Wirklichkeit, welche die Theologie hat: von der aufmerksamen Rezeption fiktionaler Literatur und Kunst bis zur unmittelbaren Wahrnehmung der Erfahrungen des Volkes Gottes durch teilnehmende Beobachtung [...].“⁴⁴

Ähnlich arbeitet auch die Ethnologie, auf deren grundlegende Forschungsmethode Rainer Bucher hier anspielt:

„Teilnehmende Beobachtung ist eine Feldstrategie, die auf simultane Weise die Analyse von Dokumenten, Interviews mit Gesprächspartnern und Informanten, direkte Partizipation und Observation sowie Selbstbeobachtung miteinander kombiniert.“⁴⁵

Entsprechend schwer zu handhaben ist das ethnologische Methodenbesteck:

„Dem Feldforscher steht eine große Anzahl spezifischer Verfahren der Datengewinnung zur Verfügung. Gerade weil die ethnologische Feldforschung so wenig exakt erscheint [...], ist die Ausbildung in [...] diesen Verfahren so wichtig. [...] Eine Vielfalt unterschiedlichster Verfahren soll und kann sich gegenseitig ergänzen und kontrollieren.“⁴⁶

Diese Methodenvielfalt lässt sich im Rückgriff auf das empiriebezogene Konzept der „Triangulation“⁴⁷ an das sozialwissenschaftliche Theoriegeschehen zurückbinden – ein auf den Soziologen Norman K. Denzin zurückgehender Begriff, der aus der Landvermessung stammt und ursprünglich die Lokalisierung eines bestimmten Punktes von zwei unterschiedlichen Orten aus bezeichnet:

„Viele Lebenssituationen sind zu komplex geworden, als dass man sie noch mit einem methodischen Zugang [...] analysieren könnte. [...] Gleichzeitig entwickelt die Kombination von methodischen Zugängen einen besonderen Reiz [...] im professionellen Dis-

⁴⁴ Rainer Bucher, Über Stärken und Grenzen der ‚Empirischen Theologie‘, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002) 128–154, hier 146f. (siehe auch den Sammelband von Kalthoff – Horschauer – Lindemann [Hg.], Theoretische Empirie [s. Anm. 15] als einen Versuch, empirisch-sozialwissenschaftliche und kritisch-spekulative Wissenschaft in der Soziologie zusammenzubringen).

⁴⁵ Norman K. Denzin (zit. nach Uwe Flick, Triangulation. Eine Einführung, Wiesbaden ³2011, 51 [Übersetzung: Ch. B.]).

⁴⁶ Hans Fischer, Einleitung: Über Feldforschungen, in: ders. (Hg.), Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung (Neufassung), Berlin 2002, 9–24, hier 9; 18f.

⁴⁷ Vgl. Flick, Triangulation (s. Anm. 45) bes. 11–26.

kurs der Sozialwissenschaften. Bei der Faszination, die das Thema ‚Mixed Methods‘ [...] auf viele dabei ausübt, sollte [...] nicht vergessen werden: Es können auch andere Methodenkombinationen als die aus qualitativen und quantitativen Methoden sinnvoll sein [...].“⁴⁸

Schon die klassische Untersuchung *Die Arbeitslosen von Marienthal* (1933) kombinierte die empirische Wahrnehmung von „objektiven Tatbeständen“⁴⁹ und „subjektiven Einstellungen“⁵⁰, indem sie die teilnehmende „Beobachtung des spontanen Lebens“⁵¹ mit einer „direkten, geplanten Befragung“⁵² von Betroffenen sowie einer Ergänzung durch „historisches Material“⁵³ verband. Die im Folgenden als Rahmenkonzept einer ‚schwachen Empirie‘ vorgeschlagene Ethnologie des Volkes Gottes arbeitet, an diese Terminologie rückgebunden, mit einer Form der „impliziten Triangulation“⁵⁴. Eine solche zielt auf eine „Befreiung von jenen Methodenzwängen“⁵⁵, die einen „unmittelbaren, persönlichen Kontakt mit dem sozialen Geschehen behindern“⁵⁶ oder zumindest einschränken können. Ein entsprechender Rückgriff auf „alle nur denkbaren und ethisch vertretbaren Optionen der Datengewinnung“⁵⁷ ermöglicht eine Erhöhung der empirischen Wahrnehmungskomplexität durch eine Reduktion der sozialwissenschaftlichen Methodenrigorosität:

„Triangulation hat ihren Preis. Ihre Anwendung bringt unter Umständen schwache Forschungsdesigns [weak designs] hervor. Und dennoch kann sie, wenn sie mit wissenschaftlicher Strenge [sophisticated rigor] angewendet wird, die auszuwertende Datenbasis einer jeden Studie verbreitern, verdichten und vertiefen [broaden, thicken, and deepen].“⁵⁸

Empirische Theologie weiterzudenken, hieße in diesem Zusammenhang, sie zunächst einmal weiter zu denken. Das gilt sowohl für die einzelnen Orte der empirisch-theologischen Wahrnehmung als auch für die jeweiligen Formen ihrer Darstellung. Denn es geht ja nicht nur darum, möglichst viel Wirklichkeit wahrnehmend einzufangen, sondern auch darum, sie möglichst genau darstellend wiederzugeben. Wahrnehmung und Darstellung stehen in einem sich gegenseitig intensivierenden Wechselverhältnis. Entsprechende Wahrnehmungs-

⁴⁸ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) I.

⁴⁹ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 7.

⁵⁰ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 7.

⁵¹ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 8.

⁵² Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 8.

⁵³ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 7.

⁵⁴ Flick, Triangulation (s. Anm. 45) 52.

⁵⁵ Klaus Amann – Stefan Hirschauer (zit. nach Flick, Triangulation [s. Anm. 45] 54).

⁵⁶ Klaus Amann – Stefan Hirschauer (zit. nach Flick, Triangulation [s. Anm. 45] 54).

⁵⁷ Christian Lüders (zit. nach Flick, Triangulation [s. Anm. 45] 51).

⁵⁸ Norman K. Denzin (zit. nach Flick, Triangulation [s. Anm. 45] 112 [Übersetzung: Ch. B.]).

orte können dabei die verschiedensten „kulturellen Bedeutungsträger“⁵⁹ sein – bis hin zu den Graffiti einer deutschen Universitätsstadt⁶⁰ oder einem zufällig in der Zeitung entdeckten Mauerbild eines Abrisshauses⁶¹. Mit diesen zumeist übersehenen, bisweilen überraschenden *loci theologici*⁶² korrespondieren wissenschaftliche Darstellungsformen, in denen zum Beispiel auch mit journalistischen Mitteln gearbeitet wird. In diesem Zusammenhang wird im Folgenden der Reportagestil des *New Journalism* vorgeschlagen, dessen experimentelle Formen im Anschluss an Robert E. Park ethnologisch konzeptualisiert und somit wissenschaftstauglich gemacht werden können. In entsprechend subjektiven Darstellungsformen kann die mehrdimensionale Komplexität des empirisch Wahrgenommenen dann auch in der performativen Art ihrer schriftlichen Wiedergabe durchscheinen – das aber depotenziert den wissenschaftlichen Ort, von dem aus wahrgenommen und dargestellt wird.

4. Schwache Empirie: Stärke durch Depotenzierung?

Empirische Theologie arbeitet mit einem außertheologisch hochanerkannten Methodenset, dessen erkenntnistheoretischer Geltungsanspruch – zumindest im Fall ihrer quantitativ-empirischen Ausrichtung – dem Objektivitätsideal der Naturwissenschaften gleichkommt. Man strebt möglichst objektive Wirklichkeitsbeschreibungen an, indem man die Ungenauigkeit von subjektiven Einzelwahrnehmungen zu überwinden sucht. Diesen Anspruch gilt es in Richtung einer *schwachen Empirie* zu depotenzieren, die sich dem Überlegenheitsideal eines vermeintlich objektiven Metastandpunktes verweigert. Das ermöglicht eine selbstreflexive Relativierung des eigenen empirisch-deskriptiven Zugriffs auf die gelebte Wirklichkeit, die kritisch-normativen Grundoptionen von Theologie und Kirche gerecht zu werden vermag. Der inhärente Objektivitätsanspruch der Sozialwissenschaften („Wir beschreiben die Wirklichkeit, wie sie ist.“) wird dabei auf dem Niveau spätmoderner Gegenwartsdiskurse überschritten – ohne zugleich ins rein Subjektive abzugleiten. Das alles geschieht längst schon im

⁵⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, Kulturelle Bedeutungsträger als Orte der Wahr-Nehmung, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie. Grundlegungen*, Mainz 1999, 231–247.

⁶⁰ Vgl. Ottmar Fuchs, Neue ‚alte‘ Wandparolen in Tübingen, in: *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 132–135.

⁶¹ Vgl. Hans-Günther Heimbrock, Empirische Theologie als Erforschung gelebter Religion, in: ders. u. a., *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*, Göttingen 2007, 72–100, hier 84ff.

⁶² Vgl. Bauer, *Ortswechsel der Theologie* (s. Anm. 17) 716–753.

Bereich der empirischen Sozialwissenschaften⁶³, wobei qualitative Verfahren in Bezug darauf besonders sensibel zu sein scheinen. Es geht um ein methodologisch abgesichertes Arbeiten, das sich seiner eigenen subjektiven Anteile nicht nur bewusst ist, sondern diese auch auf der Ebene der Theoriebildung selbst in Rechnung stellt – und gerade dadurch einen höheren ‚Objektivitätsgrad‘ erreicht. Die jeweilige theologische oder andere wissenschaftliche Subjektivität des Forschenden steckt nämlich bereits in der Option für eine bestimmte empirische Methode. Sie schreibt sich in das entsprechende Forschungsdesign ein, in die Fragebögen und Interviewleitfäden, in die Durchführung der jeweiligen Untersuchung – und nicht erst in die Auswertung der gesammelten Daten.

Wissenschaftliche Objektivität kann es grundsätzlich nur im Komparativ einer *vergleichsweise* objektiven Wissenschaft geben, nicht aber im Modus eines nicht mehr überbietbaren Superlativs. Vollkommen exakte Wissenschaft ist ein immer wieder neu erzählter Mythos auf dem Feld akademischer Wissensproduktion. Denn selbst die Naturwissenschaften sind in gewissem Sinne auch nur empiriebezogene ‚Glaubenswissenschaften‘: Sie glauben, objektiv saubere, also um alle subjektiven Anteile bereinigte Wissenschaft zu betreiben und blenden dazu alle „lebensweltlichen“⁶⁴ Anteile ihrer scheinbar objektiven Forschungen aus. Bruno Latour hat demgegenüber anhand von teilnehmenden Beobachtungen eines biochemischen Forschungslabors die „soziale Kon-

⁶³ Vgl. expl. Franz Breuer, *Reflexive Grounded theory. Eine Einführung in die Forschungspraxis*, Wiesbaden 2009, bes. 115–141 („Subjektivität, Perspektivität und Selbst-/Reflexivität“). Besonders spannend ist in diesem Zusammenhang Adele Clarke, *Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn*, Wiesbaden 2012 (mit Bezügen zu Robert E. Park, Michel Foucault und Bruno Latour; siehe auch die Gegenüberstellung einer positivistisch-realistischen und einer konstruktivistisch-relativistischen *Grounded theory* ebd., 76).

⁶⁴ Vgl. Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt/M. 1990 (zur lebensweltlichen Konstituierung jeder Form von wissenschaftlicher Rationalität). Bei Rüdiger Bubner findet sich auch folgendes Plädoyer für eine entsprechende Erweiterung des Vernunftbegriffs: „Ich halte die auf [Natur-]Wissenschaft eingeschworene Rationalitätskonzeption für eine entscheidende Verkürzung, auf die [...] mit einer Flexibilisierung des Vernunftbegriffs zu reagieren ist. [...] Ich schlage vor, den Gedanken ernstzunehmen, daß Rationalität vor aller wissenschaftlichen Disziplin ihre unverwalteten Quellen in lebensweltlichen Dispositionen findet.“ (Ebd. 7f.) Bereits Edmund Husserl, auf dessen Lebensweltbegriff Bubner hier anspielt, hatte in seiner *Krisisschrift* eine „positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft“ kritisiert (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1996, 6). Die Lebenswelt sei ein weithin „vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft“ (ebd. 48f.).

struktions von naturwissenschaftlichen Tatsachen“⁶⁵ offengelegt: „un fait est fait“⁶⁶, so die einschlägige Einsicht Bachelards – auch wissenschaftliche Tatsachen werden ‚gemacht‘. Selbst im Bereich der vermeintlich ‚exakten‘ Naturwissenschaften gibt es immer nur bessere und schlechtere entsprechende Konstruktionen von Wissenschaft. Diese stellt dann bestenfalls eine *science fiction*⁶⁷ dar, die so gut wie möglich Transparenz schafft und Reichweiten absteckt, Kontingenzen benennt und Grenzen respektiert. Eine entsprechend ‚schwache Empirie‘, die sich an Gianni Vattimos *pensiero debole*⁶⁸ orientiert, gibt den vermeintlich starken Ort einer selbstgewiss und methodensicher auf ihre Gegenstände blickenden Forschung auf. Stattdessen nimmt sie die Perspektivität ihres eigenen subjektgebundenen Standortes ernst, deren Horizont die jeweilige Wahrnehmung des Empirischen zugleich begrenzt und ermöglicht. Zu der *weak theology* einer in spätmodernen Zeiten gegenwartsfähigen Rede von Gott, wie sie Theologen wie John Caputo⁶⁹ oder Hans-Joachim Sander⁷⁰ anstreben, gehört auch die *soft science* einer entsprechend konzipierten Sozialwissenschaft. Diese hat zum Ziel, dass empirisch-theologische „Wissenschaftlichkeit nicht reduziert, sondern entmonopolisiert und im Austausch und Konflikt unterschiedlicher Denkmethode gesteigert und intensiviert“⁷¹ wird:

„Mit den anderen Geisteswissenschaften ist [...] dafür einzustehen, dass es nicht nur die ‚positiven‘ Wissenschaften mit den ‚harten Methoden‘ gibt, und dass ‚weiche Methoden‘ nicht keine, sondern eine *andere* Wissenschaft konstituieren.“⁷²

⁶⁵ Bruno Latour – Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills 1979.

⁶⁶ Zit. nach Alfred Nordmann, *From metaphysics to metachemistry*, in: Davis Baird – Eric Scerri – Lee McIntyre (Hg.), *Philosophy of chemistry. Synthesis of a new discipline*, Dordrecht 2006, 347–362, hier 359 (diesen Hinweis verdanke ich Frau Dr. Elisabeth Pernkopf).

⁶⁷ Vgl. Michel Certeau, *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien 1997, 78 bzw. Michel Foucault, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, in: ders., *Dits et Écrits II (1976–1988)*, Paris 2001, 228–236, hier 236.

⁶⁸ Vgl. Pier Aldo Rovatti – Gianni Vattimo (Hg.), *Il pensiero debole*, Mailand 1983. Ein entsprechend ‚schwaches Denken‘ im Bereich der Empirischen Theologie wäre alles andere als denkschwach – im Gegenteil: Es wäre ein Denken zweiter Ordnung, dessen spezifische wissenschaftliche Stärke darin bestünde, der prinzipiellen Schwäche des eigenen epistemischen Ortes nicht auszuweichen.

⁶⁹ Vgl. John Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington 2006.

⁷⁰ Vgl. Hans-Joachim Sander, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt 2006.

⁷¹ Ottmar Fuchs, *Der Verheißung auch in der Wissenschaft trauen*, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002) 69–71, hier 70.

⁷² Fuchs, *Der Verheißung auch in der Wissenschaft trauen* (s. Anm. 71) 69f.

Beispielhaft für eine Empirische Theologie, die sich gegen ein „positivistisch kontextfreies Objektivitätsideal“⁷³ wendet, ist die Frankfurter Forschungsgruppe um den evangelischen Praktischen Theologen Hans-Günther Heimbrock. Diese ist wohl nicht zufällig in räumlicher Nähe zur dortigen Kritischen Theorie angesiedelt, wo man seit dem sogenannten „Positivismusstreit“⁷⁴ einschlägig sensibilisiert ist. Mit ihrer *Einführung in die Empirische Theologie* (2007) setzt diese ‚Frankfurter Schule‘ das eigene Tun nicht nur sozialwissenschaftlich an, sondern auch philosophisch im Horizont der Phänomenologie⁷⁵ und darüber hinaus auch im Gespräch mit ethnologischen Konzepten:

„Von da aus wecken Strategien empirischer Forschung, welche den ‚subjektiven Faktor‘ betonen, die besondere Aufmerksamkeit des theologischen Interesses. Allerdings bleibt die konkrete Prüfaufgabe auszuloten, wie weit das theologische Subjektverständnis in humanwissenschaftlichen Methoden, etwa der teilnehmenden Beobachtung, aufgehoben ist [...]“⁷⁶

⁷³ Hans-Günther Heimbrock, *Empirie, Methode und Theologie*, in: Astrid Dinter – Hans-Günther Heimbrock – Kerstin Söderblom (Hg.), *Einführung in die Empirische Theologie*, Göttingen 2007, 42–59, hier 57.

⁷⁴ Vgl. Theodor W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt 1969.

⁷⁵ Ethnologische Forschungspraktiken werden im Rahmen einer „Methodologie *phänomenologisch-empirischer Theologie*“ aufgegriffen (Hans-Günther Heimbrock, Einleitung: Im Anfang ist das Staunen, in: Dinter – Heimbrock – Söderblom [Hg.], *Einführung in die Empirische Theologie* [s. Anm. 73] 11–16, hier 16). Die Husserl’sche Phänomenologie ist eine in Bezug auf die Wahrnehmung ihrer Gegenstände höchst sensible Form von empiriebezogener Wissenschaft: Zurück zu den Sachen selbst! Mit dieser Parole ist die Vorsicht einer *möglichst wenig* zugriffigen Realitätswahrnehmung verbunden, die das jeweilige eigene Vorverständnis weitestgehend einzuklammern versucht („epoché“). Natürlich gibt es keine filterlose Wahrnehmung. Man kann eine solche höchstens anzielen, sie aber nie voll erreichen. Sie ist und bleibt subjektiv – und das heißt, nicht zuletzt auch durch Theorien gefiltert, die man sich als unbewusste Wahrnehmungsmuster angeeignet hat. Nur ist im Falle der Phänomenologie dabei eben eine besonders wahrnehmungssensible Theorie im Spiel. Sie hat natürlich auch ihre problematischen Seiten. Neben dem genannten Ideal einer filterlosen Wahrnehmungsobjektivität ist das vor allem die damit verbundene Bewusstseinsphilosophie, deren Fundamente in den Frakturen unserer spätmodernen Moderne längst brüchig geworden sind. Die Phänomenologie wäre daher vor allem in der gebrochenen Lesart französischer Gegenwartstheorien (vgl. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983) aufzugreifen, die einen empirisch ‚schwachen‘ Wirklichkeitszugriff nahelegen (siehe dazu auch Reinhard Feiter, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie*, Münster 2002).

⁷⁶ Heimbrock. *Empirie, Methode und Theologie* (s. Anm. 73) 60. Siehe im selben Kontext Christopher Scholtz, *Teilnehmende Beobachtung*, in: Dinter – Heimbrock – Söderblom (Hg.), *Einführung in die Empirische Theologie* (s. Anm. 73) 214–225 sowie Achim Knecht, *Dichte Beschreibung*, in: ebd. 226–241.

5. Zurück zu den Anfängen: Robert E. Park

Manchmal lohnt es sich, einen wissenschaftlichen Weg bis zu jenem Punkt zurückzugehen, an dem man auch eine andere Abzweigung hätte nehmen können. So lässt sich auch der Ansatz einer sozialwissenschaftlich verfahrenen Empirischen Theologie bis zu Robert E. Park (1864–1944) zurückverfolgen, einen der Gründungsväter der *Chicago School of sociology*. Er gilt nicht nur als ein „Ahnherr der qualitativen Sozialforschung“⁷⁷, sondern darüber hinaus auch als ein Begründer der „soziologischen Ethnographie“⁷⁸. Beide Formen einer wissenschaftlichen Erfassung von empirisch zugänglicher Wirklichkeit gehen auf Theorieimpulse Parks zurück. Damit ist auch schon der Weg einer möglichen empirisch-theologischen Alternative zur klassischen empirischen Sozialforschung benannt: mit journalistischen Mitteln arbeitende Recherchen im Rahmen eines ethnographisch erweiterten Empiriebegriffs. Vertreterinnen und Vertreter beider Wege der Wirklichkeitserschließung können sich mit gutem Recht auf Park berufen. Im Bereich der Empirischen Theologie wurde bisher meist der erstgenannte Weg der qualitativ-sozialwissenschaftlichen Forschung beschritten, auch wenn von Park selbst her durchaus anderes denkbar wäre:

„Vor dem Hintergrund einer langjährigen Journalistentätigkeit [...] vertrat [Park] die Auffassung, dass sich Soziologen mit den Lebensumständen [...] der Beforschten aus nächster Nähe vertraut machen sollten. Unermüdlich forderte er seine Schüler zu Beobachtungsgängen ‚im Feld‘ auf. [...] Park will auf der Basis empirischer Feldforschungen – vorzugsweise durch Beobachtungen, Dokumentenanalysen und Lebensgeschichten – fundierte Wissensbestände über gesellschaftliche Gegenstände aufbauen und allgemeine theoretische Konzepte entwickeln.“⁷⁹

Im Folgenden wird vor allem dieser Linie gefolgt. Ihre biographische Fährte führt von der journalistischen Tätigkeit Parks zu seinem späteren Ansatz einer ethnologisch verfahrenen Soziologie, die „theoretische Konzepte aus empirischen Beobachtungen“⁸⁰ entwickelt – wobei die Ethnologie sich zu dieser Zeit „in methodischer Hinsicht letztlich gar nicht so sehr von den damaligen journalistischen Recherchemethoden unterschied“⁸¹. Park betrieb sein ganzes Leben hindurch entsprechende Feldforschungen. Zunächst schrieb er als Reporter für diverse Tageszeitungen in New York, Detroit und Chicago über zehn Jahre lang, von 1887 bis 1898, über alles Mögliche: „von der Ge-

⁷⁷ Vgl. Gabriele Christmann, Robert E. Park, Konstanz 2007, 95.

⁷⁸ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 99.

⁷⁹ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 7f.

⁸⁰ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 104.

⁸¹ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 102.

richtsreportage über den Lokalbericht bis zu Theaterkritiken⁸². Später, als Professor, unternahm er dann ausgedehnte vergleichende Forschungen zum Thema Rassenprobleme in China, Indien, Brasilien sowie einigen Ländern Afrikas. Dazwischen liegt eine exzeptionelle akademische Karriere. Diese begann mit einem Studium bei den Peirce-Schülern William James und John Dewey sowie anderen Geistesgrößen seiner Zeit, das er mit einem längeren Studienaufenthalt in Europa abschloss, wo er unter anderem Georg Simmel in Berlin hörte und 1903 schließlich in Heidelberg mit einer Arbeit zu *Masse und Publikum. Eine methodologische und soziologische Untersuchung* promoviert wurde. 1914 bis 1923 forschte und lehrte er als Lecturer an der *University of Chicago*, 1923 bis zu seiner Emeritierung 1933 als Full Professor. Als Soziologe war Park eine Art „Simmel americanized“⁸³: einerseits ein „tramper through cities“⁸⁴, der ständig auf urbanen Streifzügen unterwegs war, und andererseits ein „teller of stories“⁸⁵, der von seinen Wahrnehmungen dann auch fesselnd zu berichten wusste. Inhaltlich verfolgte er eine Option für die Rechte afroamerikanischer US-Bürger, deren berufliche Seite seine akademische Tätigkeit rahmt: 1905 bis 1912 arbeitete er als Referent für den Bürgerrechtler Booker T. Washington, 1936 bis 1943 unterrichtete er an einer Universität für Afroamerikaner in Nashville/Tennessee, wo er nach seiner Emeritierung lebte.

Park nannte seine journalistische Phase selbst eine sozialwissenschaftliche „Lehrzeit“⁸⁶; der Zeitungsreporter ist für ihn *der* soziologieverwandte „Archetyp einer Annäherung an die soziale Wirklichkeit“⁸⁷. Es spricht daher einiges dafür, dass seine spätere Tätigkeit ohne die Berücksichtigung seiner „Prägung durch die journalistischen Lehrjahre nicht angemessen zu interpretieren“⁸⁸ ist. Den umtriebigen Soziologen motivierte zeitlebens die „Neugier des Reporters an der Welt um ihn herum“⁸⁹, ein früh erwachtes Interesse an der Wirklichkeit des gelebten Lebens: „Life as it is lived“⁹⁰. Diese programmatische Formel signalisiert, dass es Park um das gelebte Leben von Menschen in jeder nur denkbaren Form ging – was über die in der evangelischen Prakti-

⁸² Rolf Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage*, Frankfurt/M. 1990, 51.

⁸³ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 91.

⁸⁴ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 136.

⁸⁵ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 136.

⁸⁶ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 61.

⁸⁷ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 13.

⁸⁸ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 141.

⁸⁹ Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 135.

⁹⁰ Zit. nach Lindner, *Die Entdeckung der Stadtkultur* (s. Anm. 82) 13.

schen Theologie gebräuchliche Formel der „gelebten Religion“⁹¹ sogar noch hinausgeht: „Mein Programm bestand darin, mir das anzusehen und das zu erkennen, was man das Leben nennt.“⁹² Deswegen wandte er sich auch stets gegen eine reine „Bibliotheks-Soziologie“⁹³, deren vornehmlicher Zugang zur empirischen Wirklichkeit in der Lektüre von Büchern besteht. Sein soziologisches Ideal bestand demgegenüber in der ethnologischen Gestalt eines „participant observer“⁹⁴, der nicht nur an den genannten Stadtreporter erinnert, sondern auch an Walter Benjamins „Figur des Flaneurs“⁹⁵. Parks Studierende sollten „reporters-in-depth“⁹⁶ werden, die wie er selbst die Wirklichkeit als „soziologische Feldforscher“⁹⁷ durchstreifen. Er forderte sie dazu auf, sich die „Hände mit wirklicher Forschung schmutzig zu machen“⁹⁸:

„Sie sollten ins Feld gehen und sich durch gründliche Beobachtungen einen eigenen Eindruck von der Lebenswirklichkeit der Beforschten verschaffen. Zusätzlich sollten sie verschiedenste Dokumente und weitere Methoden heranziehen. Dazu gehörten statistische Daten, räumliche Kartierungen, Zeitungsartikel, Polizeiberichte, Gerichtsakten, Aufzeichnungen von sozialen Diensten, aber auch Lebensgeschichten, informelle Interviews mit Informanten und vieles mehr.“⁹⁹

Aus diesem komplexen, verschiedene empirische Zugangsweisen zur Wirklichkeit kombinierenden Vorgehen ergibt sich ein „umfassendes, multimethodisches“¹⁰⁰ Forschungskonzept, von dem auch eine im Sinne Parks journalistisch-ethnologisch ausgerichtete Empirische Theologie profitieren könnte:

„Parks regelmäßige Aufforderungen bewirkten, dass in seinem Umkreis unzählige empirische Arbeiten angefertigt wurden, die man später als ‚Ethnographie‘ bzw. als ‚teilnehmende Beobachtung‘ bezeichnete. [...] Später ist der Begriff der teilnehmenden Beobachtung bisweilen mit dem der Ethnographie gleichgesetzt worden. Dabei handelt es sich jedoch um eine grobe Vereinfachung. Die Ethnographie bedient sich zwar der Methode der teilnehmenden Beobachtung; so wie es schon Park von seinen Studierenden verlangt hatte, zieht sie aber in der Regel zusätzliche Datenmaterialien [...] und weitere Methoden [...] heran. Die Ethnographie ist daher mehr als nur teil-

⁹¹ Vgl. expl. Gräß, Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie (s. Anm. 9) sowie Heimbrock, Empirische Theologie als Erforschung gelebter Religion (s. Anm. 61).

⁹² Zit. nach Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 14; 18.

⁹³ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 118.

⁹⁴ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 120.

⁹⁵ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 10.

⁹⁶ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 141.

⁹⁷ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 141.

⁹⁸ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 97.

⁹⁹ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 97.

¹⁰⁰ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 99.

nehmende Beobachtung. Es handelt sich vielmehr um ein multimethodisch angelegtes Forschungsdesign.“¹⁰¹

Innerhalb dieses Forschungsdesigns verlangte Park von seinen Studierenden nicht nur die Fähigkeit zu subjektiver Empathie („Teilnehmende ...“), sondern auch zu objektivierender Distanzierung („... Beobachtung“):

„Sie sollten Gespräche mit den Akteuren des Feldes führen, Lebensgeschichten sammeln und akribische Aufzeichnungen anfertigen. Park verlangte auch, dass sie Forschungstagebücher führten, um den Fortgang der Untersuchungen festzuhalten. Er vermittelte ihnen, dass sie Empathie genauso anstreben sollten wie Objektivität. Empathie [...] sei notwendig, um die Bedeutungen zu eruieren, die Menschen den Dingen geben, Objektivität hingegen sei erforderlich, um die analytische Perspektive wahren zu können. Ihr Ziel sollte es sein, so intensiv wie möglich in die sozialen Welten einzutauchen, die sie erforschten. Gleichzeitig sollten sie jedoch Objektivität bewahren.“¹⁰²

Größtmögliche Objektivität, so wäre wohl präzisierend hinzuzufügen. In jedem Fall sind die einschlägigen Maximen von Parks „Art of looking“¹⁰³ auch im Sinne einer journalistisch-ethnologisch orientierten Empirischen Theologie noch immer anregend: „Go into the district“¹⁰⁴, „Get the feeling“¹⁰⁵ und „Become acquainted with people“¹⁰⁶. Grundlegend für diese jeweiligen Einzelschritte einer journalistisch-ethnologisch ausgerichteten Soziologie ist eine „Wendung aus dem Reporter-Jargon“¹⁰⁷, die an Peirces erkenntnistheoretisch aufgeladenen Begriff des „musing“¹⁰⁸ erinnert, des zweckfreien Herumstromerns: „nosing around“¹⁰⁹. Auch die Empirische Theologie muss sich ins Praxisfeld aufmachen, um dort Witterung aufzunehmen. Um wahrzunehmen, was gerade in der Luft liegt. Sie muss herumschnüffeln, ihre Nase überall hineinstecken. Denn ihre wichtigste Erkenntnisquelle sind „human documents“¹¹⁰, deren Erfahrungshintergrund man in seiner ganzen Komplexität auf diese Weise am besten auf die Spur kommt. Sie könnte dabei den Weg Parks heute noch ein-

¹⁰¹ Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 99.

¹⁰² Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 100f.

¹⁰³ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 117.

¹⁰⁴ Zit. nach Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 10, 118.

¹⁰⁵ Zit. nach Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 10; 116; 118.

¹⁰⁶ Zit. nach Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 10; 60; 118.

¹⁰⁷ Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 11.

¹⁰⁸ Vgl. Sander, Einführung in die Gotteslehre (s. Anm. 70) 24f.

¹⁰⁹ Zit. nach Lindner, Die Entdeckung der Stadtkultur (s. Anm. 82) 11.

¹¹⁰ Zit. nach Christmann, Robert E. Park (s. Anm. 77) 97. Dieser Begriff erinnert an die spätere Rede von den „living human documents“ in der Praktischen Theologie der USA (vgl. expl. Henri Nouwen, Anton T. Boisen and theology through living human documents, in: *Pastoral Psychology* 19 [1968] 7, 49–63).

mal gehen – und zwar vom methodischen Grundansatz des *New Journalism* hin zu einer theologisch qualifizierten Ethnologie des Volkes Gottes.

6. *New Journalism*: Reportagen aus der Wirklichkeit

Wechseln wir nun vom soziologischen zum theologischen Diskurs. Der bereits zitierte M.-Dominique Chenu hat nicht nur lange vor dem Strukturwandel der kirchlichen Öffentlichkeit auf dem Zweiten Vatikanum erste Umriss einer „Theologie des Journalismus“¹¹¹ vorgelegt, sondern auch selbst eine ‚journalistische‘ Theologie betrieben – eine Theologie des jeweiligen Tages („le jour“)¹¹², die im Sinne des konziliaren *aggiornamento*¹¹³ auf eine *mise au jour* der gesamten Rede von Gott zielte:

„Der Journalist und der Theologe finden sich [...] nicht am Rand zweier disparater Bereiche wieder, [...] sondern vielmehr im gemeinsamen Innehalten vor derselben Realität, deren menschliche Dichte [densité humaine], die vom einen beobachtet wird, [...] unter dem Licht Gottes [...] die ureigene Materie der Reflexion des anderen ist.“¹¹⁴

Chenus tagesaktuelle Theologie einer „Inkarnation der Ideen in die Tatsachen“¹¹⁵ steht in einer gewissen Nähe zu Foucaults Konzept der „Ideenreportagen“¹¹⁶, die den „Kreuzungspunkt von Ideen und Ereignissen“¹¹⁷ erkunden sollten. Hinter diesem journalistisch-unschuldigen Begriff steckt eine veritable philosophische Provokation. Foucault behauptet damit nämlich, dass man Ideen nicht nur in überzeitlichen Traktaten erfassen kann, sondern auch in tagesaktuellen Reportagen. Denn auch sie haben eine Genealogie – und die Geschichte, so der nietzscheanische Erbe Kants¹¹⁸, ist die Bedingung ihrer

¹¹¹ Vgl. M.-Dominique Chenu, *Journalisme et théologie*, in: ders., *L'évangile dans les temps. La parole de dieu II*, Paris 1964, 213–224; (zum zeitgeschichtlich-biographischen Kontext siehe Bauer, *Ortswechsel der Theologie* [s. Anm. 17] 361–379).

¹¹² Siehe auch John Caputos faszinierenden Ansatz einer „quotidianen“ Theologie der Gegenwart (Caputo, *The weakness of God* [s. Anm. 69] 155–181).

¹¹³ Von ital. *il giorno* (= der Tag). Der Begriff des *aggiornamento* wird unter anderem in der Kaufmannssprache verwendet und bedeutet dort, dass man nach Feierabend die Bücher auf den Stand des jeweiligen Tages bringt. Analog dazu sollte das Konzil die heiligen Bücher der Kirche, Schrift und Tradition auf den Stand eines neuen pastoralen Tages bringen.

¹¹⁴ Chenu, *Journalisme et théologie* (s. Anm. 111) 217.

¹¹⁵ Zit. nach Michael Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum*, Münster 2007, 60.

¹¹⁶ Michel Foucault, *Les ‚reportages‘ d'idées*, in: ders., *Dits et Écrits II (1976–1988)*, Paris 2001, 706–707, hier 707.

¹¹⁷ Foucault, *Les ‚reportages‘ d'idées* (s. Anm. 116) 707.

¹¹⁸ Vgl. Andrea Hemminger, *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? (Monographien zur philosophischen Forschung 285)*, Berlin – Wien 2004.

Möglichkeit. Das zwingt nicht nur Journalisten, sondern auch Philosophen und Theologen vom abstrakten Ideenhimmel herunter in die konkrete Erdenwirklichkeit. Von dieser Einsicht aus ist es dann nicht mehr weit bis zu den gerade angestellten Überlegungen zu einer ‚schwachen‘ Empirischen Theologie, die sich für journalistisch-ethnologische Methoden interessiert. Auch sie muss sich den Ereignissen des jeweiligen Tages aussetzen und den darin verborgenen Ideen auf die Spur kommen. *New Journalism* und *Nouvelle théologie*, offenbarende Geschichten und geschichtliche Offenbarung, sind dabei auf eine untergründige Weise miteinander verbunden. Denn beide traten gegen die ‚Orthodoxie‘ einer alles beherrschenden Schulmeinung an: die *Nouvelle théologie* gegen den objektivistischen Faktenglauben der römischen Neuscholastik („Gottesmathematik“¹¹⁹) und der *New Journalism* gegen jenen des angelsächsischen Nachrichtenjournalismus („Conventional Journalism“¹²⁰):

„New Journalism versteht sich als Gegenkonzept zum Informationsjournalismus und dessen Objektivitätsglauben. Er kombiniert formal die klassische Reportage mit literarischen Narrationstechniken und ist durch umfassende Recherche und dramaturgische Präsentation, ein prononciertes Autorenprofil und offene Subjektivität gekennzeichnet. [...] In den Artikeln werden berufliche Vorgehensweisen thematisiert und subjektive Eindrücke geschildert. Formal erfolgen Rückgriffe auf literarische Mittel wie Dialog, innerer Monolog oder dramaturgische Konstruktionen. Das Ziel ist es [...], anstelle des isolierten Reports der Fakten deren atmosphärisches Umfeld mitzuliefern [...]. [...] Das wichtigste journalistische Genre des New Journalism war die Reportage, weil sie die Verbindung großer Mengen von recherchierten Daten [...] [und dabei gewonnenen] persönlichen Eindrücken [...] im erzählerischen Zusammenhang der Schilderung ermöglicht.“¹²¹

Der *New Journalism* ist ein Kind der US-amerikanischen Protestkultur der ausgehenden 1960er-Jahre („Woodstock des Journalismus“¹²²). In seinem Zentrum stand eine gesellschaftskritische Journalistengruppe um Tom Wolfe, der mit seinem Buch *The Bonfire of the Vanities* (1987) später Weltruhm erlangte. Diese neue Art des Journalismus oszilliert genauso zwischen den Diskursregeln unterschiedlicher Sprachspiele wie auch eine journalistisch-ethnologisch verfahrenende Empirische Theologie, die permanent zwischen verschiedenen Sprachen hin- und herpendelt:

„Viele literarische Journalisten wechselten ein Leben lang zwischen vorwiegend journalistischen und vorwiegend literarischen Schwerpunkten, manche [...] gelangten aus

¹¹⁹ Vgl. M.-Dominique Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Paris 1985, bes. 151–165.

¹²⁰ Haas, *Fiktion, Fakt & Fake* (s. Anm. 1) 49.

¹²¹ Haas, *Fiktion, Fakt & Fake* (s. Anm. 1) 44f; 47; 49

¹²² Haas, *Fiktion, Fakt & Fake* (s. Anm. 1) 46.

der Literatur in den Journalismus, andere begannen als Journalisten [...]. Für alle aber diente die journalistische Arbeit als Training, [...] genaue Beobachter zu werden.“¹²³

Diese zugleich wahrnehmungssensible und darstellungsintensive Form des Journalismus ist keine rein US-amerikanische Angelegenheit. Ein bekanntes deutschsprachiges Beispiel ist Hans Ulrich Kempfski, der legendäre Chefreporter der *Süddeutschen Zeitung*. Dessen Reportagen waren zwar auch „für den Tag“¹²⁴ geschrieben, reichen in ihrer dokumentarischen Kraft aber weit „über den Tag hinaus“¹²⁵:

„Einer seiner Kollegen urteilte einmal: Wenn du nach einer internationalen Konferenz, einem Parteitag oder einer Wahlkampfkundgebung, bei der du selbst dabei warst, den Kempfski-Bericht gelesen hast, dann sagst du voller Neid und Anerkennung: Genau so war es, wie er es beschreibt, der Ablauf, die Reden, die Atmosphäre, alles.“¹²⁶

Kempfski war dafür bekannt, mit höchster Präzision auch „Aschenbecher, Fenster und Lampen“¹²⁷ zu beschreiben. Auf diese Weise entwickelte er ein „Modell der politischen Reportage“¹²⁸, das in seiner Entstehungsgeschichte eine gewisse Nähe zum späteren *New Journalism* aufweist. Kempfski selbst berichtet:

„Mehr und mehr bedrückte mich die strikte Trennung von Nachricht und Meinung, das angelsächsische Modell, das so vorbildlich war und doch die Darstellung der ganzen Wahrheit verhindert. Das ganze Grünzeug am Rande einer geplatzten Konferenz – darüber hätte ich ja kein Wort erzählen können. Da habe ich ein Modell entwickelt, dessen tragendes Strukturprinzip wohl die Personalisierung war. [...] Damals gab es noch kein Fernsehen. Mein Ziel war, die bis dahin sehr undurchsichtige Politik [...] sichtbarer zu machen.“¹²⁹

Herbert Riehl-Heyse, ein weiterer Meister der genau beobachteten Reportage, wurde vor allem durch seine entsprechenden Beiträge auf Seite 3 der *Süddeutschen Zeitung* zu einer journalistischen Autorität. Auch er glaubte im Journalismus nicht an eine „chemisch reine Objektivität“¹³⁰, sondern vielmehr da-

¹²³ Haas, *Fiktion, Fakt & Fake* (s. Anm. 1) 46.

¹²⁴ Gernot Sittner, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Hans Ulrich Kempfski berichtet. Große Reportagen eines legendären Journalisten*, München 2009, 7–9, hier 8.

¹²⁵ Sittner Vorwort (s. Anm. 124) 9.

¹²⁶ Sittner Vorwort (s. Anm. 124) 8.

¹²⁷ Hans-Ulrich Kempfski, „Für mich bis heute ein Traumberuf“, in: Sittner (Hg.), *Hans Ulrich Kempfski berichtet* (s. Anm. 124) 465–474, hier 467.

¹²⁸ Kempfski, „Für mich bis heute ein Traumberuf“ (s. Anm. 127) 467.

¹²⁹ Kempfski, „Für mich bis heute ein Traumberuf“ (s. Anm. 127) 467.

¹³⁰ Herbert Riehl-Heyse, zit. nach http://de.wikipedia.org/wiki/Herbert_Riehl-Heyse (Zugriff: 15. Mai 2012).

ran, dass eine „vorsätzliche Subjektivität des Beschreibenden für den Leser hilfreicher und ehrlicher ist“¹³¹:

„Hilfreicher, weil er auf diese Weise Dinge erfahren kann, die in einer ‚objektiven‘ Nachricht schon aus lauter Vorsicht nicht unterzubringen wären, ehrlicher, weil der Autor erst gar nicht den Eindruck zu vermitteln versucht, er schreibe die einzig wahre, gültige Geschichte [...]. Ideal wäre es in diesem Sinne, wenn der Leser am Schluss des Artikels genau wüsste, dass er nichts anderes gelesen hat, als die ganz persönliche Sicht eines bestimmten Schreibers, und dass er es trotzdem nützlich fand, sich gerade mit dieser Sicht auseinanderzusetzen.“¹³²

Maxim Biller, einer der deutschen „Hauptvertreter des New Journalism“¹³³, arbeitet dabei unter anderem mit der Technik verschiedener journalistischer „Kameraeinstellungen“¹³⁴ – so auch in einer Reportage mit dem Titel *München*, in welcher er von einem Treffen mit dem Feuilleton-Papst Joachim Kaiser berichtet:

„Und genau deshalb verlassen wir nun Joachim Kaiser, denn wir wollen noch viel, viel mehr von dieser verlogenen ehrlichen Stadt sehen, wir verbeugen uns noch einmal vor diesem in die Jahre gekommenen Wunderkind, wir zoomen aus seinem Büro heraus, und aus dem Close-up wird schon bald eine Super-Totale, die Kamera, von einem riesigen Kran bewegt, fliegt über die Kamine und Antennen. Sie landet auf dem Olympiaberg.“¹³⁵

Man muss in diesem Zusammenhang nicht gleich von „Intermedialität“¹³⁶ sprechen, um die Originalität dieser Art des Schreibens anzuerkennen. Ein weiteres Beispiel: Der Kriegsberichterstatler Josef Haslinger arbeitete für seine Reportagen aus dem Jugoslawienkonflikt vor allem mit „harten Schnitten“¹³⁷ wie man sie aus der damaligen CNN-Berichterstattung kennt. Eine zerrissene Syntax mit amputierten Sätzen. Wortfetzen, hingeworfen im Takt eines ratternden Maschinengewehrs und immer am Rand des imaginär Erträglichen. Dabei entstehen Bilder im Kopf, die sich ins Gedächtnis brennen. Auf eine brutale Weise lakonisch und bis an die Schmerzgrenze suggestiv liest sich auch der folgende Text. Damit führt er vermutlich dichter an die dargestellte Wirk-

¹³¹ Herbert Riehl-Heyse, zit. nach http://de.wikipedia.org/wiki/Herbert_Riehl-Heyse (Zugriff: 15. Mai 2012).

¹³² Zit. nach http://de.wikipedia.org/wiki/Herbert_Riehl-Heyse (Zugriff: 15. Mai 2012).

¹³³ Joan Kristin Bleicher, Intermedialität von Journalismus und Literatur. New Journalism aus literaturwissenschaftlicher Perspektive, in: dies. – Bernhard Pörksen (Hg.), *Grenzgänger. Formen des New Journalism*, Wiesbaden 2004, 29–39, hier 32.

¹³⁴ Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 35.

¹³⁵ Maxim Biller, zit. nach Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 36.

¹³⁶ Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 36.

¹³⁷ Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 37.

lichkeit heran als ein Artikel im sachlich-objektiven Nachrichtenstil der *Tageschau*:

„Rote Klumpen mit gelben, schmierigen Patzen. Dazwischen weiße Splitter. Zerrissenes Fleisch. Kleidungsfetzen. Dann ein abgetrennter Fuß, gezoomt. Schwenk zu einer zugedeckten Blutlache. Jemand hebt das Papier. Darunter ein Kopf mit einer Schulter und einem Oberarmstummel. Großaufnahmen der offenen Augen. Schnitt. Schwarz gekleidete Frauen heulen, stützen einander. Schnitt. Weinendes Gesicht in Großaufnahme. Schnitt. Kinder mit Kalaschnikows, vor der Kamera posierend.“¹³⁸

7. Praxisbeispiel: ‚Montaillou‘ der Gemeindeftheologie?

Szenenwechsel. An diesem Punkt lohnt es sich nun, die subjektive (und daher notwendigerweise: kontingente) Empirie eigener Forschungserfahrung einzuspielen. Bereits bei Rolf Zerfaß in Würzburg hatte der Autor dieses Beitrags ein quasi-ethnologisches Arbeiten in der Praktischen Theologie kennengelernt. In einem Seminar zum Thema *Selbsthilfegruppen* konnten wir in teilnehmender Beobachtung eine selbstgewählte Gruppe besuchen. Dabei sollten wir nicht nur unser eigenes Erkenntnisinteresse offenlegen, sondern auch möglichst viel von der Atmosphäre des Ortes einfangen: Gerüche, Farben, Stimmen. Auf diese Weise gewannen Bodenbelag, Raumtemperatur, Wand schmuck und Sitzordnung eine ebenso große theologische Relevanz wie einschlägige Beiträge aus der Fachliteratur. In meiner fast abgeschlossenen Habilitationsschrift zum Thema *St. Franziskus in Dortmund-Scharnhorst – eine nachkonziliare Modellgemeinde in den Strukturprozessen der Gegenwart*, aus der im Folgenden einige Ergebnisse veröffentlicht werden, habe ich versucht, mit einem entsprechenden Methodenset zu arbeiten. Der erste Hauptteil der Untersuchung rekonstruiert auf empirisch-deskriptive Weise den in verschiedenster Hinsicht exemplarischen Weg der Scharnhorster Franziskusgemeinde in die Strukturprozesse der Gegenwart: Gründung der Gemeinde durch ein Franziskanerteam (1968–1983), Krise nach dem Weggang der charismatischen Gründungsgestalten (1983–1996), Stabilisierung mit einem neuen Pfarrer (1996–2006) und schließlich abermalige Veränderungen im Rahmen eines neu errichteten Pastoralverbundes (2006 bis heute). Wo in den Jesusbewegten Scharnhorster Aufbruchsjahren für eine Gemeinde noch vier Priester zuständig waren, ist in den neuen Strukturen der Gegenwart inzwischen nur noch ein Priester für vier Gemeinden verantwortlich. Diese wie im

¹³⁸ Josef Haslinger, zit. nach Bleicher, *Intermedialität von Journalismus und Literatur* (s. Anm. 133) 36.

pastoralgeschichtlichen Brennglas gebündelte mikrohistorisch-lokalverwurzelte „Geschichte der Gegenwart“¹³⁹ legt einen Methodenmix aus verschiedenen empirischen Zugängen zu Vergangenheit und Gegenwart nahe, der mit den Problemen einer auch durch *oral history* erschlossenen „Vergangenheitsempirie“¹⁴⁰ rechnen muss: Verzerrungseffekte durch zeitbedingte Erinnerungslücken und interessenbestimmte Selbstlegitimation.

Neben der vorbereitenden Verarbeitung von Primär- und Sekundärliteratur¹⁴¹ sowie ersten Sondierungen ging es dabei vor allem um teilnehmende Beobachtungen, die zum Teil mehrwöchige Aufenthalte in Dortmund-Scharnhorst erforderten und in deren Zentrum zahlreiche Einzelbegegnungen mit Zeitzeugen sowie Engagierten von heute standen. Diese wurden ergänzt durch ein Erzählcafé mit ‚alten Kämpfen‘ aus der Gründungszeit, Nachforschungen im Gemeindearchiv, eine Fotosafari durch den Stadtteil, architektonische Wahrnehmungen, Beobachtungen im einzigen Café der Fußgängerzone sowie das Sammeln von Artefakten wie einem ausrangierten Sitzkissen der Kinderkirche, einer Tasse zum Gemeindejubiläum („40 Jahre τ-frisch“) oder einem Originalbutton mit dem berühmten Slogan *Wer mitmacht, erlebt Gemeinde*¹⁴². Nach dieser Phase der teilnehmenden Beobachtung vor Ort ging es dann wieder zurück an den Schreibtisch, um dort eine kritische Sichtung der Feldnotizen (Forschungstagebuch, Gesprächsmitschriften) vorzunehmen, die im Kontakt mit anderen Äußerungen aus dem pastoralen Praxisfeld (Pfarrbriefe, Bildvignetten, Meditationstexte, NGLs anderer Gemeinden) sowie aus theologischen und anderen Diskursarchiven (vor allem einer kulturwissenschaftlich informierten Zeitgeschichte) gewichtet und kontextuell eingeordnet wurden. Ein paar Notizen genügten, um die wahrgenommene Empirie noch einmal aufzurufen und in einem nächsten Arbeitsschritt dann

¹³⁹ Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1977, 43.

¹⁴⁰ Ottmar Fuchs, ‚Gute‘ Praktische Theologie, wie ich sie verstehe, in: Clemens Sedmak (Hg.), Was ist gute Theologie? Innsbruck 2003, 202–209, hier 205.

¹⁴¹ Vgl. expl. Werenfried Wessel – Reinhard Kellerhoff, Faszination Gemeinde. Erfahrung – Besinnung – neue Impulse, Freiburg/Br. 1980.

¹⁴² Auch hier lohnt ein näherer Blick auf den konkreten historischen Erfahrungskontext, der mit diesem vielkritisierten gemeindetheologischen Slogan verbunden ist. Das für das Gemeindefest 1972 geprägte Motto wurde nämlich schon damals nicht ambivalenzfrei bzw. durchaus selbstironisch gesehen: „Wer mitmacht, kann was erleben ...“. Es ist darüber hinaus auch kein Ausweis für gemeindliche Selbstbezüglichkeit bzw. Ausschlussmechanismen („Nur wer mitmacht...“). Das Gemeindefest der damals im Stadtteil hochaktiven Franziskusgemeinde war vielmehr das einzige ‚Sozialevent‘ in der gerade entstandenen Trabantenstadt (und der Slogan hatte entsprechendes Hoffnungspotenzial) – so wie auch die im Gemeindezentrum befindliche Gaststätte *Der Brunnen* lange die einzige in ganz Dortmund-Scharnhorst war.

schließlich auch zu einem Text zu verdichten – ein kurzer Auszug aus dem Forschungstagebuch:

„Man kommt sich vor wie ein breiter Trichter, der zunächst einmal möglichst ungefiltert und mit möglichst wachen Sinnen Wahrnehmungen aller Art aufnimmt und dann in einen nachvollziehbaren Text fließen lässt.“

Besonders aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang zwei kontextanaloge Seitenblicke: in eine andere nachkonziliare Modellgemeinde (Christkönig in Frankfurt-Eschborn¹⁴³), aber auch in eine bundesdeutsche Normalpfarrei (St. Nikolaus in Würzburg-Gerbrunn¹⁴⁴). Zeitgeschichtliche Vergleiche wie diese belegen, dass die Aufbruchsjahre der Gemeinden in Dortmund-Scharnhorst (1968–1983) und Frankfurt-Eschborn (1967–1983) jeweils mit einer spezifischen Reformphase in Kirche und Gesellschaft zusammenfallen: mit der unmittelbaren Nachkonzilszeit (1965–1985)¹⁴⁵ sowie mit der sozialliberalen Koalition (1969–1982). Diese makrohistorischen Rahmendaten lassen sich durch kulturgeschichtliche Beobachtungen ergänzen und lebensweltlich anreichern. So ist es wohl kein Zufall, dass in genau dieser Zeit Formate eines alternativen Kinderfernsehens auf Sendung gehen, die auch für die eigene Gemeindesozialisation bedeutsam waren: die *Sendung mit der Maus* (1971; „Das war ... Türkisch“) oder Peter Lustigs *Löwenzahn* (1979). Man trug damals Latzhosen, wohnte – zumindest ideell – in einem selbstgezimmernten Bauwagen und meditierte über die Kraft des Löwenzahns, den Asphalt einer Straße aufzubrechen. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch das entsprechende Echo der Neuen Sozialen Bewegungen im Neuen Geistlichen Lied: „Unser Weg, der uns bewegt, bringt Bewegung ins Land.“¹⁴⁶ Mentalitätsgeschichtlich besonders spannend ist dabei die Fernsehsendung *Hobbythek*. Selbstgemachtes statt Vorgegebenes – inklusive entsprechender gemeinde-theologischer Spiegelungseffekte unter den Vorzeichen von Emanzipation und Autonomie: Gemeinde als Hobbythek der Kirche. Ein in Dortmund-Scharn-

¹⁴³ Vgl. expl. Heinz-Manfred Schulz, *Damit Kirche lebt. Eine Pfarrei wird zur Gemeinde*, Mainz 1975.

¹⁴⁴ Vgl. Christian Bauer, *Von der Pfarrei zum Netzwerk? Eine pastoralsoziologische Probebohrung im Kontext der Sinus-Milieustudie*, in: *Diakonia* 40 (2009) 119–126 (dort: „St. Jedermann in Musterstadt-Beispieltdorf“).

¹⁴⁵ Das Ende dieser ersten Phase der Konzilsrezeption markiert die Außerordentliche Bischofssynode 1985 (vgl. Klinger, *Auseinandersetzungen um das Konzil* [s. Anm. 2]), mit der unter Federführung von Joseph Ratzinger eine ganz römisch-offizielle Auslegung des Zweiten Vatikanums etabliert wurde, welche die kirchliche Ordnung der Dinge seither weitgehend dominierte.

¹⁴⁶ Die von Wilhelm Willms getextete Liedzeile stammt aus dem Musical *Wagnis und Liebe. Der gefährliche Weg des Joseph Kentenich* (1985) und wurde von Ludger Edelkötter vertont, einem langjährigen Chorleiter der Scharnhorster Franziskusgemeinde.

horst, Frankfurt-Eschborn, Würzburg-Gerbrunn und anderswo gesungenes Lied bringt das recht plastisch zum Ausdruck:

„Wir spinnen, knüpfen, weben; wir säen neues Leben. / Wir spinnen, träumen, schauen; wir fangen an zu bauen. / Wir teilen, was wir haben, wir bringen unsre Gaben. / Ref.: Wenn jeder gibt, was er hat, dann werden alle satt.“¹⁴⁷

Folgende Notizen aus meinem Scharnhorster Forschungstagebuch bauen auf exemplarische Weise eine Brücke vom ersten empirisch-deskriptiven Hauptteil der Untersuchung zu ihrem zweiten, der vom ekklesiologischen Diskursarchiv her eine kritisch-normative Differenz zu den skizzierten Wahrnehmungen aufmacht:

„Die Methode hat mich wirklich überrascht. Zunächst dachte ich, fünf Tage in Scharnhorst wären viel zu kurz. Nun weiß ich gar nicht, wie ich all die gesammelten Daten überhaupt je verarbeiten soll. Je schärfer man die eigene Wahrnehmung einstellt, desto enger wird auch der Fokus dessen, was man betrachten kann. Und desto länger braucht man. Die Methode verlangsamt – und sie macht bescheiden. Man muss zu Fuß durch den Stadtteil gehen (und durch die erzählte Erinnerung der Beteiligten). Schon das Fahrrad wäre zu schnell. Erst zu Fuß fallen einem die vielen kleinen und doch so prägenden Dinge auf. Auf einmal sieht man die Schuhe eines Jungen, der während der Sakramentenvorbereitung neben einem auf dem Boden sitzt. Er ist ein waches Kerlchen und trägt abgetragene Discounter-Turnschuhe mit Löchern. Familienhintergrund: Unterschicht? Ich weiß es nicht. Aber nun beginne ich, die Schuhe der anderen Kinder zu betrachten ...“

Verbunden mit den soziologischen Daten der Sinus-Milieustudie verdeutlicht diese Beobachtung eine der größten pastoralen Herausforderungen der Franziskusgemeinde heute: die unausweichliche empirische Tatsache, dass Territorialpfarrei (inzwischen ein Dortmunder Problembezirk) und Personalgemeinde (größtenteils Akademiker von außerhalb) – im westfälisch eingefärbten Gemeindejargon: Pfarrgemeinde und „Fahrgemeinde“ – schon lange nicht mehr deckungsgleich sind. Die Menschen, die seit Jahrzehnten die Gemeinde tragen, sind ganz andere als jene, die auf dem Pfarrgebiet wohnen. Angestoßen durch Strukturprozess und Konzilsjubiläum, entdeckt die Franziskusgemeinde inzwischen etwas wieder, das sie von Beginn an stark gemacht hatte: ihre diakonische Präsenz im Stadtteil. Damit ist der Schritt vom empirisch-deskriptiven Hauptteil der Untersuchung hinüber zu ihrem kritisch-normativen bereits fast getan. Dort werden die Wahrnehmungen des ersten Teils im Sinne einer gegenwartsfähigen Gesamtpastoral¹⁴⁸ auf dem

¹⁴⁷ Text: Wilhelm Willms; Musik: Peter Janssens (1976).

¹⁴⁸ Vgl. Christian Bauer, Hildesheim, das nächste Poitiers? Inspirationen einer konzilsgemäßen Gesamtpastoral, in: *eùangel. Magazin für missionarische Pastoral* (2/2013), Online unter: <http://www.euangel.de/ausgabe-2-2013/lokale-kirchenentwicklung/hildesheim-das-naechste-poitiers>.

Boden der „dualen Ekklesiologie“¹⁴⁹ des Zweiten Vatikanums konzilstheologisch ausgewertet. Mit Blick auf die aktuellen Strukturreformen der Pastoral ist die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang eine doppelte: Wie können Gemeinden (wie St. Franziskus) mit ihrer Tendenz zur Milieuverengung zu nach außen offenen Orten der Nähe werden, die möglichst vielen Menschen Heimat schenken? Und wie können Pastoralverbände (wie der von Derne-Kirchderne-Scharnhorst) mit ihrer Tendenz zur Kirchenverdunstung zu nach innen pluralen Räumen der Weite werden, in denen auch Neues möglich ist? Insgesamt geht es um eine konzilsgemäße Gesamtpastoral, in der die missionarische Weite der Räume die milieubezogene Enge der Orte ausgleicht und die kommuniale Nähe der Orte die kirchenorganisatorische Ferne der Räume¹⁵⁰. In dieser Gesamtpastoral kommen zwei ekklesiologische Prinzipien gleichberechtigt zum Zug, die sich auf die beiden Kirchenkonstitutionen des Konzils beziehen lassen: ein mit *Lumen gentium* liturgisch-koinonial rekonstruiertes Personalprinzip und ein mit *Gaudium et spes* diakonisch-martyrial rekonstruiertes Territorialprinzip. Auf diese Weise können sowohl die beiden *ad intra* als auch die beiden *ad extra* gerichteten Grundvollzüge der Kirche in der komplementären Dynamik von Sammlung und Sendung ausbalanciert werden. Im Rahmen dieser ‚Zweiheit‘ einer zugleich intro- und extrovertierten Gesamtpastoral kann die heilsuniversal entgrenzte Volk-Gottes-Ekklesiologie des Konzils zu einem neuen Leitbild der Pastoral werden. Diese kommt in einer geistlichen Übung zum Ausdruck, die aus dem Kontext einer vorkonziliaren französischen Modellgemeinde stammt, auf deren Erfahrungen man sich auch im nachkonziliaren deutschen Gemeindeaufbruch¹⁵¹ bezogen hat:

„Sie besteht darin, dass man auf dem Stadtplan den Umriss seiner Pfarrei betrachtet [...] und sich dann sagt: Meine Pfarrei, das ist dieses ganze Gebiet, [...] selbst der verlorene Pfad im unbebauten Ödland [...]. ‚Meine Pfarreimitglieder‘, das sind ohne Ausnahme alle, die auf diesem Territorium wohnen [...]. Das Leben meiner Pfarrei ist [...] das religiöse Leben derer, die noch eines haben [...], aber darüber hinaus ist es auch [...] das Leben aller anderen Menschen [...]: [...] ihr Leben im Quartier, ihr Kommen und Gehen.“¹⁵²

¹⁴⁹ Vgl. Christian Bauer, Optionen des Konzils. Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: Zeitschrift für katholische Theologie 134 (2012) 141–162, hier 151–153.

¹⁵⁰ Vgl. Christian Bauer, Gott außerhalb der Pfarrgemeinde entdecken, in: Matthias Sellmann (Hg.), Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle, Freiburg/Br. 2013, 349–371, hier 351–353.

¹⁵¹ Schulz, Damit Kirche lebt (s. Anm. 143) 20.

¹⁵² Georges Michonneau, Paroisse, communauté missionnaire, Paris 1945, 43.

Empirische Feldpräsenz im ersten und theologische Distanznahme im zweiten Hauptteil der Untersuchung, wobei die Empirie des ersten Teils theologisch und die Theologie des zweiten Teils empirisch unterfangen ist – auf diese methodisch doppelte Weise hoffe ich mit meiner Untersuchung, die Zukunft der katholischen Gemeintheologie¹⁵³ nicht nur auf der Ebene abstrakter theologischer Ideen verhandeln zu können, sondern vielmehr von einem konkreten pastoralen Ort her. Verbunden mit der Hoffnung, mithilfe der Überblendung verschiedener empiriebezogener Forschungsverfahren eine Art „Montaillou“¹⁵⁴ der Nachkonzilszeit zugänglich zu machen, an dem sich das Ganze einer historischen Konstellation im Fragment eines bestimmten Ortes zeigt. Dem entsprechenden Methodenmix eines möglichst breiten *und zugleich* möglichst tiefen Zugangs zur Empirie einer nachkonziliaren Modellgemeinde entspricht vor allem im ersten Teil der Habilitationsschrift auch deren experimentelle (und damit: sicherlich unvollkommene) journalistisch-ethnologische Darstellungsform. Es ist der Versuch einer empirisch-theologischen ‚Reportage‘ aus dem Praxisfeld, wie sie vor kurzem auch der milieusoziologisch geschulte katholische Praktische Theologe Matthias Sellmann mit seinem Buch *Katholische Kirche in den USA* vorgelegt hat. Dabei handelt es sich um das schöne Beispiel einer journalistisch arbeitenden und locker erzählenden Praktischen Theologie, die auf den teilnehmenden Beobachtungen eines internationalen Forschungsprojekts („Crossing-Over“) basiert und der Kirche im deutschen Sprachraum eine „kräftige USA-Injektion von Tatkraft, pastoralem Unternehmmergeist, Experimentierfreude, Gründermentalität und Erfolgslernen“¹⁵⁵ verpassen möchte:

„Dieses Buch will Geschichten erzählen. Es versteht sich im wahrsten Sinn des Wortes als *appetizer*. Reportagen zu ausgewählten Themen sollen Geschmack machen, sich ausführlicher mit der Pastoral der USA zu beschäftigen. [...] Von schreienden Predigern ist die Rede, Teppichen im Kirchenraum, cleveren Ökonomen und findigen Pastoralplanern; von pfiffiger Öffentlichkeitsarbeit und Fitness-Trainings für Pastoralteams; von ganz viel Frömmigkeit und ganz viel Raffiniertheit; von gescannten Charismen, klug versetzten Priestern und enormer Großzügigkeit.“¹⁵⁶

¹⁵³ Siehe die spannende Debatte in: Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft?* (s. Anm. 150) 19–244.

¹⁵⁴ Emmanuel Le Roy-Ladurie, *Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor (1294 bis 1324)*, Berlin 2000.

¹⁵⁵ Matthias Sellmann, *Katholische Kirche in den USA – was wir von ihr lernen können*, Freiburg/Br. 2011, 9.

¹⁵⁶ Sellmann, *Katholische Kirche in den USA* (s. Anm. 155) 11f.

8. Rahmenkonzept: Ethnologie ...

Neben dem Katholiken Sellmann, der ebenfalls auf eine „ethnologisch ausgerichtete Pastoraltheologie“¹⁵⁷ zugeht, ist in diesem Zusammenhang – außer dem bereits erwähnten Hans Günther Heimbrock – evangelischerseits vor allem Kristian Fechtner zu nennen, der Praktische Theologie als eine „Erkundung“¹⁵⁸ spätmoderner Gegenwartskultur auffasst, die auch „selbst ein Teil dessen ist, womit sie sich beschäftigt“¹⁵⁹:

„Es gilt, die Pfade und Spuren des Religiösen zu verfolgen innerhalb und außerhalb von Kirche. [...] Mit guten Gründen ist die neuere Praktische Theologie materialreich geworden. Zugrunde gelegt werden biographische Äußerungen, aufgezeichnet werden unterrichtliche Arrangements und alltagsseelsorgerliche Tischgespräche, beschrieben werden liturgische Inszenierungen und Rituale der Festkultur und vieles anderes mehr. Methodisch kann hier den Prinzipien der ‚dichten Beschreibung‘ (Clifford Geertz) gefolgt werden [...].“¹⁶⁰

Fechtner spricht in diesem Zusammenhang von einer „empirisch-kritischen“¹⁶¹ Wissenschaft. Darin kommt ein Kontrast von empirisch-deskriptiver Beschreibung und kritisch-normativem Urteilen zum Ausdruck, der auch für das hier vorgeschlagene Konzept einer journalistisch-ethnologisch verfahrenenden Praktischen Theologie von Bedeutung ist. Auch sie verdankt ihre potenzielle Kreativität der Differenz von notwendigerweise subjektiver Feldpräsenz („*teilnehmender* Beobachtung“) und möglichst objektiver Schreibtischdistanz („*teilnehmender Beobachtung*“). Der jeweilige Autor kann sich dabei nicht vornehm in den Subtext des diskursiv Ungesagten zurückziehen. Er kommt vielmehr auch explizit vor. Und zwar mit allen positiven wie negativen Kontingenzen. Darum macht er sich auch angreifbar. Aber dieses Risiko muss er eingehen, wenn er sich die Chancen einer möglichst vieldimensionalen Annäherung an die Wirklichkeit gelebten Lebens offenhalten möchte. Angreifbarkeit ist der Preis der Feldnähe empirisch-deskriptiver Beschreibungs-dichte. Umso notwendiger ist die Distanznahme kritisch-normativer Urteilskraft: *Thick description*¹⁶² allein reicht nicht aus. Dabei erweist sich nicht nur die Ethnologie,

¹⁵⁷ Sellmann, Zuhören (s. Anm. 6) 117.

¹⁵⁸ Vgl. Kristian Fechtner, Praktische Theologie als Erkundung, in: ders., Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen, Stuttgart 2010, 155–168.

¹⁵⁹ Fechtner, Praktische Theologie als Erkundung (s. Anm. 158) 157.

¹⁶⁰ Fechtner, Praktische Theologie als Erkundung (s. Anm. 158) 156f.

¹⁶¹ Fechtner, Praktische Theologie als Erkundung (s. Anm. 158) 157.

¹⁶² Vgl. dazu katholischerseits Sellmann, Zuhören (s. Anm. 6); evangelischerseits Wilhelm Gräb, Clifford Geertz: Religion dicht beschreiben, in: Volker Drehsen – Wilhelm Gräb – Birgit Weyel (Hg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 204–215.

sondern auch die Praktische Theologie als eine „Allerweltswissenschaft“¹⁶³, die aufgrund ihrer epistemologischen Begründungsprobleme seit jeher unter methodologischem Rechtfertigungsdruck steht:

„Alles hängt davon ab, ob es ihr gelingt, über bloße Intuition hinauszugelangen, [...] der Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie entscheidet sich beim Methodenproblem.“¹⁶⁴

Mit der Ethnologie teilt sie aber nicht nur die Methodenprobleme einer epistemisch ‚schwachen‘ Wissenschaftlichkeit, sondern auch die Erkenntnischancen einer engen „Tuchfühlung mit dem Volk Gottes“¹⁶⁵. Dieses sucht sich mit Tapferkeit, Erfindungsgeist und Lebenswitz nämlich längst selbst seine eigenen Orte im spätmodernen Alltag – und hat dem theologischen Diskurs damit einiges voraus:

„Die Theologie ist [...] zur Zeit eher mit bilanzierenden Projekten beschäftigt [...] denn mit der Bearbeitung innovativer Themen [...], wie sie sich aus der Situation des Volkes Gottes [...] ergeben. [...] Es soll daher [...] zur Diskussion gestellt werden, dass die [...] Theologie [...] nach ihrem Status als Hoffnungsträgerin [...] im konziliaren Aufbruch [...] gegenüber der realen Problemlage des Volkes Gottes [...] in einen spezifischen Rückstand geraten ist.“¹⁶⁶

Im empirischen Kontakt mit dieser „Problemlage“¹⁶⁷ könnte sich die Praktische Theologie vom intellektuell nicht selten marginalisierten Randdiskurs zu einem Zentrum diskursiver Innovation für die verschiedensten anderen theologische Disziplinen mausern – letztlich war das Neue immer schon eher an der Peripherie eines Diskurses zu finden als in dessen Zentrum. Vorgemacht hat das der Praktischen Theologie die Ethnologie, die aufgrund ihrer spätmodern-reflexiven Selbstdifferenz längst zu einer entsprechenden Leitdisziplin für andere Wissenschaften avanciert ist:

„Die [...] metawissenschaftliche Perspektive wird in Frage gestellt und die eigene Anwesenheit im erforschten Feld zum Ausgangspunkt genommen. [...] Das paradoxe, in sich spannungsgeladene Konzept der teilnehmenden Beobachtung [...] ist [...] in die

¹⁶³ Vgl. Waltraud Kokot, Eine ‚Allerweltswissenschaft‘ lehren, in: Waltraud Kokot – Dorle Dracklé (Hg.), Wozu Ethnologie? (FS Hans Fischer), Berlin 1999, 241–252.

¹⁶⁴ Rolf Zerfaß, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Ferdinand Klostermann – Rolf Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München – Mainz 1974, 164–177, hier 165.

¹⁶⁵ M.-Dominique Chenu, Homélie prononcée durant la célébration eucharistique, in: Concilium 7 (1971) 43–46, hier 43.

¹⁶⁶ Rainer Bucher, Die Theologie im Volk Gottes. Die Pastoral theologischen Handelns in postmodernen Zeiten, in: ders. (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft, Graz 2001, 13–39, hier 30f.

¹⁶⁷ Bucher, Die Theologie im Volk Gottes (s. Anm. 166) 31.

Rolle eines Paradigmas für einen neuen Zugang zum Praxisfeld der Wissenschaften gelangt.“¹⁶⁸

Ein prominentes Beispiel für diesen „neu erwachten intellektuellen Reiz“¹⁶⁹ des Faches ist Foucaults Projekt einer „Ethnologie der eigenen Kultur“¹⁷⁰. Eine Nagelprobe dieser Entwicklung ist die mögliche Selbstanwendbarkeit von Ethnologie („Ethnographie der Ethnographie“¹⁷¹) im Rahmen von metareflexiven Beobachtungen der zweiten Ordnung („Beobachtung teilnehmender Beobachter“¹⁷²):

„Die [...] Ethnographie des ethnographischen Erkenntnisprozesses ist [...] einerseits Teil einer breiteren Bewegung verstärkter Selbstobjektivierung der Wissenschaft. Zugleich ist ihre Bedeutung nicht auf die [...] Ethnologie beschränkt, im Gegenteil wird die ethnographische Haltung [...] zu [...] einem Modell für reflexive Bemühungen in anderen Sozialwissenschaften – wie [...] schon zu Zeiten der Konjunktur des Strukturalismus wird die Ethnographie bzw. Ethnologie [...] vor allem wegen ihrer methodischen Einstellungen rezipiert. [...] Die selbstkritische Wendung der Ethnographie erschließt einen Komplex von Problemen, die den [...] kulturwissenschaftlichen [...] Erkenntnisprozeß insgesamt tangieren. Wie ist der Zusammenhang zwischen Teilnahme und Distanznahme, zwischen Präsenz im Feld und Repräsentation [...] zu konzipieren?“¹⁷³

9. ... des Volkes Gottes

Diese Grundfragen lassen sich nun abschließend auch theologisch rekonstruieren. Denn alle wesentlichen Begriffe der Ekklesiologie sind spannungsvolle Differenzbegriffe, deren einzelne Bestandteile dem Zweiten Vatikanum zufolge

¹⁶⁸ Eberhard Berg – Martin Fuchs, Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, in: dies. (Hg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. ³1999, 11–108, hier 17f. (der Untertitel *Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation* dieses Beitrags dürfte eine Anspielung auf den Untertitel von Axel Honneths Habilitationsschrift *Kritik der Macht* sein: *Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [Frankfurt/M. 1989]).

¹⁶⁹ Berg – Fuchs, Phänomenologie der Differenz (s. Anm. 168) 23.

¹⁷⁰ Paolo Caruso – Michel Foucault, Qui êtes-vous, professeur Foucault?, in: Michel Foucault, Dits et écrits I (1954–1975), Paris 2001, 629–648, hier 633 (vgl. Christian Bauer, Vom unbekanntem Europa, in dem wir leben. Ethnologische Streifzüge mit Michel Foucault, in: Wort und Antwort 43 [2002] 168–173). Siehe dazu auch das Foucault gewidmete Kapitel in der bereits genannten Habilitationsschrift von Axel Honneth, der diese Selbstbeschreibung Foucaults zu einem Ausgangspunkt seiner eigenen Reflexionen macht (vgl. Honneth, Kritik der Macht [s. Anm. 168] 121–167).

¹⁷¹ Berg – Fuchs, Phänomenologie der Differenz (s. Anm. 168) 20.

¹⁷² Vgl. Berg – Fuchs, Phänomenologie der Differenz (s. Anm. 168) 20.

¹⁷³ Berg – Fuchs, Phänomenologie der Differenz (s. Anm. 168) 15; 24.

in einer „nicht unbedeutenden Analogie“ (LG 8) zum inkarnatorischen Mysterium Christi stehen: Leib und Christus („Corpus Christi“), Tempel und Heiliger Geist („Templum sancti spiritus“), Gemeinschaft und Heilige („Communio sanctorum“¹⁷⁴). Jeder einzelne dieser ekklesiologischen Doppelbegriffe spannt eine empirisch zugängliche Immanenzgröße (Leib, Tempel, Gemeinschaft) mit einer theologisch kontrastierbaren Transzendenzgröße (Christus, Geist, Heilige) zu einer kirchenkonstitutiven Differenz zusammen. Und zwar in der Form einer paradoxen Überschreitung: Der in der christlichen Kirche durch Raum und Zeit fortlebende Christus überschreitet seinen historischen Leib. Der potenziell überall wehende Heilige Geist überschreitet die Mauern seines sichtbaren Tempels. Und die vielen Heiligen aus Vergangenheit und Zukunft überschreiten die Gemeinschaft der gegenwärtigen Kirche. Analog dazu ist auch der ethnologisch anschlussfähige Begriff des Volkes Gottes ein „geistlicher und zugleich weltlicher Begriff“¹⁷⁵, der eine immanente Größe („Populus ...“) und eine transzendente Größe („... Dei“) in paradoxer Weise aufeinander bezieht. Dabei erweist sich der Gottesbegriff als ein ekklesiologischer Entgrenzungsfaktor, der die Ränder der Kirche vor dem Horizont eines universalen Heilswillens prinzipiell offenhält:

„Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen [...]. [...] Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes [...] sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.“ (LG 13)

Dieser heilsuniversal weitgespannte Transzendenzbegriff Gottes entgrenzt den Immanenzbegriff seines Volkes und nimmt ihm – im ethnischen wie im übertragenden-kirchlichen Sinn – somit auch alles gefährlich Völkische:

„Das Volk der ‚Völkischen‘ ist [...] ein vordefiniertes Volk, [...] von dem man bestimmen kann, wer dazugehört und wer nicht. Zum ‚Volk Gottes‘ aber gehören [zumindest

¹⁷⁴ Dieser Begriff ist dem differenzfreien Kirchenbegriff der nachkonziliaren Communio-Ekklesiologie (vgl. Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil [s. Anm. 2]) vorzuziehen – wobei aber auch der Communio-Begriff von seiner Etymologie her (vgl. Albert Rouet, Préface, in: Joseph de Mijolla, La paroisse dans la mission. Relecture d’une page de notre histoire, Châteaufort 2002, 7–12, hier 11; unter Berufung auf Yves Congar) einen ekklesiologisch weiterführenden Kontrast beinhaltet: Die *communio* der Kirche weist über sich selbst hinaus auf das kollektive Dienstamt („munus“) ihrer Sendung in die Welt und sprengt somit jede kirchliche Binnenzentrierung von Innen her auf bzw. treibt sie über sich selbst hinaus.

¹⁷⁵ Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil (s. Anm. 2) 174.

potenziell] alle, Gott bestimmt, wer zu ihm gehört, denn er beruft sein Volk. Die Universalität des Gottesbegriffs [...] verhindert im ‚Volk-Gottes‘-Begriff eine völkische [...] Regionalisierung des Volks-Begriffs. Nur als Gottes Volk [...] ist das Volk eine Kategorie jenseits des ‚Völkischen.‘¹⁷⁶

Damit ist eine wichtige Differenz zum säkularen Ethnologiebegriff gegeben. Denn das Volk einer ethnologisch ausgerichteten Praktischen Theologie ist ein heilsuniversal entgrenzter *laos tou theou* und kein ‚völkischer‘ *ethnos* einer bestimmten Ethnie. Es wäre ein ‚ethnisches‘ Missverständnis des Fachs, sich im Horizont einer ekklesiozentrischen „*my tribe*-Ideologie“¹⁷⁷ nur noch auf binnenpastorale Kirchenprobleme des Volkes Gottes zu beschränken. Stattdessen gilt es, ohne Furcht vor ekklesiologischen Randunschärfen auch „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 4) der Menschen überhaupt und insbesondere der „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 4) in den Blick zu nehmen. Das Zweite Vatikanum schickt eine entsprechend wahrnehmungssensible Praktische Theologie auf die Suche nach einem Volk Gottes, dessen ekklesiologisches Innen-Außen-Mysterium sich nur in teilnehmender Beobachtung erschließt:

„Es sind viele draußen, die drinnen zu sein scheinen; und es sind viele drinnen, die draußen zu sein scheinen.“¹⁷⁸

Der theologischen Strukturgrammatik des Volk-Gottes-Begriffs gemäß, ist eine solche Praktische Theologie auch selbst zweieitlich verfasst: Sie ist empirisch-deskriptiv forschende Ethnologie („Volk ...“) und *als solche* zugleich auch kritisch-normativ argumentierende Theologie („... Gottes“). Beide untrennbar verbundene Weisen, sich der *einen* Wirklichkeit des Volkes Gottes in Kirche und Welt zu nähern, stehen in einer konstitutiven Differenz zueinander. Diese ergibt im Falle des Gelingens einen produktiven Kontrast im Sinne des bereits genannten Dreischritts der Praktischen Theologie¹⁷⁹: Teilnehmende Beobachtung („Sehen“) und kritische Distanzierung („Urteilen“) begeben sich in ein möglichst gleichstufiges Gespräch mit den übrigen Akteurinnen und Akteuren des Volkes Gottes („Handeln“). Die Praktische Theologie darf dabei in keinem ihrer Forschungsschritte die Ehrfurcht vor ihrem Gegenstand verlieren. Denn sie ‚hat‘ ja beides nicht: weder ihren Gott noch ihre Menschen, die auf eine geheimnisvolle Weise dessen Volk bilden. Das ist

¹⁷⁶ Rainer Bucher, Das deutsche Volk Gottes. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und ‚Gaudium et spes‘ für die deutsche Kirche eine Revolution darstellt, in: Hans-Joachim Sander – Hildegund Keul (Hg.), Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung, Würzburg 1998, 64–82, hier 79.

¹⁷⁷ Fischer, Einleitung (s. Anm. 46) 21.

¹⁷⁸ Augustinus: De baptismo 5,27.

¹⁷⁹ Vgl. expl. Bauer, Ortswechsel der Theologie (s. Anm. 17) 801–811.

eine gewisse empirisch-wissenschaftliche Schwäche. Zugleich ist es aber auch eine theologische Stärke, da sie das Mysterium beider¹⁸⁰ stets offenhalten muss. Dabei wird sie sich immer wieder auf die Suche nach ihren Menschen und nach ihrem Gott machen. Denn beide sind zwar prinzipiell unverfügbar, aber eben doch auch konkret zu entdecken:

„Unerlässlich ist, dass durch alle Forschungsprozesse hindurch die Ehrfurcht vor Mensch und Gott nicht verloren geht, weder in den methodischen Zugängen noch im theologischen Diskurs. [...] Denn die Unverrechenbarkeit des Geheimnisses Gottes schützt zugleich die Unverrechenbarkeit des Geheimnisses der Menschen.“¹⁸¹

Resümee

Die empiriebezogenen Verfahren von Sozialwissenschaften, Journalismus und Ethnologie folgen jeweils eigenen Diskursregeln¹⁸², die diese verschiedenen Weltzugänge in ihrer ganzen Unterschiedlichkeit differenzierbar halten. Und doch können sie im Rahmen einer noch zu entwickelnden Ethnologie des Volkes Gottes¹⁸³ einen potenziell kreativen, empirisch wie theologisch produktiven Methodenkontrast bilden. Journalistisch aufbereitete teilnehmende Beobachtungen im Sinne Robert E. Parks ermöglichen es der Praktischen Theologie, in der konstitutiven Differenz von Feldpräsenz und Archividistanz nicht nur möglichst nah an das Volk Gottes als den ‚Gegenstand‘ ihrer Untersuchungen heranzuzoomen, sondern es in ihrer jeweiligen Darstellungsform auch möglichst dicht zu beschreiben. Ein solches Vorgehen kann natürlich klassische empirisch-sozialwissenschaftliche Forschung im engeren Sinne nicht ersetzen, vielleicht aber – zum Beispiel in entsprechenden Pilotstudien – neue Zugänge zu ihr bahnen und die methodologisch präzisen Untersuchun-

¹⁸⁰ Vgl. Karl Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: ders., *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 43–65.

¹⁸¹ Fuchs, ‚Gute‘ Praktische Theologie (s. Anm. 140) 209. Für das Geheimnis Gottes und des Menschen gilt die doppelte Negation einer chalzedonensischen Strukturgrammatik: Wie in Christus die göttliche und die menschliche Natur *weder* voneinander getrennt *noch* miteinander vermischt werden dürfen, so kann auch im Geheimnis Gottes beispielsweise die Spannung von Barmherzigkeit („Gnade“) und Gerechtigkeit („Gericht“) weder in die eine noch in die andere Richtung aufgelöst werden – oder im Geheimnis des Menschen beispielsweise die Spannung von Natur („sex“) und Kultur („gender“).

¹⁸² Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*. Inauguralvorlesung am Collège de France, Frankfurt/M. 1998.

¹⁸³ Vgl. Bauer, *Ortswechsel der Theologie* (s. Anm. 17) bes. 839 sowie ders., *Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault*, in: ders. – Michael Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181–216, bes. 181–194 (als bereits veröffentlichte eigene Vorstudien).

gen der Empirischen Theologie auf der Basis eines erweiterten Empiriebegriffs ergänzend bereichern: bescheiden, neugierig und entdeckungsfreudig. In seiner spezifischen *softness* könnte ein solches journalistisch-ethnologisches Vorgehen vielleicht sogar mehr vom „whole movie“¹⁸⁴ einer stets größeren sozialen Wirklichkeit erschließen als die ‚starken‘ Verfahren der empirischen Sozialwissenschaften. Einen Versuch wäre es wert.

Prof. Dr. Christian Bauer
Universität Innsbruck
Fachbereich Interkulturelle Pastoraltheologie
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1 (Zi. 229)
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0)512 507 8650
Fax: +43 (0)512 507 2713
eMail: christian.f.bauer(at)uibk.ac(dot)at

¹⁸⁴ Tom Wolfe (zit. nach Haas, Fiktion, Fakt & Fake [s. Anm. 1] 48).

Pastoral als Lebensbegleitung?

Vorschläge zu einer ereignishaften Pastoral

Vorbemerkung

Mir wurde die Aufgabe gestellt, das Thema *Pastoral als Lebensbegleitung* auszuarbeiten. Deshalb versucht dieser Beitrag eine grundlegende Perspektive auf das Thema zu richten. Zunächst sollen einige Einzelfragen (bspw. Säkularisierung, Pastoralverständnisse, Kasualpraxis u. a.) überdacht werden. Ihre Zusammenführung in ein fertiges Konzept ist noch nicht geleistet. Abschließend versuche ich in groben Strichen ein Zukunftsszenario einer lebensbegleitenden Pastoral zu zeichnen, das nicht mehr als ein Ausgangspunkt weiterführender Überlegungen sein kann.

1. Säkularisierung?

Richtet man einen empirisch-realistischen Blick auf die gegenwärtige religiöse und kirchliche Situation in Deutschland, ist mancher Leser, manche Leserin¹ womöglich geneigt, den Sinn dieses Beitrags, der von pastoraler Lebensbegleitung handelt, infrage zu stellen. Ist die Seelsorge der Kirche in unseren Tagen nicht ohnehin auf dem Rückzug? Sind die kirchlichen Gemeinden nicht wie Eisschollen in zu warmen Gewässern, die mehr und mehr wegschmelzen? Ist das Wissen der Menschen über die Dinge des Glaubens nicht viel zu gering, um überhaupt über so etwas wie eine pastorale Lebensbegleitung nachzudenken? Und scheint nicht der säkular geprägte Lebensstil vieler Zeitgenossen dem diametral entgegengustehen? Kurzum: Hat nicht die Säkularisierung das Gesicht der Gegenwartskultur derart verändert, dass man mit Menschen religiös kaum mehr umgehen kann?

Um es gleich vorwegzunehmen: Der folgende Beitrag schließt sich einem säkularisationstheoretisch begründeten pastoralen Kulturpessimismus nicht an. Damit soll nicht infrage gestellt werden, dass es in den letzten vielleicht zweihundert Jahren zu Säkularisierungsprozessen in der Gesellschaft gekommen ist. Aber einen allgemeinen, also über alle kulturellen Formen, Orte

¹ Im Folgenden wird aus arbeitsökonomischen Gründen ausschließlich die maskuline Form gebraucht. Gemeint sind aber weiterhin beide Geschlechter.

und sozialen Bezüge hinwegrasenden Religions- und Glaubensverlust zu behaupten, wie dies vor allem von fundamentalistischen Gruppierungen und ihren stillen Befürwortern außerhalb dieser Gruppen getan wird, erscheint mir zunehmend sachlich falsch zu sein. An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, funktionale Säkularisierungsprozesse, welche sich im kommunikativen Gefüge funktional ausdifferenzierter Gesellschaften (notwendigerweise) ereignen, von quasi substantiellen Säkularisierungsprozessen zu unterscheiden.² Erstere sind unter den funktional ausdifferenzierten Gegebenheiten moderner Gesellschaften eigentlich ‚normal‘, Letztere sind damit aber keineswegs automatisch mitgegeben.

Albrecht Koschorke etwa unterscheidet zwei aktuelle europäische Narrative, die Säkularisierungserzählung und die Erzählung von der Religiosität der modernen Welt.³ Indem er die „Eigenlogik [dieser] kulturelle[n] Erzählungen“⁴ aufzeigt, bringt er die Frage nach der Situation von Religion in der Moderne in einen Sicherheitsabstand zu jenen Akteuren, die meinen, sie mittels einer einfachen und unhermeneutischen Tatsachenvernunft erledigen zu können. Charles Taylor etwa nennt einen weiteren säkularisationskritischen Aspekt. Ähnlich wie schon Joachim Matthes 1967, der die durch den Investiturestreit provozierte Differenzierung der Christenheit in eine Laien- und eine Klerikerkultur als Etablierung einer neuen innerchristlichen Lebensform versteht, als Differenzierungsgeschichte des europäischen Christentums, und nicht zwangsläufig als religionsdegenerativen Vorgang, etwa in dem Sinne, dass diese Geschichte eine ‚Zersplitterung‘ und damit Schwächung der inneren Einheit der Christenheit gebracht hätte,⁵ spricht auch Taylor von einer inneren Vervielfältigung der Christenheit. Er schreibt, dass sich die Kommunikationsformen und der Stil innerhalb von Religionsgemeinschaften zwischen den religiösen Eliten und den ‚einfachen Gläubigen‘ derart auseinanderentwickeln können, dass man quasi getrennte Wege geht: „Die Unzufriedenheit mit der Macht der Eli-

² Vgl. Johannes Först, *Functional Secularization and Conversion. On the Changed Demands Made on Ministerial Action in the Catholic Church*, in: Walter Homolka – Heinz-Günther Schöttler (Hg.), *Rabbi – Pastor – Priest. Their Roles and Profiles through the Ages* (Studia Judaica 64), Berlin – Boston 2013, 241–256.

³ Vgl. Albrecht Koschorke, ‚Säkularisierung‘ und ‚Wiederkehr der Religion‘. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne, in: Ulrich Willems – Detlef Pollack – Helene Basu – Thomas Gutmann – Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 237–260.

⁴ Koschorke, *Säkularisierung* (s. Anm. 3) 257.

⁵ Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek b. H. 1967, 34–35.

ten und die Entfremdung von ihrem spirituellen Stil kann in einer anderen Form christlichen Lebens und Gottesdienstes Ausdruck finden.“⁶

Diese wenigen Hinweise zur Relativierung der allgemeinen Säkularisierungsthese sollen genügen. Kurzum gehe ich anstelle eines prinzipiellen Säkularisierungsdenkens von religionskulturellen Transformationsprozessen aus, die auch christliche Gehalte in rituellen Formen, Lebensweisen, Kommunikationen und ‚Systematiken‘ erneuert hervorbringen (können). Diese sind nach ‚alten‘ religionstheoretischen Suchkriterien womöglich zunächst nicht sichtbar, dennoch aber existieren⁷ sie und können darüber hinaus sogar theologisch besprochen werden.⁸ Vor diesem Hintergrund wollen die folgenden Ausführungen einige unfertige Gedanken zum Konzept pastoraler Lebensbegleitung anführen, ohne dabei zwei Fehler zu begehen:

a) Der erste Fehler wäre, wie oben besprochen, begangen, wenn man die Gegenwartskultur als allgemein säkularisiert oder womöglich sogar als ‚gottlos‘ auffassen würde, was im Ergebnis leicht einen pastoralen Stil provozieren würde, der in den modernen Zeitgenossen nicht mehr als die Objekte einer Bekehrungsstrategie erblicken und die ‚Sakramentalität‘ ihres Lebens übersehen würde.

b) Der zweite Fehler wäre, pastorale Konzepte der konfessionellen Milieus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts reproduzieren zu wollen, die eine dauerhafte kirchliche Integration des Menschen „von der Wiege bis zur Bahre“⁹ kannten. Dass unter den völlig veränderten religionskulturellen und sozialen Bedingungen der Gegenwart jeglicher Reproduktionsversuch nur zum Preis des Verlusts an Lebensrelevanz, zum Preis kirchlicher Folklore und zudem lediglich in den schmalen sozialen Spektren, die an diesen Vorführungen Gefallen finden, gelingen kann, ist eine Selbstverständlichkeit.

⁶ Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Aus dem Englischen von Karin Würdemann, Frankfurt/M. 2002, 68.

⁷ Vgl. weiterführend: Samuel N. Eisenstadt, *Die neuen religiösen Konstellationen im Rahmen gegenwärtiger Globalisierung und kultureller Transformation*, in: Willems – Pollack – Basu – Gutmann – Spohn (Hg.), *Moderne und Religion* (s. Anm. 3) 355–377.

⁸ Vgl. Johannes Först, *Abschied von der ‚Patchwork-Religiosität‘? Von der pastoralen Kompetenz, moderne religiöse Orientierungen existentiell zu entschlüsseln und theologisch zu deuten*, in: *Bibel und Liturgie* 86 (2013) 2, 128–138, v. a. 130; 134–136.

⁹ Vgl. Michael Klöcker, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall*, München 1991.

2. Sakramentale Pastoral

Das Leben von Menschen in das unmittelbare Zentrum der Pastoral zu stellen, wie dies ein Konzept pastoraler Lebensbegleitung vorhat, ist – pastoralhistorisch betrachtet – keine Selbstverständlichkeit. Seit dem Konzil von Trient (1545–1563) hat die Kirche die Lehre in den Mittelpunkt ihrer Seelsorgepraxis gerückt. Mit dem *Catechismus romanus* und all der katechetischen Literatur, die in der Folgezeit dieses Konzils entstand, wurde der Glaube der Kirche erstmals in dieser umfassenden Form schriftlich fixiert und systematisch geordnet, um dem Christenvolk die Summe der *fides quae creditur* zu vermitteln. Freilich ging es bei dieser Glaubensunterweisung auch um den Menschen, insofern ihm ja all dies vorgelegt wurde. Doch unmittelbar galt das pastorale Interesse der Lehre selbst, die göttliches Wort, ja Wort Christi selbst sei.¹⁰ Nach dem Vorbild Jesu Christi, der „in diese Welt [kam], um den Glauben zu lehren“¹¹, erhielt das kirchliche Seelsorgeamt folglich einen deutlich lehrhaften Akzent.

Das lehrhafte Pastoralverständnis des 16. Jahrhunderts kann in dieser Form heute nicht reproduziert werden. Zu unterschiedlich sind die Verhältnisse damals und heute. Nach der Reformation in Deutschland und den ‚katholischen‘ Reorganisationsbemühungen galt das Interesse des Lehramtes einer Identitätsgewinnung der Katholiken gegenüber den Reformatoren. Denn genau an dieser Stelle bestand das eigentliche Problem. Die einfachen Gläubigen, die gemäß des Grundsatzes *cuius regio – eius religio* ja nicht gefragt wurden, welcher Konfession sie fortan angehören wollen, konnten die strittigen theologischen Differenzierungen der Gelehrten wohl kaum nachvollziehen. Und direkt nach der Reformation gab es auch kaum Unterschiede in der kirchlichen Praxis, die den Gläubigen ihre nun konfessionelle kirchliche Identität hätte klarmachen können. Nimmt man den Umstand hinzu, dass die damalige politische Landkarte in den deutschen Ländern sehr kleinstrukturiert war, so dass also nun katholische und protestantische Dörfer mannigfaltig und unmittelbar aneinandergrenzten, wird verständlich, worin das zentrale Ziel der Glaubensunterweisung bestand: in der Schaffung konfessioneller Identität. Heribert Smolinsky schreibt:

„Rechte Belehrung und Bildung sollten [...] die katholische Kirche auch für solche attraktiv machen, die dem Protestantismus zuneigten. Mit Sanktionen wie der, dass man ohne katechetische Prüfung nicht zur Kommunion gehen dürfe, verschärften diese Vorschläge die Kontrolle, um auf diese Weise den nötigen Leistungsdruck auf

¹⁰ Vgl. Katechismus, Nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer, Kirchen 1970, 7.

¹¹ Katechismus (s. Anm. 10) 6.

die Laien auszuüben. Examina bezüglich der religiösen Bildung und des Bekenntnisses übertrugen dieses System auf die Prediger und Pfarrer.“¹²

Dieser lediglich kurze Blick in das 16. Jahrhundert zeigt die Prägekraft sozialgeschichtlicher Verhältnisse für das Pastoralverständnis der Kirche. Macht man einen großen Sprung in das 20. Jahrhundert hinein, tritt der Wandel deutlich vor Augen. In einer Zeit, in der der Modernisierungsprozess der Gesellschaften rasant fortschritt, die Gesellschaften sich mehr und mehr funktional ausdifferenzierten, rückte das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) eine theologisch-weltbezogene Hermeneutik in den Mittelpunkt des Pastoralverständnisses. In einer funktional – nicht allgemein – säkularisierten Gesellschaftssituation¹³ will dieses Konzil das *Evangelium* (gemeint ist nicht die Lehre, da diese dem Evangelium im Sinne der Zeugenschaft unter- bzw. zugeordnet ist) an weltlichen, säkularen Zeitzeichen erkennen und im Lichte der *dynamis theou*, so nennt Paulus im Römerbrief das Evangelium, deuten (vgl. *Gaudium et spes* 4).¹⁴

2.1. Evangelium und Mensch

Mit diesem Neuansatz stand nun das Evangelium im Zentrum kirchlicher Pastoral. Und wo blieb der Mensch? War damit nicht wiederum, ähnlich wie in tridentinischen Zeiten, ein für sich stehendes Abstraktum geschaffen, das das Leben der Menschen aus dem ‚Eigentlichen‘ heraushält und lediglich als ‚Anwendungsfeld‘ der Pastoral auffasste? Versteht man Evangelium jedoch nicht satzhaft und instruktionstheoretisch, sondern ereignishaft als *dynamis*, die, insofern sie Richtung und Ziel hat, eine Wirkung hervorbringt, kann klarwerden, dass das Evangelium ohne den Menschen nicht gedacht werden kann.¹⁵ Diese innere Verbindung von ‚Gottwissen‘ und ‚Wissen um den Menschen‘ ist für die biblischen Überlieferungen zentral. Einige wenige Hinweise: In der Gottesoffenbarung an Mose teilt sich Gott nicht ‚an und für sich‘ mit, sondern *um* sein Volk zu retten: „Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen [...]“ (Ex 3,8). Gottes

¹² Heribert Smolinsky, Kirchengeschichte der Neuzeit I, Düsseldorf ²1997, 108.

¹³ Vgl. Först, *Functional Secularization and Conversion* (s. Anm. 2) 245–248.

¹⁴ Vgl. Johannes Först, *Moderne Menschen – moderne Religiositäten – moderne Kirche? Kompetenzanforderungen an pastoral und religionsunterrichtlich Handelnde*. Zu diesem Heft, in: *Bibel und Liturgie* 86 (2013) 2, 90–92, hier 90.

¹⁵ Vgl. auch Heinz-Günther Schöttler, *Predigt und die kulturellen Räume der Gesellschaft. Eine homiletische Problemskizze*, in: Ludwig Mödl – Heinz-Günther Schöttler – Ulrich Gerhard (Hg.), *Das Evangelium ist eine Kraft Gottes. Die Predigt in den kulturellen Räumen der Gesellschaft*, München 1999, 15–30, hier 20–22.

Kraft steht nicht ‚für sich‘ und ‚an sich‘, sondern in Bezug zum Menschen. Deutlicher kann man es nicht sagen: „Denn ich bin mit dir – Spruch des Herrn –, um dich zu retten“ (Jer 30,11). In der Tradition dieser Gottesüberlieferung stehen auch die *vier Evangelien* (hier verstanden als spezifische Textgattung im Neuen Testament), wenn etwa der johanneische Jesus spricht: „[I]ch bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten.“ (Joh 12,47)¹⁶

Nach biblischem Zeugnis ist die Rede von Gott also kein für sich stehendes Abstraktum, sondern ein Komplex aus Gottes rettender Kraft und der entsprechenden Wirkung, die diese in den konkreten Situationen und Verhältnissen ihrer Adressaten entfaltet. Dieser ‚Gott-Mensch-Komplex‘ kann theologisch nicht aufgetrennt werden, da die Überlieferungen von einem Gott erzählen, der die Menschen angeht, und von Menschen, die ihre gesamte Existenz an Gott abarbeiten.

2.2. Thomas von Aquin: Wirkung im Leben

In gewisser Weise entspricht dieser Komplex dem Sakramentenverständnis bei Thomas von Aquin (gest. 1274). Er reflektiert die Sakramente der Kirche nicht ‚für sich‘, sondern bezüglich ihrer *Wirkung*, die sie bei ihren Adressaten entfalten. Die Wirkung der Sakramente hat, so Thomas, eine doppelte Ursache: eine hauptursächliche und eine werkzeugliche. Gott sei die Hauptursache, er schenkt Anteil an seinem göttlichen Leben (STh III^a q. 62 a. 1 co). Diese Gnadengabe Gottes vermittelt sich durch eine werkzeugliche Ursache, die Kirche beziehungsweise ihr rituelles Handeln (Sth III^a q. 62 a. 1 co). Thomas gebraucht das Bild eines Schreiners, der ein Beil in der Hand führt, um damit ein Bett zu bauen. Die Hauptursache des Bettes ist der Schreiner und sein Werkwille, nicht das Beil. Das Beil, das der Schreiner in der Hand führt, ist sein Werkzeug, also die werkzeugliche Ursache, durch das sich der hauptursächliche Werkwille vermittelt. Die reale Wirkung ist das entstehende Bett (Sth III^a q. 62 a. 1 ad 1).¹⁷

Worauf ich hinaus will, ist Folgendes: Stellt man das Leben der heute lebenden Menschen in den Mittelpunkt der Pastoral, wie dies das Konzept pastoraler Lebensbegleitung vorsieht, und tut man dies vor dem Hintergrund des überlieferten Gott-Mensch-Komplexes (s. o.), ist mit der Thematisierung

¹⁶ Vertiefend zu diesem innerbiblischen Rezeptionsszusammenhang vgl. Kerstin Schiffner, Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre, Stuttgart 2008.

¹⁷ Vgl. Johannes Först, Metapher, Fragment und Sakrament. Peter Sloterdijks metaphorische Sprachkunst als Impuls für eine erneuerte symbolisch-theologische Daseinshermeneutik, in: Johanna Rahner – Erik Müller-Zähringer (Hg.), Peterchens Mondfahrt. Peter Sloterdijk und die Theologie [im Publikationsvorgang].

menschlichen Lebens immer eine gottbezogene Perspektive im Spiel, gleich, ob der Mensch ein intensives kirchliches Leben führt, ein elaboriertes Bekenntnis vortragen kann oder nicht. Mit dem Menschen, insofern er Mensch ist, ist die *dynamis theou* mitthematisiert. Das ist der entscheidende Gedanke, den ich in unsere gegenwärtige Situation der Pastoral hinein rezipieren möchte. Der Mensch, jeder Mensch, auch der säkular geprägte, ist, mit Leonardo Boff gesprochen, ein Symbol, das auf die Wirkkraft Gottes verweist; er ist ein Sakrament: „Der Mensch ist nicht nur Mensch. Er ist darüber hinaus das größte Sakrament Gottes, seiner Intelligenz, seiner Liebe und seines Geheimnisses.“¹⁸ Vor diesem Hintergrund bezeichne ich das Konzept pastoraler Lebensbegleitung als sakramentale Pastoral.

Diesen Aspekt heute zu betonen, ist mir besonders wichtig, weil gegenwärtig viele pastorale Konzepte vorgetragen werden, die das Thema *Mission* und *Katechismus* in den Mittelpunkt stellen. Beide Ansätze vermitteln zumindest den Eindruck, dass mit dem säkular geprägten Menschen pastoral wenig anzufangen ist, weshalb er erst entsprechend zu unterweisen sei. Beide pastoralen Aufgabenbereiche werden dann häufig als Lernvorgang aufgefasst. Diese unterrichtlichen Konzepte werden darüber hinaus sogar noch in einen mitunter völlig verzeichneten säkularisationstheoretischen Rahmen gestellt. So entsteht der Eindruck, wonach die moderne, säkular geprägte Welt doch irgendwie gottlos sei und das Evangelium ein Abstraktum, das in den Biographien und an den Lebensorten der Menschen nicht vorkäme, kurz: wonach die Kraft Gottes heute an ihr Ende gekommen sei.

3. Sakramentale Lebensbegleitung

Das Konzept einer pastoralen Lebensbegleitung baut also auf einem Grundverständnis von menschlichem Leben auf, das dieses theologisch aufwertet, insofern es jenes als Sakrament, als ‚Ort‘ verstehen will, an dem sich die Kraft Gottes ereignet.

3.1. Das Leben als Sakrament

Das gesamte Leben als Sakrament zu verstehen, ist die zentrale Grundlage und Voraussetzung einer lebensbegleitenden Pastoral. Die Lebenserfahrungen der Menschen sind, mit Leonardo Boff gesprochen, die „natürlichen Sakra-

¹⁸ Leonardo Boff, Kleine Sakramentenlehre. Aus dem Portugiesischen von Horst Goldstein, Ostfildern ¹⁸2010, 45.

mente¹⁹, ohne die die Glaubenssymbole nicht bestünden und nicht verständlich wären. Sie sind die ‚Orte‘, an denen sich die *dynamis theou* ereignet. Dabei geht es nicht um eine Reduzierung der wirklich weltlichen, also der natürlichen, sozialen und kulturellen Verfasstheit des Menschen, sondern um deren Transparenzwerdung für die Wirklichkeit Gottes.

„Sakrament bedeutet präzise jene Wirklichkeit der Welt, die – ohne aufzuhören, Welt zu sein – von einer anderen Welt spricht, d. h. von der menschlichen Welt tiefgreifender Erfahrungen, nicht hinterfragbarer Werte und erfüllender Sinngehalte des Lebens.“²⁰

Nimmt man diesen sakramentalen Denkansatz ernst, bedeutet das, dass die modernen, säkular geprägten Zeitgenossen nicht von ihrem säkularen Lebensstil abgebracht werden müssen. Ihr säkulares Leben hat Zeichencharakter, der auf die Wirklichkeit Gottes verweist. Der Verweischarakter der natürlichen Sakramente auf die göttlichen bleibt dabei nicht äußerlich, sondern realisiert eine innere Verbindung zwischen Gott und Mensch. Boff schreibt:

„Beide Kategorien [Welt/Mensch und Gott, J. F.] sind in ihrem wechselseitigen Verhältnis keine Gegensätze, die sich ausschließen, sondern Wirklichkeiten, die sich begegnen, sich mit-teilen und miteinander kommunizieren. Sie durch-dringen einander, sind mit-einander verbunden, kom-biniert und verschlungen, stehen miteinander in Kommunikation und leben wechselseitig miteinander. Transparenz heißt, scharf formuliert, Folgendes: Transzendentes wird gegenwärtig im Immanenten, so dass Letzteres durchsichtig wird für Ersteres. Indem die Wirklichkeit des Transzendenten in den Bereich des Immanenten eindringt, transfiguriert es diesen und macht ihn transparent. Wer diesen Zusammenhang versteht, begreift, was sakramentales Denken ist und erfasst die Strukturen des Sakraments.“²¹

Die Glaubenssymbole, also die sakramentalen Feiern der Kirche, „radikalisieren die natürlichen Sakramente, von denen wir in unserem [...] Alltagsleben umgeben sind.“²² Beide gehören jedoch substantiell zusammen.

Für ein Konzept sakramentaler Lebensbegleitung spielen daher folgende Kategorien eine zentrale Rolle:

a) Natürlich, sozial und kulturell situierter Mensch

Im Mittelpunkt pastoraler Praxis steht immer der konkrete Mensch, so wie er aufgrund seiner natürlichen (bspw. Geschlecht, Hautfarbe, physische und psychische Konstitution, sexuelle Orientierung u. a.), seiner sozialen (Herkunftsfamilie, Lebensform u. a.) und seiner kulturellen (Herkunftskultur, säkulare bzw. religiöse Orientierung, Milieuorientierung, spezifische Lebensge-

¹⁹ Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 27.

²⁰ Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 27.

²¹ Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 39–40.

²² Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 27.

wohnheiten u. a.) Situiertheit anzutreffen ist. Es gibt keine Vorbedingungen, deren Einhaltung oder Nichteinhaltung darüber entscheiden könnte, ob pastorale Begleitung stattfindet oder nicht. Eine solche Vorbedingung wäre theologisch nicht begründbar.

b) Existentielle Erfahrungen

Der sakramentale Charakter menschlichen Lebens gewinnt eine innere Struktur durch die konkreten Lebenserfahrungen, in welchen Menschen die Widerfahrnisse der Wirklichkeit für sich existentiell deuten. Sie sind Grund und Anlass der Pastoral. Damit ist zweierlei ausgesagt: Erstens gibt es eine Hierarchie der Erfahrungen, auf welche sich pastorale Lebensbegleitung bezieht. Nicht alle Erfahrungen sind für Menschen gleich wichtig. Im Mittelpunkt stehen jene Erfahrungen, welche als existentiell relevant und damit als besonders wichtig erlebt werden. Zweitens gibt es keine hermeneutischen Vorbedingungen pastoraler Begleitung, die den Menschen auferlegen, die Welt auf einer grundlegenden und existentiellen Ebene auf eine bestimmte Art und Weise zu deuten. Und nicht zuletzt geben diese existentiellen Erfahrungen den Rhythmus der Pastoral vor, welche, insofern sie anlassbezogen ist, als Kasualpastoral bezeichnet werden soll.

c) Alltag

Im Mittelpunkt pastoraler Lebensbegleitung steht der Alltag der Menschen, so wie sie ihn tatsächlich Tag für Tag gestalten und wie er sich für sie real ereignet. Die Menschen müssen ihr tägliches Dasein nicht verleugnen oder verlassen, um in eine pastorale Lebensbegleitung zu ‚passen‘. Denn ihr Alltag ist ja der ‚Ort‘, an dem Gottes Kraft ankommen und wirken will.

d) Transparenzwerdung

So wie nach biblischem Zeugnis Gott nicht ‚an sich‘ und ‚für sich‘ existiert (s. o.), sondern in solidarischer und rettender Beziehung zum Menschen, so können auch die Glaubenssymbole nicht ‚an und für sich‘, also ohne das menschliche Leben, gedacht werden. Die Sakramente und sakramentalen Feiern der Kirche stehen – mit den Worten Leonardo Boffs gesprochen – in engster Verbindung mit dem ‚natürlichen Sakrament‘, welches das Leben ist und in welchem die Wirklichkeit Gottes transparent wird.²³ Ohne diesen natürlich-gottbezogenen Gesamtkomplex wären die Glaubenssymbole nicht verstehbar und auch nicht ‚ereignishaft‘ erlebbar.

²³ Vgl. Boff, Kleine Sakramentenlehre (s. Anm. 18) 39–40.

Der natürlich, sozial und kulturell situierte Menschen also, der Mensch, der sein Leben existentiell deutet und in seinen Alltag integriert ist, stellt aus theologischer Perspektive das natürliche Symbol (s. o.) dar, das auf die Wirklichkeit Gottes realsymbolisch verweist und in dem sich die Transparenzwerdung für die Wirklichkeit Gottes ereignet. All diese weltlichen Dinge sind also aus der Pastoral der Kirche nicht zu verdrängen, sondern vertieft anzunehmen, um die Transparenzwerdung und damit die innere Verbindung zwischen Gott und Mensch entdecken und annehmen zu können.

3.2. Sakramentalität des Lebens verteidigen

Hieraus ergeben sich zwei Anforderungen an die Pastoral, die Sakramentalität des Lebens zu verteidigen. Es gibt heute nämlich eine doppelte Gefährdung des Symbols:

a) Zum einen durch eine Reduktion der Sachen auf das naturwissenschaftlich Messbare und empirische Gegenständliche. Dies war und ist die Folge eines Weltbildes, das sich eng an die mathematisch exakten Naturwissenschaften anlehnte und darin das Leitbild jeglicher Daseinshermeneutik erblickte. Gerhard Ludwig Müllers Zeitdiagnose ist damit zuzustimmen, wenn er schreibt:

„Die Krise der sakramentalen Idee ist der Ausdruck eines tiefgreifenden Unvermögens des modernen Menschen, die gesamte Lebenswirklichkeit symbolisch zu erfassen. Diese Krise wird mitbedingt durch ein mechanistisches Weltbild, das die Materie allein unter dem Gesichtspunkt der Quantität und die Einzeldinge funktional betrachtet. Daher können die materielle Welt und die Einzeldinge vom Menschen kaum mehr als Medien aufgefaßt werden, die ihm helfen, seine Bezogenheit auf den universalen Horizont des Seins und den Grund allen Seins zu realisieren. Wenn ein materiell verfaßtes Symbol nicht als Medium und Ausdrucksgestalt einer transzendenten Wirklichkeit verstanden werden kann, dann werden Sakramente undenkbar. [...] In ihrer empirischen Reduktion bietet die Welt keine Basis mehr zur Transzendenzerfahrung.“²⁴

Der Symbolcharakter des Lebens wird also einerseits von seiner weltlichen Seite her gefährdet, insofern Leben naturwissenschaftlich reduziert wird, wodurch es den Verweischarakter auf seinen transzendenten Daseinsgrund verliert.²⁵

²⁴ Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, (Sonderausg.), Freiburg/Br. ³2010, 650–651.

²⁵ Vgl. Först, *Metapher, Fragment und Sakrament* (s. Anm. 17). Dieser Gedanke ist nicht wissenschaftsskeptisch zu verstehen. Es geht mir nicht um eine generelle Reduzierung der Bedeutung naturwissenschaftlichen Weltverstehens, sondern um dessen Verabsolutierung, das nicht nach den Denkvoraussetzungen und Grenzen naturwissenschaftlichen Menschen- und Weltverstehens fragt.

b) Parallel dazu gibt es aber auch eine Gefährdung des Symbols von der anderen Seite her. Sie geschieht in der spirituellen Stilisierung eines Gegenstandes auf einen Transzendenzgehalt hin, dem der entsprechende Realgehalt in der natürlichen, sozialen und kulturellen Verfasstheit der Menschen abhandengekommen ist. Durch die Zerstörung des Realitätsgehaltes des Symbols rutscht dieses insgesamt in die Bedeutungslosigkeit ab.²⁶ Dies geschieht zu meist durch die ‚Behauptung‘ einer erfahrungsfernen Metaphysik der ‚Dinge‘, die durch die Erfahrungswelten der heute lebenden Menschen nicht gedeckt ist und deshalb in einer *nachmetaphysischen Zeit*²⁷ keine Plausibilität und Relevanz entwickeln kann.²⁸

Aufgabe der Pastoral ist es, den symbolischen Charakter menschlichen Lebens vor einer naturwissenschaftlich-reduktionistischen und einer erfahrungs- und geschichtsfern-idealisierten Überhöhung zu verteidigen.

3.3. Kasualpraxis

Die oben entwickelten Kategorien (*situierter*) *Mensch*, *existentielle Erfahrung*, *Alltag* und *Transparenzwerdung* können nun den Rahmen pastoraler Lebensbegleitung abstecken. Nach meinem Dafürhalten sollten folgende Elemente eine Rolle spielen:

a) Die Begleitung der Menschen anlässlich existentiell bedeutsamer biographischer „Knotenpunkte[n]“²⁹, welche in den expliziten Feiern der Kirche, den Kasualien, begangen werden. Hierzu zählen insbesondere die sieben Sakramente der Kirche wie auch kirchliche Beerdigungsfeiern. In ihnen ist heute vermehrt das natürliche Sakrament aufzuzeigen, welches mit ihnen begangen wird. Es tut der Sakramentalität der Feiern keinen Abbruch, sondern zeigt sie erst wirklich auf, wenn die Menschen offen dazu eingeladen werden, in der Taufe etwa auch die Geburt ihres Kindes zu feiern, mit der Trauung auch das Zusammenkommen der Partner, in Erstkommunion und Firmung auch das schrittweise Erwachsenwerden der Kinder und ihr Hineinwachsen in die Gesellschaft usw. All diese Beweggründe gehören notwendigerweise in die Feier der Sakramente hinein, da anders die Transparenzwerdung der Wirklichkeit

²⁶ Vgl. Först, Metapher, Fragment und Sakrament (s. Anm. 17).

²⁷ Vgl. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. ²1997 (erstmalig 1988). Ferner: ders., *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012.

²⁸ Vgl. dazu genauer: Johannes Först – Heinz-Günther Schöttler, *Erzählen: erinnern und entwerfen*. Ein nachmetaphysischer Diskurs über Gott und die Menschen, in: Bernhard Laux (Hg.), *Heiligkeit und Menschenwürde*. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch, Freiburg/Br. 2013, 181–207.

²⁹ Boff, *Kleine Sakramentenlehre* (s. Anm. 18) 115.

Gottes im Leben der Menschen nicht gefeiert und nicht erfahren werden kann. Der von manchen Seelsorgern oft beklagte ‚Eventcharakter‘ vieler Hochzeitsfeiern steht der sakramentalen Feiern daher nicht prinzipiell entgegen. Der Event ist sozusagen Ausdruck des natürlichen Symbols des Ganzen. Aufgabe der Seelsorger ist es daher, *dieses* Ereignis, so wie die Menschen es begehen, für die Kraft Gottes transparent werden zu lassen. Die theologisch-hermeneutische Kunst, ganz und gar weltbezogen und zugleich gottbezogen zu sprechen und zu handeln, ist gefragt. Und zudem ist auf die *ars celebrandi* Wert zu legen, diesen hermeneutischen Komplex entsprechend rituell zu begehen.

b) Weitere ‚Kasualien‘ sind neu zu erschließen. Damit sind jene existentiell bedeutsamen Ereignisse im Leben der Menschen gemeint, denen nicht weniger sakramentale Erschließungskraft zukommt, die jedoch in kirchlichen Feiern bislang kaum aufgegriffen werden: der erste Schultag der Kinder, die Abiturfeier der jungen Erwachsenen, ihr Eintritt ins Berufsleben, das Eingehen oder das Zerbrechen einer Liebesbeziehung, der Jahrestag der Verwitwung zu meist älterer Menschen, die Verrentung, Krankheit und Pflegebedürftigkeit und vieles mehr.

c) Es bedarf einer Neukonstitution der Gemeindepastoral. Die anlassbezogene Ausrichtung der Pastoral, wie ich sie hier vorschlage, fordert eine Öffnung gemeindepastoraler Konzepte, ohne die kirchlichen Gemeinde deswegen für obsolet zu erklären. Die „Krise der Gemeinde“³⁰, die wir seit Jahren im deutschsprachigen Raum erleben, hängt auch damit zusammen, dass ihr der Bezug in die relevanten Lebenssituationen der Menschen abhandengekommen ist.³¹ Viel zu sehr sind die Gemeinden zu gesellschaftlichen ‚Sonderbereichen‘ geworden, die selbst für die große Zahl der Katholiken, die aus der Kirche nicht ausgetreten sind, kulturell befremdlich³² und hinsichtlich der Frage, wie das Leben gemeistert werden könnte, relevanzlos geworden sind.³³

³⁰ Herbert Haslinger, Die Krise der Gemeinde, in: Johannes Först – Heinz-Günther Schöttler (Hg.), Einführung in die Theologie der Pastoral. Ein Lehrbuch für Studierende, Lehrer und kirchliche Mitarbeiter (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 7), Berlin – Münster 2012, 129–163.

³¹ Vgl. Haslinger, Die Krise der Gemeinde (s. Anm. 30) 139–144.

³² Vgl. Michael N. Ebertz, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg/Br. u. a. 2003, 102–115.

³³ Vgl. dazu Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen kasualienfrommer Christ/inn/en, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Münster ²2010, 17–87; v. a. 63–67.

Damit ist nicht voreilig einer Abschaffung der gemeindeorientierten Sozialform von Kirche das Wort geredet, wie dies im Zusammenhang mit den derzeitigen Zusammenlegungsplänen der kirchlichen Organisationsentwickler zumindest *de facto* häufig passiert. Doch aber ist damit eine Umkehr der bisherigen Grundausrichtung der Gemeinden angezeigt, von der eher auf sich selbst gerichteten Sorge um ein gelungenes Gemeindeleben hin zur diakonischen Orientierung nach ‚außen‘. Dass damit auch neue Sozialformen entstehen (müssen), liegt in der Sache begründet. Denn es wird notwendig, den Menschen in ihrem Leben auch wirklich dort zu begegnen, wo sie leben. Damit bestimmen sie die Kriterien zur Institutionalisierung kirchlichen Handelns mit.

Die anlassbezogene, ereignishafte Kasualpastoral, wie ich sie hier in einem weiten Sinne vorschlage, ist ein Schritt hin zu dieser diakonischen Neukonstitution der Gemeinden. Denn einerseits sind sie wesentlicher Träger der okkasionellen Pastoral, insofern sie verlässliche Strukturen und finanzielle Mittel bereitstellen sowie Christen versammeln, die bereit sind, Menschen anlässlich der existentiell gravierenden Ereignisse im Leben zu begleiten. Diakonisch ist das Handeln der Gemeinden insofern, als sie es den Menschen ermöglichen, die für sie wichtigen biographischen Ereignisse wirklich zu begehen und damit einen Beitrag zur relevanten Deutung und Selbstbestimmung des eigenen Lebens leisten. Es ginge also um so etwas wie eine pastorale Biographiearbeit, eine Arbeit, die dabei unterstützt, das Leben (*bios*) zu schreiben (*graphein*), und damit hilft, jenen Sinn und jene Bedeutung zu finden, die der hohen Würde der menschlichen Person, Anteil am göttlichen Leben zu haben (vgl. LG 2), gerecht werden. Die Frage des Herrn „Was soll ich dir tun?“ (Mk 10,51; Lk 18,41; Hos 6,4) könnte zum Leitwort dieser nach außen gerichteten Grundhaltung werden.

Ein Zukunftsszenario zum Schluss

Abschließend sollen die an vielen Stellen noch unfertigen Überlegungen zu einer pastoralen Lebensbegleitung in einem Szenario zusammengefasst werden. Wäre nicht Folgendes denkbar:

a) Kleine Gemeinden werden nicht aufgelöst, sondern im Sinne einer diakonischen Neukonstitution dazu motiviert, für bestimmte wichtige biographische Ereignisse im Leben von Menschen zuständig zu sein. Keine Gemeinde müsste für alles zuständig sein. Es braucht eine charismenorientierte Schwerpunktbildung im Netzwerk der kleinen Gemeinden. Eine Gemeinde bietet regelmäßig Gottesdienste für Witwen und Witwer an und leistet Trauerbewältigungsarbeit; eine andere Gemeinde konzentriert sich auf die einschneidenden Erlebnisse junger Menschen, etwa in der Begehung des Schulabschlusses und

des Berufsstarts; wieder eine andere Gemeinde engagiert sich in der Begleitung der Kranken und Pflegebedürftigen oder in der Errichtung einer Tafel und der Betreuung vernachlässigter Kinder. Die traditionellen Kasualien, wie Taufe, Hochzeit, Erstkommunion, Firmung und Beerdigung, sind theologisch aufzuwerten. Sie werden nicht mehr von den kleinen Gemeinden in die große Zentrumsgemeinde abgezogen, sondern vor Ort belassen. Wenn Priester oder pastorale Mitarbeiter angeben, dafür zu wenig Zeit zu haben, ist eine Umorientierung und neue pastorale Schwerpunktsetzung anzugehen. Zusammen bilden diese Gemeinden ein kasuales Netzwerk, das im besten Sinne des Wortes: *anlassbezogen* pastoral arbeitet und es auch erträgt, wenn die Menschen sich zwischen den Anlässen auch wieder zurückziehen.

b) Im Verständnis der Gemeinden und insbesondere der Seelsorger könnte ein Prozess beginnen, der sich kurz zusammenfassen lässt: vom Lehren des Glaubens hin zu seiner Begehung. Es braucht so etwas wie eine Umkehrung der ‚Beweislast‘: Es kann zukünftig nicht mehr die erste Frage sein, was die kirchliche Lehre im Leben der Menschen bedeuten könnte, sondern umgekehrt, was das Leben, so wie es erlebt und begangen wird, im Lichte des Evangeliums bedeuten könnte. Die Plausibilität des Evangeliums – und damit nachfolgend auch der Lehre, die dieses im Gewand geschichtlicher Kontingenz bezeugt – wird an den existentiell relevanten Situationen, Orten, Widerfahrnissen und Begegnungen der Menschen zu erschließen sein, nicht umgekehrt.

c) Die einzelnen kleinen Gemeinden sind theologisch aufzuwerten, weil sich in ihnen die gesamte Kirche ereignet (vgl. LG 23,1). In Analogie zum Grundgedanken des Kirchenrechts von 1983, wonach die Gesamtkirche kein übergeordnetes Abstraktum ist, sondern aus ihren Teilkirchen besteht, in denen die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt“ (Can. 369), ist ihnen eine gewisse auch rechtliche Eigenständigkeit zuzugestehen, die Seelsorge eigenverantwortlich mitzugestalten.

d) Insofern wären alle Mitarbeiter in der Pastoral echte Repräsentanten der Kirche, unbeschadet der priesterlichen Leitungsaufgabe der (Gesamt-)Parochie im kanonischen Sinne, die die kleinen Gemeinden überdacht. Eine kirchliche Beerdigungsfeier etwa, die von der Pastoralreferentin in einer kleinen Gemeinde geleitet wird, wäre damit ein vollwertiger kirchlicher Vollzug, ebenso die Wortgottesfeier, in der Jugendliche den Übergang von der Schule ins Berufsleben begehen und so fort.

PD Dr. Johannes Först

Akad. Oberrat an der Universität Regensburg

Lehrstuhl Pastoraltheologie

Fakultät Katholische Theologie

Universitätsstraße 31

D-93053 Regensburg

eMail: johannes.foerst(at)ur(dot)de

Web: <http://www.uni-regensburg.de/theologie/pastoraltheologie/index.html>

Wirklich gewollt? Wie zu „machen“? Von wem anzugehen?

Einige Grundüberlegungen zum Generationswechsel in kirchlichen Engagiertengruppen

Vieles deutet darauf hin, dass sich in unserem Land immer mehr Menschen religiös betätigen. Sie nutzen dazu – unter anderem – das Internet. Sie diskutieren engagiert in Online-Foren über die rechte Art, gemeinsam Gott zu loben, das Evangelium zu verkünden, dem Nächsten zu dienen, und kommen dabei auch auf ganz andere, ihnen am Herzen liegende existenzielle Themen zu sprechen. Sie sehen in ihrem Tun ein gemeinsames Lob Gottes. Sie übernehmen Verantwortung für bestimmte Aufgaben, die sich aus der Kommunikation ergeben. Sie betrachten sich als die „zwei oder drei“, „die in seinem Namen beisammen sind“; insbesondere wenn Hunderte – per Mausclick – zustimmen und so in Gedanken, Worten und Werken dabei sind. Und sie fühlen sich beim solcherart Kirchesein sehr wohl ...

1. Einleitung

Es gibt Menschen, die sind sich ganz sicher, dass jede neue Generation ihre Aufgaben von der vorherigen Generation gesagt, gelehrt, ja vielleicht sogar eingetrichtert bekommt. Es gibt aber auch Menschen, die sind der Überzeugung, jede neue Generation entdeckt ihre Aufgaben allein, gewissermaßen intuitiv und von innen heraus. Und es gibt natürlich auch Menschen, die glauben, jede neue Generation findet zu ihren Aufgaben in der Auseinandersetzung mit der vorherigen Generation. Nur für die zuletzt Genannten sind die folgenden Überlegungen niedergeschrieben worden.

Voraussetzung, die folgenden Gedanken zu verstehen, ist allerdings, sich einmal vorzustellen (obwohl genau dies vielleicht manchem fiktiv erscheinen mag), Religion, Kultur, Sport, Wohlfahrtspflege und Politik werde ausschließlich von Engagiertengruppen geschaffen, die diese leben, gestalten und weitergeben, die also Träger der darin enthaltenen Handlungslogiken, Prinzipien und Werte sind; und es gäbe keine gesellschaftlichen Rahmen bzw. Institutionen (wie beispielsweise Kirchen, Theater, Sportvereine, Wohlfahrtsverbände oder Parteien), die so etwas wie Religion, Kultur, Gemeinschaftssport, Wohlfahrtspflege und Politik, also alles Dinge, die eigentlich nicht allein praktiziert werden können, nahelegen und so immer wieder zu entsprechenden Gruppenründungen anregen.

Blickt man in die Geschichte des Verbands- und Vereinswesens, verwundert, dass in vielen heutigen Engagiertengruppen (wie die kirchlichen Gruppen aus analytischen Gründen im Folgenden genannt werden) die Vorstellung herrscht, ein Generationswechsel könnte darin bestehen, dass die sich lichten Reihen der Alteingesessenen durch Neue aufgefüllt werden könnten bzw. zu den altgewohnten Aktivitäten einzelne interessierte Neue hinzustoßen, die sich gewissermaßen hineinfinden, „zwischen die Stühle setzen“ und dann dort wohlfühlen werden. Mit Verlaub: Das war nie so und ist auch in stetig erfolgreich den Generationswechsel vollziehenden Vereinen (Feuerwehren, Fußballvereine) nicht so.

Ein Generationswechsel ist stets eine funktionale Herausforderung einer ganzen kirchlichen Engagiertengruppe und insbesondere ihrer Leitung, eine Herausforderung, die entsprechende Strukturen erfordert. Im Folgenden geht es also darum, zu beschreiben, was es braucht, wenn es als wichtig angesehen wird, dass Generationen in einen Austausch und in Auseinandersetzung miteinander stehen und etwas weitergegeben und übergeben werden soll. So etwas kann in Engagiertengruppen geschehen – allerdings nicht so moralisch motiviert wie vielleicht in Familien und auch nicht so einfach mit finanziellen Anreizen zu versehen, wie es vielleicht in Wirtschaftsunternehmen möglich wäre ...

2. Um was und wen es geht ... –

Generationswechsel zwischen Älteren und Jüngeren

Der Generationswechsel, von dem wir sprechen wollen, ist – vereinfacht gesagt – zunächst ein Wechsel, in der eine *ältere* Generation einer *jüngeren* Generation etwas weiter- und übergibt. Voraussetzung für einen solchen Wechsel ist die Bereitschaft der Jüngeren zur Übernahme (ein Thema, das hier nicht weiter verhandelt wird), Voraussetzung ist aber auch – und das ist die Kehrseite ein und derselben Medaille – ein *Loslassen* der Älteren.

Nun ist es – scheinbar – so, dass sich in der alternden Gesellschaft mehr Ältere engagieren. Und es ist so, dass in der alternden Gesellschaft sehr viel mehr Ältere sehr viel weniger Jüngeren etwas weitergeben und übergeben wollen. Stets erscheint die eigene Gruppe in die Jahre gekommen zu sein, während die anderen immer noch ungebunden wirken. Ob dies nun nur so scheint oder so ist: In den Blick zu nehmen ist, dass die Jüngeren sich heute sehr viel entfernter niederlassen als zu früheren Zeiten, mit höherem „Druck“ bezüglich ihrer Erwerbsarbeit zu kämpfen haben, mehr Zeit als je zuvor im Auto verbringen, in Sachen Partnerschaft und Kindererziehung stärker involviert sind, häufiger Ehrenämter und Hobbys beginnen und auch wieder aufge-

ben sowie – und das mag vielleicht entscheidend sein – auf mehreren verschiedenen Kanälen (vis-à-vis, per Telefon, per Handy, per SMS, per E-Mail, per Facebook, per Internet) miteinander kommunizieren und Gemeinschaftlichkeit herstellen – zu ihrer Zufriedenheit. Bestehen also gute Voraussetzungen für einen Generationswechsel?

3. Wovon wir sprechen ... –

Ziel, Zweck, Aktivitäten, Strukturen und Vermögen
von Engagiertengruppen

Engagiertengruppen sind keine Familien, aber auch keine Unternehmen, in denen ideelle oder ökonomische Vermögen (geteilte Lebensgeschichten bzw. gut gepflegte Kundenstämme) weitergegeben und übergeben werden sollen, bezüglich derer es moralisch selbstverständlich oder aber ökonomisch lukrativ für Neue wäre, diese auch zu übernehmen.

Engagiertengruppen bestehen aus einer Mischung von Dienstleistungs- und Mitgliedschaftspraktiken, -logiken und -prinzipien. In Engagiertengruppen finden immer wieder gruppenspezifische Aushandlungsprozesse statt, folgen auf entsprechende Konfliktphasen Vertrauens-, aber auch Individualisierungsphasen. Engagiertengruppen werden – wenn es Menschen notwendig erscheint – gegründet, Engagiertengruppen können aber auch aufgelöst werden, so dass es gar keines Generationswechsels im Sinne der hier vorgestellten Überlegungen bedarf.

Engagiertengruppen bestehen – zumindest zum Zeitpunkt der Gründung – zumeist aus Gleichgesinnten, die ein Ziel bzw. einen Zweck verfolgen, den sie durch ihren Zusammenschluss zu verwirklichen suchen. Immer ergibt sich aus dem Zusammenschluss auch Gemeinschaftlichkeit. Häufig besteht das *Vermögen* einer Engagiertengruppe aus den sozialen Beziehungen in ihrem Inneren wie auch in ihrem Außenbezug; ein Vermögen, das nur schwer zu übertragen ist, das nur schwer anzueignen ist und das sich noch viel schwerer genauso oder gar besser als ein Vorgänger „bewirtschaften“ lässt (allein schon deshalb, weil es nie unabhängig der konkreten handelnden Personen und ihrer je eigenen Beziehungen zu betrachten ist).

Allerdings muss das Ziel und der Zweck einer Engagiertengruppe und die daraus folgenden Aktivitäten unter dem Gesichtspunkt der Suche nach Vermögenswerten ebenfalls in den Blick genommen werden. Das Vermögen einer Engagiertengruppe ist das gemeinsame Engagement seiner Mitglieder. Während jedoch die sichtbaren Aktivitäten auch für die Neuen als ein Vermögen angesehen werden, sind für sie die – eher unsichtbaren – Beziehungsgeflechte

zwischen den Mitgliedern eine eher unsichere Sache, die möglicherweise zunächst auch als Hypothek angesehen wird, die es mit zu übernehmen gilt.

4. Wie aus Neuen Engagierte und aus Alteingesessenen Ehemalige werden ... – Funktionale Herausforderungen für einen Generationswechsel

Soll ein Generationswechsel gelingen, ist – wie oben bereits angerissen – an der Bereitschaft der Jüngeren zur Übernahme von Engagiertengruppenzweck und Engagiertengruppenstruktur zu arbeiten, eine Aufgabe, die das Wort *Nachwuchsgewinnung* gut umschreibt. Dies erfordert vier ineinandergreifende und aufeinander aufbauende Tätigkeiten, die in vielen Engagiertengruppen nicht festgeschrieben sind, nur z. T. sporadisch und informell erbracht werden und über die manche zu sprechen sich schwertun: 1.) die Neuenansprache, 2.) die Neuenbegleitung, 3.) die Neuengruppenleitung, 4.) die Neuengruppenvermittlung.

Soll ein Generationswechsel gelingen, ist ebenfalls an der Bereitschaft der Älteren zum Loslassen zu arbeiten. Dies erfordert gewissermaßen die gleichen Tätigkeiten im Inneren der Engagiertengruppe, über die noch viel schwerer zu reden ist als über die der Nachwuchsförderung: die *Ehemaligenbetreuung*. Darunter zu verstehen ist: 1.) Die Alteingesessenenansprache, 2.) die Alteingesessenenbegleitung, 3.) die Alteingesessenenengruppenleitung und 4.) die Alteingesessenenvermittlung.

Neuenansprache bedeutet, Unbekannte, Neugierige und Interessierte, die sich bei bestimmten Anlässen (wie Informationsveranstaltungen oder Tagen der Offenen Tür) in die Nähe bzw. zwischen die Alteingesessenen „verirrt“ haben, auf gleicher Augenhöhe anzusprechen, sich mit ihnen bekannt zu machen und sie einzuladen. Neuenbegleitung heißt, stetig und wiederholt auf diese Personen zuzugehen und die zunächst flüchtige Bekanntschaft – ähnlich einer Partnerschaft – zu vertiefen. Neuengruppenleitung, eine andere Kompetenzen und mehr Zeitressourcen erfordernde Tätigkeit, meint, dass Neue zu Gleichaltrigen bzw. Interessiertenuntergruppen zusammenzubringen sind, die regelmäßig zusammenkommen und beginnen, sich – unter geschickter Anleitung – in Zweck und Gemeinschaftlichkeit der Engagiertengruppe hineinzufinden. Neuengruppenvermittlung ist die – u. U. konfliktträchtige – Tätigkeit, solcherart zusammengefundene Neuenuntergruppen mit den Engagierten und den Alteingesessenen der Engagiertengruppe ins Gespräch zu bringen und zur Zusammenarbeit zu motivieren.

Alteingesessenenansprache heißt, das schwierige Thema der Engagementbefristung und -beendigung, die Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Los-

lassens und eines guten Abschlusses und die Perspektiven mit Personen, für die dies (in ihrem wie auch im Interesse der Zukunft der Engagiertengruppe) gut wäre, persönlich zu besprechen. Alteingesessenenbegleitung erfordert, diese Ansprache zu wiederholen, dabei aber *nur* die Beendigung eines Engagements, keinesfalls die Aufkündigung der gewachsenen Beziehungen im Sinn zu haben. Alteingesessenengruppenleitung ist die Tätigkeit, die Alteingesessenen zu einer Gruppe zusammenzubringen, in der sie – gut begleitet – lernen, Ehemalige zu werden und mit dem Status von ehemaligen Engagierten umzugehen und zu leben. Alteingesessenenvermittlung bedeutet, die Bedürfnisse und Interessen der Alteingesessenen und nun Ehemaligen in die Gesamtgruppe hinein zu vermitteln, so dass – nicht ohne Reibung – Begegnung und hin und wieder auch Kooperation zwischen ihnen und den Engagierten sowie auch den Neuen möglich ist.

5. Wie eine generative Engagiertengruppe beschaffen sein müsste ... – Strukturelles Ergebnis eines Generationswechsels

Werden in einer Engagiertengruppe solcherart Aufgaben (soziologisch: Funktionen) definiert und mit Leben gefüllt, so bildet die Engagiertengruppe fast wie von selbst in ihrem Inneren eine *Drei-Ebenen-Struktur* aus: Die Nachwuchsförderung und Ehemaligenbetreuung ist auf der Ebene der Engagierten und der Leitung angesiedelt. Auf der Ebene der Neuen findet sich der Nachwuchs, der, zumeist intuitiv handelnd und an Neuschöpfungen interessiert, sich zu den Engagierten und der Leitung gern zunächst in ein oppositionelles, häufig sogar auch – teils bewusst und strategisch, teils intuitiv, teils sich durch diese Rolle ergebend – provokantes Verhältnis setzt – und dies insbesondere im Blick auf die Alteingesessenen tut. Auf der Ebene der Alteingesessenen finden sich die Ehemaligen, die aufgrund ihrer Erfahrung gern ein Kontinuitäten betonendes, häufig forderndes Verhältnis zur Ebene der Engagierten und der Leitung sowie ein distanziertes, häufig abwertendes Verhältnis zur Ebene der Neuen einnehmen.

Mit diesen unterschiedlichen Beziehungs- und Interaktionsmustern umzugehen, erfordert von den Engagierten und der Leitung, die sich für die Neuen wie auch die Alteingesessenen verantwortlich fühlen, ein hohes Maß an Frustrationstoleranz. Sie haben zu ertragen, dass Neue „ihr Ding“ machen und entwickeln und vielleicht auch nichts vom Bisherigen übernehmen (und dieses so sterben lassen) wollen und dass Alteingesessene „ihr Ding“ weitertreiben, Gewohntes sichern und häufig nichts vom Bisherigen übergeben bzw. loslassen wollen. Beide Untergruppen nutzen als Druckmittel den Komplettausstieg. Ankommen, Hineinfinden und Übernehmen ist allerdings ebenso schwer wie

auch Gastgeber-Sein, Sich-Zurücknehmen- und Loslassen-Können. Tief im Inneren damit verbundene Ängste auf der einen und Trauer auf der anderen Seite sind zu erkennen, anzunehmen, zuzulassen und zu bearbeiten.

Für die Engagierten ergeben sich aus dem Gesagten Leitungsaufgaben (in einem Verein Vorstandsaufgaben genannt): Neben die Aufgaben der Gruppenleitung, der Einzelmitgliederbetreuung, der Außenvertretung, der Kassenführung und der Vorstandsleitung müssen, soll ein Generationswechsel gelingen, zwei neue Leitungsaufgaben ernst genommen werden, nämlich die der Nachwuchsgewinnung und die der Ehemaligenbetreuung.

Konkret bedeutet das für die Engagierten bzw. die Leitung, zusätzliche Talente zu finden und einzubinden oder aber als Fähigkeit bei den vorhandenen Leitungspersonen zu entwickeln. Außerdem müssen diese Talente und Fähigkeiten zur Wirkung kommen können und deutlich sichtbar werden. Das bedeutet, sie nicht nur mit Leben zu erfüllen, sondern auch im Aufgabenspektrum wie im Strukturplan der Engagiertengruppe zu verankern. Mit anderen Worten: Es dürfte keine Leitungssitzung mehr geben, bei der der Nachwuchsgewinnung wie auch der Ehemaligenbetreuung nicht ebenso viel Zeit gewidmet wird wie bspw. dem Vorstandsvorsitz, den Finanzen, den Kooperationspartnern, der Betreuung einzelner Mitglieder und der Leitung der gesamten Engagiertengruppe mit ihren spezifischen Zielen.

6. Eine solche Veränderung lohnt sich, denn ...

Ein Generationswechsel, der die Alten nicht im Blick hat und ihre Entlassung und Desintegration in Kauf nimmt, ist ebenso unsolidarisch wie ein Generationswechsel, bei dem die Jungen vereinnahmt werden sollen.

Die Anerkennung, dass bei einem Generationswechsel zwei Bereiche, die des Nachwuchses und die der Ehemaligen, zu bedenken sind, dass ein Generationswechsel für jede Engagiertengruppe eine machbare – funktionale – Herausforderung darstellt, aus der sich Leitungsaufgaben ergeben und die sogar – strukturell – sichtbar werden kann, ist der Schlüssel zum Gelingen eines Generationswechsels in Engagiertengruppen.

Scheitern kann er allerdings auch, ist es doch manchmal besser, mit etwas aufzuhören, etwas aufzugeben, vielleicht, weil es andere längst anders, passender oder vielleicht sogar besser tun.

Es kann ja sein, dass nur *wir* glauben, dass – ausschließlich soziologisch betrachtet – ein Gottesdienst für die Mehrheit aus Zuhören und Mitsingen und einige wenige aus Vorbeten und Predigen besteht, dass der Glaube in Kindergottesdiensten und im Religionsunterricht weitergegeben wird, dass diakonisch in unserem Auftrage zuvorderst die Caritas zu handeln habe und dass wir uns

in unseren je zu uns passenden spezifischen kirchlichen Gruppen zusammenfinden, weil die Vis-à-vis-Kommunikation für unsere Zufriedenheit so wichtig ist. Es kann natürlich sein, dass wir erfahren haben, wie viel Heil – für uns – darin liegt. Aber kann es nicht auch sein, dass wir uns einbilden, dass *nur* wir wissen, wie Kirche zu sein hat – und sogar wie man sich in ihr wohlfühlt?

7. Nachtrag

Es kann und sollte, und dies soll hier nachträglich geschehen, nicht verschwiegen werden, dass in der alternden Gesellschaft sehr viel weniger Jüngere etwas von sehr viel mehr Älteren übernehmen sollen. Das kann als Belastung empfunden werden. Hinzu kommt:

Jüngere bewerten eine Aktivität, die sie übernehmen *sollen*, aus der Situation heraus, sie setzen sie in ein Verhältnis zu ihren Fähigkeiten und Begrenzungen und überlegen, wie andere – gleichaltrige – Personen wohl entscheiden und was sie zur Übernahme dieser Aktivität sagen würden; Lebenserfahrung spielt dabei nur eine geringe Rolle.

Sie wissen, dass mit der Aktivität etwas auf sie zukommt. Deshalb prüfen sie auch das Verhältnis der Aktivität zu den anderen Aktivitäten und Bereichen ihres Lebens, u. a. dem Wohnen, der Mobilität, der Erwerbsarbeit, der Partnerschaft und Familie, der Ehrenämter und Hobbys, den Freundschaften, der Kommunikation. Als sicher kann gelten: Sie wohnen unabhängig, fahren viel und gern, halten den Stress auf der Arbeit für normal, widmen dem Lebensgefährten und den Kindern, aber auch Ehrenamtlichen und Hobby-Partnern sowie ihre Freunde viel Zeit und kommunizieren mit ihnen, wo auch immer sie sich aufhalten, auf vielerlei Art und Weise.

Ältere bewerten eine Aktivität, die sie übergeben *wollen*, anhand der Gewinne, die sie ihrer Erinnerung nach aus der Ausführung der Aufgabe gezogen haben. Weil sie sie über- und aufgeben wollen, entfallen auf ihrer Seite häufig Überlegungen zur Passförmigkeit des zu Übertragenden zu Lebenssituation, Fähigkeiten und Begrenzungen der Jüngeren. Allenfalls wird überlegt, was die anderen dazu sagen, dass man aufhört.

Die Älteren haben eine Entlastung im Sinn. Sie wägen allenfalls die Wirkung der Aufgabenreduktion auf ihre sonstigen Lebensbereiche und -aufgaben, so z. B. das Wohnen, die Mobilität, die Partnerschaft und die Beziehungen zu den Kindern, die Ehrenämter und Hobbys, die Freundschaftsbeziehungen; einzig die Erwerbsarbeit spielt im Alter keine bzw. nur eine geringe Rolle. Als sicher kann gelten: Sie wohnen gern nah bei den Ihren, halten Fahrten für eine Notwendigkeit, um zu einem Ziel zu kommen (lassen sich eben nicht mehr von Erwerbsarbeit stressen), verbringen mit dem Lebensgefährten viel, mit den

Kindern weniger Zeit, haben überschaubare und geregelte, ja häufig ritualisierte Kontakte zu Ehrenamtlichen, Hobby-Partnern, aber auch Freunden – vorzugsweise vis-à-vis bzw. per Telefon, nur hin und wieder auch schon per E-Mail.

Generationen unterscheiden sich: Aber ist möglicherweise allein die Differenz zwischen Wollen und Sollen das größte Problem?

Dr. Peter-Georg Albrecht
Hochschule Magdeburg-Stendal
Fachbereich Sozial- und Gesundheitswesen
Breitscheidstr. 2
D-39114 Magdeburg
Fon: +49 (0)391 8864328
Fax: +49 (0)391 8864293
E-Mail: peter-georg.albrecht(at)hs-magdeburg(dot)de
Web: <http://www.hs-magdeburg.de>

Kirche der Nachbarschaft – Kirche der Nähe?

Ein Beitrag zum Verständnis „Lokaler Kirchenentwicklung“

Die Sozialform der Pfarrgemeinde befindet sich in der Krise.¹ In den Gemeinden vor Ort sind die Vorzüge der neuen Strukturen häufig noch nicht angekommen. Statt Mut zum Aufbruch herrschen vielerorts Resignation, Abschiedsschmerz und Angst vor dem Neuen. Es fehlt an Vertrauen darauf, dass in der momentanen Umbruchsituation Chancen für eine erneuerte Kirchenentwicklung liegen könnten – und an Ideen, wie Kirche sich anders gestalten kann als in der klassischen Pfarrgemeinde. In den lebhaften pastoraltheologischen Debatten, die den momentanen Umbruch begleiten, ist häufig die Rede von „neuen Orten der Pastoral“ und von Netzwerkgemeinden. Plurale Strukturen sollen den veränderten gesellschaftlichen Anforderungen an Kirche Rechnung tragen, die pastoralen Großräume sollen den neuen Lebensräumen der Menschen entsprechen. Wie diese neuen Orte entstehen sollen, bleibt jedoch zu meist offen. In dieser Situation des Umbruchs lohnt sich der Blick auf Erfahrungen in der Weltkirche. Einem möglichen Impuls, der sich daraus ergeben kann, geht dieser Beitrag nach.²

Die Nachbarschaft spielt in vielen Diskussionen zur Zukunft der Gemeinden in den deutschen Bistümern eine eher untergeordnete Rolle. Dies ist insofern erstaunlich, als dass in vielen Teilen der Weltkirche seit Jahren positive Erfahrungen mit der Option für die Kirche vor Ort gesammelt werden. Auf allen Kontinenten wird der Ansatz Kleiner Christlicher Gemeinschaften in großen pastoralen Räumen seit Jahren – wenn nicht Jahrzehnten – diskutiert und in der Praxis erprobt.

„Seit den 60er Jahren beginnt die Weltkirche, ihre pfarrliche Wirklichkeit nicht mehr unter dem europäischen pastoraltheologischen Ideologoumenon der zentralistisch orientierten Gemeindekirche zu entwickeln, sondern als Netzwerk von basisgemeindlichen und subsidiären Substrukturen, für die es unterschiedliche Namen gibt.“³

¹ Vgl. dazu einleitend Stefan Orth, Rückzug aus der Fläche?, in: Herder Korrespondenz 66 (2012) 163–165; Michael N. Ebertz, Vor der Aufgabe der Neugründung. Die Kirche in sich wechselseitig verstärkenden Krisen, in: Herder Korrespondenz/Spezial (2011) 2–6.

² Erfahrungshintergrund dieses Beitrags ist eine Exkursion nach Mexiko, die im September 2012 in Kooperation der Kath. Theologischen Fakultät in Münster und der Hilfswerke *Missio* und *Adveniat* veranstaltet wurde.

³ Christian Hennecke, Einleitung: Mehr und anders als man denkt: Kleine Christliche Gemeinschaften, in: Christian Hennecke (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Würzburg 2009, 10–28, hier 12.

Vor dem Hintergrund der eingangs skizzierten Umbruchsituation stoßen diese weltkirchlichen Ansätze im deutschsprachigen Raum derzeit wieder auf das starke Interesse zumindest einer kirchlichen Teilöffentlichkeit.⁴ Unter dem Titel „Lokale Kirchenentwicklung“ werden in einem dynamischen Prozess des Mit- und Voneinander-Lernens Erfahrungen ausgetauscht und Wege gesucht, wie diese „neue Art, Kirche zu sein“⁵ auch in unserem Kontext gelingen kann. Lag der Fokus anfangs noch auf den Kleinen Christlichen Gemeinschaften in der Nachbarschaft, wird mittlerweile die im Hintergrund stehende Ekklesiologik in den Mittelpunkt gerückt:

„Es geht um einen Prozess Lokaler Kirchenentwicklung, der nicht zuerst auf die Bildung kleiner Gruppen zielt, sondern sich viel tiefer als geistlicher Prozess versteht, bei dem im Hören auf die Schrift, auf die Lebenswelt, auf die Kirche und auf die Menschen Kirche neu wächst – und über sich in die Welt hinauswächst.“⁶

Doch was genau meint die Rede von der Lokalen Kirchenentwicklung? Im Folgenden wird ein Beitrag zum Verständnis dieses Ansatzes geleistet, indem zwei Lesarten des Konzeptes durchgespielt und aufeinander bezogen werden. Das engere Verständnis einer „Kirche der Nachbarschaft“ wird in den weiteren Rahmen einer „Kirche der Nähe“ gestellt. Dadurch wird gewissermaßen die Tiefenstruktur des Ansatzes deutlich, die es zu verstehen gilt, wenn es zu einem wirklichen weltkirchlichen Lernprozess kommen soll.

1. Lokale Kirchenentwicklung – Kirche der Nachbarschaft?

In einer ersten Lesart können die weltkirchlichen Ansätze der Gemeindeentwicklung als „Kirche der Nachbarschaft“ rezipiert werden. Darunter verstehe ich im Folgenden eine spezifische kirchliche Sozialform mit einem bestimmten Raumbezug: Kleine Christliche Gemeinschaften im lokalen Nahbereich. In vielen Teilen der Weltkirche werden Pfarreien in diesem Sinne als „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ konzipiert. Das Pfarrgebiet wird in Sektoren eingeteilt, in

⁴ Vgl. zu dieser innerkirchlichen Aufbruchsbewegung *missio*, Gemeinsam ein Feuer entfachen. Ein weltkirchlicher Impuls für eine Gemeinde der Zukunft, <http://kcg.missio-blog.de/> (letzter Zugriff: 11.11.2013). Dort finden sich auch eine aktuelle Liste der Veröffentlichungen sowie zahlreiche Materialien und weitere Informationen zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften und zum Ansatz „Lokale Kirchenentwicklung“.

⁵ Vgl. zu diesem Begriff Dieter Tewes, Kirche unter den Menschen. Kleine Christliche Gemeinschaften in großen pastoralen Strukturen, in: *Unsere Seelsorge. Das Themenheft der Hauptabteilung Seelsorge* (2011) 48–51, hier 51.

⁶ Christian Hennecke, Einleitung: Jenseits kirchlicher Innen- und Binnenräume. Die Neuentdeckung der Nachbarschaft in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften, in: Christian Hennecke – Mechthild Samson-Ohlendorf (Hg.), *Die Rückkehr der Verantwortung. Kleine Christliche Gemeinschaften als Kirche der Nähe*, Würzburg ¹2011, 11–20, hier 17f.

denen Kleine Christliche Gemeinschaften ganz konkret vor Ort Kirche leben, indem sie die Bedürfnisse und Probleme der Nachbarschaft im Licht des Evangeliums deuten und ihr gemeinschaftliches Leben danach ausrichten. Wäre dies nicht ein Ansatz, um in den bei uns entstehenden Großpfarreien Identität und Gemeinschaftserfahrungen zu stärken?

Auf den ersten Blick scheint die Idee einer Kirche der Nachbarschaft mit soziokulturellen Entwicklungen in unserem Kontext nicht kompatibel zu sein. Als Gegenargumente werden häufig die steigende Mobilität und die Veränderung der Lebensräume ins Feld geführt. Im Zuge der Strukturprozesse verabschieden wir uns ja gerade vom nachkonziliaren Konzept der wohnraumnahen Gemeinde. Der Blick auf die Weltkirche ruft den sozialen Nahraum zurück ins Gedächtnis und lädt dazu ein, auch hier Wege zu suchen, wie Kirche in diesem Raum wachsen kann. Es gibt durchaus gute Gründe, warum dies auch bei uns gelingen könnte und sollte.

Erstens ist der soziokulturelle Befund nicht so eindeutig wie oft behauptet wird. Zwar hat sich die Bedeutung des sozialen Nahbereichs im Zuge einer erhöhten Mobilität und veränderter Lebensräume deutlich relativiert.⁷ Es gibt jedoch auch Phänomene, die auf eine Renaissance nachbarschaftlicher Beziehungen schließen lassen.⁸ Konkreter Ausdruck dieses Trends sind zahlreiche Gruppierungen, Vereine, Initiativen und Einrichtungen, die sich für die Belange des jeweiligen Sozialraums einsetzen. Kleine Christliche Gemeinschaften entsprechen dem Bedürfnis und der Bereitschaft vieler Menschen, ihr Leben wieder im Lokalen zu verorten, lokale Beziehungen zu pflegen und sich „von der Not anderer herausfordern zu lassen“⁹.

Zweitens gibt es gesellschaftliche Problemlagen, die primär auf der Ebene des Nahbereichs begegnen und deshalb auch am ehesten auf dieser Ebene behandelt werden können. Norbert Mette stellt in diesem Sinne fest: „In der Tat, nirgendwo kann die Kirche so konkret wie auf der Ebene der Lokalgemeinde zu spüren bekommen, dass es Notlagen auch in unserer Wohlstandsgesellschaft gibt.“¹⁰ Auch heute gibt es Menschen, deren Wohnraum und Le-

⁷ Vgl. dazu einleitend Michael N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg/Br. 2003, 82–84.

⁸ Elisabeth Niejahr, *Das Netzwerk nebenan*, <http://www.zeit.de/2012/33/Netzwerk-Nachbarschaft> (letzter Zugriff: 20.04.2013); Thomas Petersen, *Gute Nachbarn*, <http://www.b-republik.de/archiv/gute-nachbarn> (letzter Zugriff: 13.10.2012); Klaus Dörner, *Kirche im Sozialraum? Überlegungen zur Bedeutung und Chance sozialraumorientierter Gemeinschaft*, in: Hennecke – Samson-Ohlendorf (Hg.), *Die Rückkehr der Verantwortung* (s. Anm. 6) 23–35.

⁹ Dörner, *Kirche im Sozialraum?* (s. Anm. 8) 24.

¹⁰ Norbert Mette, *Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 26 (1/2006) 8–21, hier 16; vgl. auch Udo Schmälzle, *Aufbruch im Gegenwind. Caritas und Pastoral im „aktivierenden Sozialstaat“*, in: *Herder Korrespondenz / Spezial* (2011) 23–28, hier 24.

bensraum deckungsgleich sind und die an den Prozessen der Mobilisierung und Entörtlichung kaum Anteil haben.¹¹ Solche „Mobilitätsverlierer“, vor allem alte und sozial schwache Menschen, sind auf wohnraumnahe kirchliche Präsenz geradezu angewiesen.

Drittens hat jede Nachbarschaft ihre spezifischen Probleme, die natürlich im „sozialen Brennpunkt“ anders aussehen als in der Siedlung am Stadtrand oder auf dem Dorf. In ihrer Nähe zum Ort können Kleine Christliche Gemeinschaften je konkret auf die spezifischen Problemlagen reagieren. Michael Ebertz fragt mit Recht: „Wo sind die kirchlichen Gemeinden, die sich als Teil des kommunalen Gemeinwesens rasch und kompetent in die Belange des lokalen Gemeinwesens einmischen und das Zusammenleben im Sozialraum mitgestalten?“¹² Kleine Christliche Gemeinschaften könnten eine mögliche Antwort sein, wenn und wo sie sich „in die Belange des lokalen Gemeinwesens einmischen“ und zum Bestandteil einer lokalen Öffentlichkeit werden. Hier eröffnen sich zahlreiche Möglichkeiten der Interaktion, Kommunikation und Kooperation mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren. Dies liegt nicht nur im Interesse der Menschen vor Ort, sondern ist auch ein Weg, auf dem sich Kirche als handlungsfähig und menschnah buchstäblich „ins Gespräch bringen“ kann.

Viertens zeigen sich interessante Übereinstimmungen zu parallelen Entwicklungen in der professionellen Sozialarbeit, die sich ebenfalls wieder verstärkt am „Sozialraum“ orientiert¹³: „Im Mittelpunkt dieses sozialraumorientierten Programmes stehen die sozialen und ökonomischen Lebenslagen der Menschen und das nachbarschaftliche Miteinander im Quartier.“¹⁴ In dieser Übereinstimmung liegt zum einen die Chance einer wechselseitigen Bereicherung von professionellem und ehrenamtlichem Engagement.¹⁵ Zum anderen besteht darin auch die Chance der Vernetzung verschiedener kirchlicher Orte, die bisher eher nebeneinander existieren. Hier ist nach konkreten Möglichkeiten zu suchen, wie Kleine Christliche Gemeinschaften und kirchliche Einrichtungen der Kategorialeseelsorge miteinander vernetzt werden können.¹⁶

¹¹ Franz-Peter Tebartz-van Elst – Dieter Emeis, *Gemeinden werden sich verändern. Mobilität als pastorale Herausforderung*, Würzburg 2001, 59; Franz-Peter Tebartz-van Elst, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte, Kriterien, Konkretionen*, Würzburg 1999, 150; Michael N. Ebertz – Ottmar Fuchs – Dorothea Sattler, *Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge*, Mainz 2005, 216.

¹² Ebertz, *Aufbruch in der Kirche* (s. Anm. 7) 88.

¹³ Vgl. Schmälzle, *Aufbruch im Gegenwind* (s. Anm. 10).

¹⁴ Schmälzle, *Aufbruch im Gegenwind* (s. Anm. 10) 25.

¹⁵ Vgl. Dörner, *Kirche im Sozialraum?* (s. Anm. 8) 33.

¹⁶ Vgl. Hennecke, *Einleitung: Jenseits kirchlicher Innen- und Binnenräume* (s. Anm. 6) 17; Hans-Jürgen Marcus, *Für eine neue Kultur der Solidarität – für eine neue Kultur der Kirche*, in: Hennecke – Samson-Ohlendorf (Hg.), *Die Rückkehr der Verantwortung* (s. Anm. 6) 37–53, hier 42f.

Es gibt also eine Reihe von Gründen für eine Rückbesinnung auf die Nachbarschaft als Bezugsraum kirchlicher Praxis. Eine „Kirche der Nachbarschaft“ lässt sich, nebenbei bemerkt, auch mit der Rede von den „neuen Orten der Pastoral“ und den Netzwerkpfarreien gut verbinden. Als eine Sozialform unter anderen sind Kleine Christliche Gemeinschaften im Rahmen einer Netzwerkstruktur gut vorstellbar.

Trotzdem wäre mit einer derartigen Rezeption des weltkirchlichen Ansatzes der Kern einer Lokalen Kirchenentwicklung noch nicht erfasst. Das Lernen von anderen Ortskirchen bliebe dabei nämlich darauf beschränkt, die Strukturen einer „Kirche der Nachbarschaft“, die in anderen Kontexten gelingen, auf unseren Kontext zu übertragen. In einem echten weltkirchlichen Lernprozess muss es jedoch darum gehen, die Intuitionen und Beweggründe, die Konstruktionsprinzipien und Ziele des anderen Ansatzes zu begreifen, um dadurch fähig zu werden, auch am eigenen Ort neue Entdeckungen zu machen und veränderte Wege des Kircheseins zu suchen. Im Folgenden werden die bisherigen Überlegungen zu einer „Kirche der Nachbarschaft“ deshalb in ein weiter angelegtes Verständnis einer „Kirche der Nähe“ eingebettet. Dadurch wird deutlich, worum es dem Ansatz im Kern geht: nicht um bestimmte einzelne Strukturen, Sozialformen oder Raumbezüge, sondern um eine tiefgreifende Neuausrichtung kirchlicher Praxis.

2. Lokale Kirchenentwicklung – Kirche der Nähe?

In dieser zweiten Lesart wird das Verständnis Lokaler Kirchenentwicklung ausgeweitet und in einem Plural möglicher Sozialformen und Ortsbezüge entworfen. Die Überlegungen zu einer „Kirche der Nachbarschaft“ werden damit nicht revidiert, sondern so ergänzt, dass ihre Stärken noch einmal anders zur Geltung kommen.

2.1. Aufbrüche: die strukturelle Vielfalt Lokaler Kirchenentwicklung

Kleine Christliche Gemeinschaften in der Nachbarschaft sind eine mögliche Realisationsform Lokaler Kirchenentwicklung. Auch sind sie möglicherweise Träger der angestrebten Prozesse. Sie sind jedoch nicht ihr Ziel. Es gilt, den Blick über eine Kirche der Nachbarschaft hinaus zu richten und die vielfältigen Lebensräume der Menschen als kirchliche Orte zu entdecken. Aus diesen Orten heraus und auf sie hin muss sich Lokale Kirchenentwicklung ereignen. In Prozessen Lokaler Kirchenentwicklung brechen Menschen gemeinsam auf, um im Bezug zum kirchlichen Außen neue kirchliche Daseinsformen zu suchen und zu entwickeln, die den Herausforderungen der jeweiligen Orte und Kontex-

te entsprechen. Damit stehen nicht mehr die Sozialform der Pfarrgemeinde oder der Kleinen Christlichen Gemeinschaft im Mittelpunkt und die Frage, wie diese lebendig gehalten werden können. Stattdessen entsteht eine Vielzahl neuer Sozialformen und Orte. Den institutionellen Rahmen dazu kann die Pfarrgemeinde bzw. Pfarrei bieten, die sich in ihrer Bedeutung jedoch verändert:

„Die klassischen Kirchengemeinden werden allerdings so relativiert: Sie sind nicht der ‚eigentliche‘ ‚territoriale Ort‘ normaler Kirchlichkeit, sondern ein Ort kirchlicher Erfahrungswirklichkeit, zusammen mit anderen. Die Rede von territorialer und kategorialer Kirchlichkeit und Seelsorge verliert ihren Sinn. Es entsteht eine bunte Kirchenlandschaft unterschiedlichster Orte der Kirchenerfahrung [...]“¹⁷

Damit lassen sich auf struktureller Ebene einige wesentliche Merkmale des Ansatzes Lokaler Kirchenentwicklung benennen:

Erstens: Ausgangspunkt der Prozesse Lokaler Kirchenentwicklung ist nicht die Fläche, die lückenlos „versorgt“ werden müsste. „Lokal“ meint, dass Kirchenentwicklung sich mit Bezug zu bestimmten Orten ergibt und damit immer an Lebensverhältnisse und Situationen angebunden ist. Inkulturation und Verörtlichung bis in die Lebensräume der Menschen hinein ist ein grundlegendes Konstruktionsprinzip des Ansatzes „lokaler“ Kirchenentwicklung. Das eigentliche Ziel ist nicht, die Fläche der Pfarrei in kleinere Einheiten einzuteilen, sondern zu ermöglichen, dass sich Orte zeigen und Strukturen bilden, in denen Kirche den Menschen nahe sein kann.

Zweitens: Ausgangspunkt der jeweiligen Kirchenentwicklung sind also nicht bereits bestehende Strukturen und Sozialformen, die mit Leben gefüllt werden müssen. Ausgangs- und Konstruktionspunkt sind die Orte und Lebensräume der Menschen, die im Licht des Evangeliums gedeutet werden. Prozesse Lokaler Kirchenentwicklung reproduzieren nicht überkommene Strukturen, sondern bringen in kreativen Prozessen *neu-artige* Strukturen hervor.¹⁸ Kirchenentwicklung wird dann nicht primär geplant, sondern sie geschieht. Darin unterscheidet sich der Ansatz deutlich von den bisherigen „Strukturprozessen“, in denen auf den Verlust der kirchlichen Bindewirkung mit erhöhten organisatorischen Anstrengungen reagiert wird: „Daraus auszubrechen, wird die Zukunftsaufgabe

¹⁷ Christian Hennecke, Zukunftsperspektiven lebensraumorientierter Ekklesiogenese, in: Hennecke – Samson-Ohlendorf (Hg.), Die Rückkehr der Verantwortung (s. Anm. 6) 143–153, hier 145.

¹⁸ Zu diesem Gebrauch des Wortes „neu-artig“ vgl. Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers, Ostfildern ⁴2011, 151.

schlechthin sein und die Schlüsselfrage der konkreten Ausgestaltung der entstehenden ‚größeren pastoralen Räume‘.¹⁹

Drittens: Es geht also um einen offenen Suchprozess, in dem Kirche zu dem wird, was sie je vor Ort sein kann. Dazu bedarf es vor allem der Menschen vor Ort, die aus einer gemeinsamen Vision heraus Kirche vor Ort sind und leben. An jedem Ort entsteht so eine spezifische Weise des Kircheseins. Diese Offenheit macht das Faszinierende in Prozessen Lokaler Kirchenentwicklung aus. In dieser Offenheit liegt ein ermutigender Impuls für die als Krise wahrgenommene kirchliche Situation in Deutschland und zum Umgang damit. Denn die Perspektive der „Entwicklung“ ist eine grundsätzlich positive: Lokale Kirchenentwicklung geschieht in die Zukunft hinein; es handelt sich um einen nach vorne hin offenen Lern- und Gestaltungsprozess.

Damit wird der Blick frei für das, was in Prozessen Lokaler Kirchenentwicklung entstehen kann. Wenn es nicht um eine bestimmte Sozialform und einen bestimmten Raumbezug kirchlichen Handelns geht, worum dann? Welche Art und Weise des Kircheseins steht hinter den Entwicklungen? Und was ist die verbindende Klammer der soeben eröffneten Vielfalt möglicher Konkretionsweisen? Um diesen Fragen nachzugehen, eignet sich der Begriff der „Nähe“, wie er in den Reflexionen zu den Erneuerungsprozessen in der westfranzösischen Diözese Poitiers begegnet.²⁰ Die „örtlichen Gemeinden“ werden dort auch als „Gemeinden der Nähe“ bezeichnet.²¹ Der Begriff der „Nähe“ kann an dieser Stelle helfen, das Anliegen einer Lokalen Kirchenentwicklung auf den Punkt zu bringen.²²

¹⁹ Reinhard Feiter, Von der Pfarrei zur Pfarrgemeinde zum „größeren pastoralen Raum“. Pastoraltheologische Überlegungen zur Zukunft der Pfarrei in der Stadt, in: Werner Freitag (Hg.), Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – Urbanes Zentrum (Städteforschungen. Veröffentlichungen des Instituts für vergleichende Städtegeschichte in Münster A/82), Köln – Weimar – Wien 2011, 245–263, hier 260.

²⁰ Für eine umfassende Würdigung des Ansatzes aus Poitiers und bestimmter Begriffe, die dort Verwendung finden, vgl. Feiter – Müller (Hg.), Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? (s. Anm. 18); Hadwig Müller, Netze des Evangeliums knüpfen. Berufung „örtlicher Gemeinden“, in: Lebendige Seelsorge 58 (2007) 162–167; Hadwig Müller, Leben stärken, wo immer Menschen sind. Gemeindebildung im französischen Poitiers, in: Unsere Seelsorge. Das Themenheft der Hauptabteilung Seelsorge (2011) 16–19; Martin Lätzel, Wie Pfarrei neu wird. Eine französische Perspektive als Modell für die Strukturveränderungen der Pastoral in Deutschland?, in: Anzeiger für die Seelsorge (2009) 11–14.

²¹ Hadwig Müller, Ein Schimmer von Hoffnung – eine Einführung, in: Feiter – Müller (Hg.), Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? (s. Anm. 18) 9–16, hier 10.

²² Der Begriff der „Nähe“ begegnet auch in den Überlegungen der deutschen Bischofskonferenz, gewissermaßen als Komplementärbegriff zur Erweiterung der pastoralen Räume. Anschlussmöglichkeiten, Konvergenzen und Unterschiede können hier nicht erörtert werden. Auf den ersten Blick bestehen Übereinstimmungen im Grundanliegen, aber Unterschiede in der konkreten Füllung. Reinhard Marx bezieht den Begriff der „Nähe“ beispiels-

2.2. Richtungsweisend: die Nähe zu den Menschen

Der Begriff der „Nähe“ bietet sich zunächst an, um die entstehenden Strukturen als Strukturen der Nähe zu charakterisieren. In Prozessen Lokaler Kirchenentwicklung entsteht eine Vielfalt kirchlicher Sozialformen, die sich aus den konkreten Orten heraus entwickeln. Diese Pluralität möglicher Sozialformen und Raumbezüge ermöglicht es, den Menschen nahe zu sein:

„Vielleicht ergibt sich hieraus eine Chance, nämlich die plurale Wirklichkeit der Gesellschaft abzubilden in örtlichen Gemeinden, die ihrerseits Ausdruck einer kirchlichen Pluralität insoweit sind, als in ihnen Verortung und Nähe eine große Rolle spielen. Kirchliche Pluralität würde so verstanden als ein ‚Bei-den-Menschen-sein‘, ihrem Leben und ihrem Lebensraum.“²³

Wenn sich das Anliegen Lokaler Kirchenentwicklung in solch einer Pluralität an Sozialformen und Raumbezügen realisieren lässt, stellt sich die Frage, was der innere Kern dieser Vielfalt ist. Wodurch werden alle diese kirchlichen Orte zusammengehalten und was macht sie letztlich zu kirchlichen Orten? Mit dieser Frage führt der Begriff der „Nähe“ über die Ebene der Strukturen hinaus zu einer qualitativen Bestimmung Lokaler Kirchenentwicklung.

Der Begriff der „Nähe“ kann zum einen Ausdruck eines Anliegens sein, für das landläufig vor allem die Kleinen Christlichen Gemeinschaften im engeren Sinne stehen. Orte der Nähe sind dann Orte, an denen es zu Begegnungen und Austausch zwischen Personen kommt. Kirchliche Räume als Orte ganzmenschlicher Begegnung und unverstellter Kommunikation – das erinnert an das theologisch angefüllte Ortskonzept Jürgen Werbicks.²⁴ Kirchliche Orte definieren sich hier über die zwischenmenschliche Kommunikation, die sie ermöglichen. Reinhard Feiter hebt in Anlehnung an Karl Gabriel die personale Dimension dieser Kommunikation hervor, indem er sie der modernen, tendenziell segmentierenden Organisationsgesellschaft entgegenstellt: „Unter den Bedingungen heutiger Organisationsgesellschaft wird der Blick auf den einzelnen Menschen als Person immer entscheidender und bleibt die religiöse Kom-

weise stark auf die Person des Pfarrers und liturgische Vollzüge, vgl. Reinhard Marx, Die Vergrößerung des pastoralen Raumes und die Nähe zu den Menschen, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 216), Bonn 2007, 62–67.

²³ Martin Lätzel, „...damit der Friedhof nicht zum letzten Treffpunkt wird“. Wie Pfarrei neu wird – eine französische Perspektive als heuristisches Modell für die Strukturveränderungen der Pastoral in Deutschland, in: Hennecke (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen (s. Anm. 3) 207–240, hier 225.

²⁴ Vgl. dazu einleitend Jürgen Werbick, Wie morgen Kirche leben? Zu den Diskussionen um die Zukunft der Pastoral, in: Herder Korrespondenz / Spezial (2011) 14–18.

munikation unter Anwesenden unverzichtbar.“²⁵ Eine Kirche der Nähe bietet in dieser Optik Räume, in denen Menschen sich füreinander zugänglich machen, in denen sie ihre Hoffnungen und Sorgen – ihr Leben – im Licht des Evangeliums miteinander teilen.²⁶

Mit dieser internen Nähe ist die Tiefe des Begriffs jedoch noch nicht erschöpft. Es entspräche einem der typischen Missverständnisse der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, es dabei zu belassen. Denn örtliche Gemeinden, Kleine Christliche Gemeinschaften und alle Formen Lokaler Kirchenentwicklung stehen in erster Linie nicht für ein überschaubares und verbindliches Miteinander, sondern für die Nähe zu den Orten und Menschen, für die sie Kirche sein wollen:

„Nähe meint hier keineswegs, dass sich einander nahe stehende Menschen versammeln, ‚Nähe‘ meint nicht Nachbarschaft und hat auch nicht den Sinn von ‚klein und überschaubar‘. Vielmehr sind Beziehungen, Begegnung, Austausch gemeint.“²⁷

Orte der Nähe sind also Orte, in denen Kirche die *Nähe zu den Menschen* sucht. Im Kern Lokaler Kirchenentwicklung geht es damit um eine fundamentale „Ortsveränderung“ der Kirche. Reinhard Feiter fasst ihre Bedeutung so:

„Die örtlichen Gemeinden beinhalten insofern eine ‚Ortsveränderung‘ der Kirche, mit der sie aus dem Zentrum rückt [...]. Sie lebt nicht mehr länger als eine Größe, um die herum es auch noch andere gibt: Nichtgläubige, Andersgläubige oder Menschen, die zwar Kirchenmitglieder sind, aber kaum Anteil nehmen an dem, was gemeinhin das ‚Gemeindeleben‘ genannt wird. Vielmehr entdeckt die Kirche in den örtlichen Gemeinden genau umgekehrt, dass es ihr Leben ist, den Menschen im Dorf oder Stadtquartier nahe zu sein.“²⁸

Lokale Kirchenentwicklung ereignet sich also nicht primär in den Strukturen der Ortsgemeinde, sondern an den Orten der Menschen. Kirche entwickelt sich dort, wo sie das Leben der Menschen vor Ort teilt.

Jean-Paul Russeil aus Poitiers deutet diese Ortsveränderung mit Hilfe des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter:

„‚Wer ist mein Nächster?‘ (Lk 10,29) Diese Frage, die Lukas einem Schriftgelehrten in den Mund legt, schlägt eine Seite des Evangeliums auf, die für die Sichtbarkeit der Kirche am Ort höchst aufschlussreich ist: das Bild des Samariters auf dem Weg. [...] Wer das liest, ist zur selben Umkehr aufgefordert, und diese Umkehr gilt ebenso für die christlichen Gemeinden: Wann und wie machen wir uns zu Nächsten? Hier geht es in

²⁵ Feiter, Von der Pfarrei zur Pfarrgemeinde zum „größeren pastoralen Raum“ (s. Anm. 19) 259.

²⁶ Vgl. zu dieser internen Nähe auch Siegfried Kleymann, Heilsame Nähe. Gedanken zur Spiritualität einer Ortsgemeinde, in: *Diakonia* 37 (2006) 158–162.

²⁷ Franz Weber – Hadwig Müller, Gemeindeleben anders. Ein Blick in die Weltkirche, in: *Pastoraltheologische Informationen* 28 (1/2008) 110–125, hier 124.

²⁸ Feiter – Müller, Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? (s. Anm. 18) 161.

der Tat um das Gesicht von Kirche, das wir zeigen und von dem wir zeigen, dass es gelebt werden kann. Wer ist *mein* Nächster? Der Glaube lädt zu einer Ortsveränderung ein, mit der wir aus dem Zentrum heraus – und zum anderen hingehen: *Wer macht sich zum Nächsten des Menschen?* Die örtlichen Gemeinden wollen dieses Gesicht eines dem Menschen nahen Gottes konkret machen: ‚Geh und handle genauso‘ (V. 37).²⁹

Hier wird das Bild einer Kirche gezeichnet, die sich wie der Samariter berühren lässt von den Nöten und Sorgen der Menschen vor Ort – nicht nur im Blick auf den eigenen „*inner circle*“, sondern auch in der Fremde. Eine Kirche der Nähe macht sich ansprechbar und vor Ort erreichbar. Darin ist sie „zugänglich“ (Jürgen Werbick) und hält sich offen für die Menschen ihrer Umgebung. Eine Kirche der Nähe lebt und handelt solidarisch mit den Menschen vor Ort und bietet sich darin diakonisch selbst an (Rainer Bucher). Es geht um eine Kirche, die sich selbst zur Nächsten ihrer Mitmenschen macht und darin von Gottes Nähe zu den Menschen kündigt. Unübertroffen bringt die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums diese Ideen auf den Punkt: ”

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“³⁰

2.3. Anregungen: Nähe als theologische Größe

Die theologische Bedeutung der Nähe und des kirchlichen *Ortswechsels* kann hier nur angedeutet werden. Die Vielfalt möglicher Ansatzpunkte soll deshalb in drei Anregungen gebündelt werden, die auf theologischer Ebene weitergedacht werden könnten.

Erstens kann an dieser Stelle noch einmal auf das Konzept Jürgen Werbicks zurückgegriffen werden, der die Verörtlichung der Kirche im Sinne des diakonisch-sakramentalen Kirchenbildes des II. Vatikanums vor allem als Präsenz der Kirche in der Welt deutet:

„Die Kirche weiß sich zu solcher Präsenz gerufen und befähigt: zum Dasein in der Welt von heute, an den Orten, an denen Leben geteilt, gefördert oder krisenhaft wird; zu solidarischer Zeit- und Erfahrungsgenossenschaft.“³¹

²⁹ Jean-Paul Russeil, Schritte der örtlichen Gemeinden im Glauben, in: Feiter – Müller (Hg.), Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? (s. Anm. 18) 69–101, hier 79.

³⁰ Gaudium et Spes 1, zitiert nach Karl Rahner – Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg/Br. ³⁵2008, 449.

³¹ Werbick, Wie morgen Kirche leben? (s. Anm. 24) 14.

In Prozessen Lokaler Kirchenentwicklung nimmt diese Präsenz konkrete Gestalt an, weil Kirche sich darin den Lebensräumen und Lebensrealitäten der Menschen *aussetzt*.

Zweitens ließe sich der angestrebte kirchliche Ortswechsel mit Bernhard Spielberg im Sinne einer mehrfachen Grenzüberschreitung theologisch erschließen.

„Orte der Kirche wären demnach erstens Orte, an denen die Grenzen der Immanenz überschritten werden. Es sind Orte, an denen Menschen ihre Spiritualität persönlich, dialogisch und erfahrungsorientiert vertiefen können. Zweitens wären es Orte, an denen die Beschränkungen der Gesellschaft überschritten werden können. Aufgabe der Kirche war und ist nicht die Konservierung des gesellschaftlichen Status quo. Zu den Gräben, die sich heute zwischen den – zum Teil auch entlang der Milieugrenzen verlaufenden – Reichen und Befreiten und den Armen und Bedrängten aller Art auf tun, verhält sich ihre Botschaft nicht indifferent. Drittens käme der Kirche die Aufgabe zu, auch die Grenzen ihrer selbst auf das Evangelium hin zu überschreiten – wie alle Evangelisierung mit der Selbstevangelisierung der Kirche beginnt (vgl. EN 15). An ihren Orten werden Unglaubwürdigkeiten der Jünger Christi nicht verschwiegen und Wege zu deren Überwindung gesucht. Diese Grenzüberschreitungen sind Charakteristika aller kirchlichen Orte, auch der Kirche vor Ort.“³²

Dieses Konzept der Grenzüberschreitungen bietet auch einen Weg, wie die oben genannte *interne* Nähe und die *externe* Nähe zur Umgebung ineinander gedacht werden können. Die Vermittlung von intern und extern bleibt als praktische und konkrete „Aufgabe“ für Prozesse Lokaler Kirchenentwicklung bestehen.

Drittens klingt darin schon an, dass der Begriff der „Nähe“ über diese interne und externe Nähe hinausweist, sind doch beide zuletzt im Sinne der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums „sakramentaler“ Ausdruck der Nähe Gottes zu den Menschen (vgl. Lumen Gentium 1).³³ Leo Karrer sieht in diesem Sinne eine vordringliche Aufgabe der Kirche darin, die Orte der Menschen als Orte der Passagen Gottes kenntlich zu machen:

„Die Antwort des christlichen Glaubens, die es auf Tod und Leben in die Herzen der Menschen zu streuen gilt, erfüllt sich darin, dass alle Orte des menschlichen Lebens und alle existentiellen Erfahrungen ‚Passagen‘ Gottes sind, wo Gott sich gleichsam im ‚Vorbeigang‘ (passah) zeigt.“³⁴

Kirchliche Erfahrungsräume „sind dann nicht vom profanen Leben getrennte Sakralräume, sondern sakramentale Zeichen und Orte der Kraft dafür, dass

³² Bernhard Spielberg, Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort, Würzburg 2008, 285f.

³³ Vgl. Leo Karrer, Orte der Kirche: die Menschen, in: Diakonia 37 (2006) 153–157; zu diesem Nähebegriff auch Kleymann, Heilsame Nähe (s. Anm. 26).

³⁴ Karrer, Orte der Kirche (s. Anm. 33) 157.

Mensch und Gott zusammengehören“³⁵. Prozesse Lokaler Kirchenentwicklung haben dann vor allem sakramental-zeichenhaften Charakter. Die angestrebte Nähe kündigt vom *nahe* gekommenen Reich Gottes, von einem lebensnahen Gott.

3. Ertrag

In mehrfacher Hinsicht konnte das Konzept Lokaler Kirchenentwicklung in dieser zweiten Lesart ausgeweitet werden. So konnte gezeigt werden, dass es bei dem Ansatz nicht um bestimmte kirchliche Sozialformen oder Raumbezüge geht. Der Ansatz wird missverstanden, wenn er auf das Gründen von kleinen Gruppen im lokalen Nahbereich reduziert wird. Auf struktureller Ebene entsteht in Prozessen Lokaler Kirchenentwicklung vielmehr eine Vielzahl kirchlicher Orte und Sozialformen. Es entsteht eine im wahrsten Sinne des Wortes „kontextualisierte“ Kirche.

Insofern ist der Ansatz Lokaler Kirchenentwicklung durchaus kompatibel mit der Rede von neuen kirchlichen Orten und Netzwerkgemeinden. Er weist jedoch auch darüber hinaus, da Kirchenentwicklung jetzt insgesamt mehr meint als Strukturentwicklung, die geplant, verordnet oder in weltkirchlichen Lernprozessen kopiert werden könnte. Wenn die möglichen Realisationsweisen vielfältig gedacht werden, wird der Blick frei für den eigentlichen Kern des Ansatzes. Dieser Kern konnte über den Begriff der „Nähe“ greifbar gemacht und in seiner theologischen Tiefe zumindest angedeutet werden. In Prozessen Lokaler Kirchenentwicklung stellen sich Pfarreien, Gruppen, Gemeinschaften, Verbände und immer auch einzelne Gläubige der Frage, die Jesus in Lk 10,36 stellt, wie und für wen sie zu Nächsten werden können. Diese Nähe zu den Menschen ist das eigentliche Leitprinzip Lokaler Kirchenentwicklung.

Die hier vorgestellten Ideen sind nicht neu. Aus den Diskussionen um die lateinamerikanischen Basisgemeinden, um die Sozialpastoral und um den „Gemeindeaufbau“ ist vieles davon schon bekannt. Darüber hinaus geht es hier meines Erachtens nicht nur um Ideen, die in den letzten Jahrzehnten ventiliert wurden. Zur Debatte stehen vielmehr sehr grundsätzliche, ursprünglich christliche und biblische Visionen und Intuitionen. Vielleicht haben sich nicht die Ideen verändert, wohl aber die Art und Weise, wie wir sie verstehen und der Kontext, in den hinein sie gesprochen werden. Ob in der momentanen Situation wirklich ein *Kairos* für eine *erneuerte* Kirchenentwicklung liegt, wird sich in der Praxis zeigen – allerdings nur, wenn es Menschen gibt, die sich auf den Weg machen und bereit sind für ernst gemeinte Lern- und Entwicklungsprozesse. Dies setzt

³⁵ Karrer, Orte der Kirche (s. Anm. 33) 157.

auf allen kirchlichen Ebenen ein Klima des Vertrauens und des mutigen Aufbruchs voraus. *Ermutigende* Impulse dazu gibt es jedenfalls reichlich.

Dipl. Theol. Peter Fendel
derzeit Freiwilliger im Hospizdienst in Rumänien
An der Foche 3
D-51503 Rösrath
eMail: Peterfendel(at)gmx(dot)de

Das Lied vom Schmerz Gottes oder: Ostern als Resilienz Gottes

Predigt zur Einführung als evangelischer Universitätsprediger
an der Westfälischen Wilhelms Universität Münster am 3. Juli 2013

Predigttexte: Jesaja 5, 1–7 und Markus 12, 1–12

Ist Gott ein Sänger? Dass Gott Musik zu hören kriegt und sich dran erfreut, das hoffen nicht nur der Kammerchor und der Bläserkreis unserer Universitätsgemeinde, das hoffen auch wir, die wir Choräle singen. Aber wenn Gott sänge, was für ein Lied brächte er uns zu Gehör? Wenn wir es hörten, könnten wir uns daran erfreuen? Eine vielleicht konstruierte Frage. Aber doch eine Frage an unser Gottesbild, für das wir ja keine anderen Begriffe und Bilder haben als die aus der eigenen Erfahrung vertrauten: Singt Gott, und wenn ja, wie und was singt er?

Der Bibeltext aus dem Jesajabuch bezeichnet sich selbst als ein Lied. Heute würde man das vielleicht einen Blues nennen, so wie er innerstes Gefühl mit gezielter Dramatik in sichtliche Emotion wendet. Wie jeder Blues zielt es auf Effekt, auf einen Affekt, auf heftige Erregung. Denn eigentlich ist es ein Liebeslied. Aber ein Lied von vergeblicher Liebesmühe, von Enttäuschung – klassischerweise das Repertoire des Blues. Dabei ist es ein durchaus dramaturgisch geschickter Zug im Text, dass der enttäuschte Liebhaber nicht selbst singt, sondern singen lässt: seinen Freund, der sich letztlich als Prophet zu erkennen gibt. Der setzt ihn richtig in Szene, in seiner Liebesmühe, seinem Eifer und Werben. Der findet Bilder und Worte, so dass der Hörer den Liebenden förmlich vor sich sieht, als liebevollen Weingärtner. Den schönsten Platz hatte er sich ausgesucht, beste Lage. Den Boden beackert, die Steine geklaubt und die besten Stöcke gepflanzt. Wohl in der Hoffnung, abends in seinem Garten zu sitzen und in Vorfreude auf einen guten Tropfen schwelgend sagen zu können: Siehe, es war alles sehr gut!

Aber ach: vergebliche Liebesmühe. Enttäuschte Hoffnung. Das Publikum, dem Lied lauschend, wird die Gefühle nachvollziehen können. Es wird einstimmen in den Blues. Denn darum geht es: Emotionen zu wecken. Pathos. Leid. Und Mitgefühl. Dieses Lied Gottes ist ein Lied von enttäuschter Liebe.

Da unterbricht der Sänger sein Lied und wendet sich an das Publikum: Nun, was sagt Ihr? Richtet, ihr Bürger zu Jerusalem und ihr Männer Judas, zwischen mir und meinem Weinberg!

Das ist eine eigenartige Wendung, denn die ganze Stimmung wechselt.

Nicht mehr die schummrig-triste Atmosphäre einer Blueskneipe. Eher die Szenerie eines Gerichtsdrasmas, schwarzweiß mit harten Schnitten und klaren Kontrasten: das Publikum auf Sitzen wie 12 Geschworene. Der Sänger ist Anwalt Gottes, und er macht seine Sache richtig gut. Erst hat er Emotion geweckt und aus dem Affekt heraus will er ein Urteil: Richtet! Aus der Klage wird Anklage.

Doch die Geschworenen zögern. Da übergibt der Anwalt an den Kläger selbst. Der übernimmt – und die Worte sind nicht auf Dur gestimmt:

„Was sollte man noch mehr tun an meinem Weinberg, das ich nicht getan habe an ihm? Warum hat er denn schlechte Trauben gebracht, während ich darauf wartete, dass er gute brächte?“

Klar, stimmt das Publikum mit ein: Du hast wirklich alles versucht. Der Weinberg ist eine einzige Enttäuschung.

Den Richterspruch nicht abwartend, redet sich der Kläger in Rage. Der Blues geht über in ein Drama von Gewalt, Aggression, Hass. Ein regelrechter Vernichtungsrausch:

„Wohlan, ich will euch zeigen, was ich mit meinem Weinberg tun will! Sein Zaun soll weggenommen werden, dass er verwüstet werde, und seine Mauer soll eingerissen werden, dass er zertreten werde.“

Da stockt uns der Atem. Ist dies ein Lied Gottes? Das will so gar nicht passen in unser Bild vom barmherzigen Gott. Umstimmen möchte man ihn, mit einer Legion von Chorälen und Psalmen: „Gedenke Gott, an deine Barmherzigkeit!“

Liebe Gemeinde!

Wortwahl und Gedankenführung des Weinbergliedes bei Jesaja lassen keinen Zweifel: Hier geht es um Gefühle, Emotionen und Affekte – und es wird dabei nicht unterschieden zwischen Gott und Menschen. Es ist ein absichtsvolles Drama, das sich nicht scheut, Gott in Szene zu setzen. Und gewiss geschieht das nicht versehentlich, sondern mit aller Absicht.

Es ist umstritten, wann das Weinberglied des Jesajabuches verfasst wurde. Aber egal, ob das schon im 8. Jahrhundert vor Christus war, oder erst im 6. Jahrhundert. Beides waren Zeiten großer Krisen Israels und Judas. Das Land erobert, besetzt, verwüstet, von Feinden vernichtet. Mal von den Assyrern und anderen Feinden, mal von Babylon. In beiden Situationen ist es die

gleiche Grunderfahrung: viele Menschen getötet oder in ein fremdes Land verschleppt. Die Zukunft, das Überleben als Volk, das Überleben als Menschen fraglich. Und mit dem Sieg der Feinde schien auch der Gott der Verlierer vor aller Welt Augen blamiert. Sollte, ja, konnte man diesen Gott weiter glauben und bekennen?

Es ist eine nicht unübliche Vorstellung, dass man Gottes Ehre zu retten versucht und lieber die Schuld am Unglück bei sich selbst sucht. Die Vernichtung ist dann nicht als Niederlage Gottes zu begreifen, sondern als Erweis einer höheren Ordnung nach Recht und Gerechtigkeit. Denn gegen Recht und Gerechtigkeit hatte das Volk verstoßen, wider besseres Wissen. Gottes ‚Nein‘ zu seinem Volk ist geradezu rational begründbar. Dieses Konzept legt zumindest das Weinberglied nahe; dann freilich ist es kein Lied Gottes mehr, sondern ein Lied, das kluge Gelehrte Gott in den Mund gelegt haben. Es versucht, den Zuhörer zu überzeugen, zu gewinnen: Es blieb ihm kein anderer Ausweg. Jeder hätte doch genauso gehandelt!

Aber das ist auch ein gewagtes, heikles theologisches Konzept. Statt wie andernorts einen mythologischen Streit zwischen grausamen Gottheiten als Erklärung für irdische Siege und Niederlagen der Völker zu schildern, stimmt Jesaja ein Lied an. Und ein Lied ist immer mehr als rationale Argumentation. Ein Lied inszeniert den Einen Gott als Gott voller Emotionen, Liebe, Enttäuschung, Schmerz und Raserei, der handelt im Affekt wie ein enttäuschter Liebhaber. Dunkle Seiten im Gottesbild. Vielleicht ist es gar nicht anders möglich, als sich diesem Abgrund auf ästhetische, poetische und musikalische Weise zu nähern, um ihm in der intellektuellen Auseinandersetzung standzuhalten. Heute helfen uns zumindest die Humanwissenschaften, um zu verstehen.

Denn Psychologen haben die Strategien untersucht, die Menschen angesichts von Schicksalsschlägen entwickeln, um mit der Bedrohung der eigenen Existenz umzugehen. Es ist eine Art religiösen *Copings*, wenn man der Klage gegen Gott oder zumindest dem Glaubenszweifel durch Selbstbezichtigung entgegen will. Denn wenn der Glaube fällt, wo ist dann überhaupt noch Halt? Schon Kinder ziehen sich den Schuh der Schuld allzu leicht an. Wenn Mama weint. Wenn Papa schreit. Wenn sich die Eltern trennen. Bin ich schuld am Schmerz? Ist das Schicksal, das mich trifft, eine Strafe, eine Prüfung, eine Folge meines Fehlverhaltens?

Das ist eine spirituelle Krise, ausgelöst durch eine soziale Katastrophe und physische Zerstörung. Die Begründerin der modernen Hospiz- und Palliativbewegung, Dame Cicely Saunders, hat dafür den eindrücklichen Begriff des *Total Pain* geprägt. Eines umfassenden, ja totalen Schmerzes, der körperlich spürbar, aber nicht mit Medikamenten in den Griff zu kriegen ist. Weil er hinter und

unter der körperlichen Ebene eine spirituelle Komponente hat, die nicht so leicht behandelbar ist. Wie Juda und Israel: körperlich am Boden. Der Verlust aller sozialen und materiellen Güter. Psychisch am Ende. Und mit dem Gefühl, von Gott verlassen zu sein.

Manchmal steckt in der Krise das Potential, noch einmal anders über Gott nachzudenken, und über sich selbst, das eigene Leben. Wir sind in der Theologie allzu schnell dabei, als zentrale spirituelle Frage die Theodizee-Frage auszumachen, die Frage, wie Gott Leid zulassen kann.

Das ist nicht die erste Frage in einer umfassenden Krise. Viel wichtiger ist, dass in einer schmerzhaften Situation Erinnerungen an früheren Schmerz wach werden. Psychosomatiker nennen das Schmerzgedächtnis. Sie überlegen sich auch, wie sie bisher mit Schmerz umgegangen sind. Das gilt auch für Schriften der Bibel. Sie stellen nicht immer sofort die Theodizee-Frage in den Mittelpunkt. Sondern sie geben der Schmerz- und Leiderfahrung selbst Platz und Raum. Wenn der Predigttext ein Lied vom Schmerz Gottes anstimmt, dann schwingen andere biblische Lieder und Texte von Schmerzen mit an. Hiob zum Beispiel.

Hiob empfindet Schmerz so heftig, „dass ich mir wünschte, erwürgt zu sein, und den Tod lieber hätte als meine Schmerzen“ (7,15). Hiob singt sein eigenes Lied und vertritt es stolz auch gegen die religiösen Ratgeber, die ihm seine Misere irgendwie erklären wollen. ‚Nein‘ sagt er: Ich verlange, dass Du meinen Schmerz ansiehst, bevor du mir mit Ratschlägen kommst. Und die Psalmen, dieses Speichermedium menschlicher Grunderfahrungen, sind wie ein Schmerzgedächtnis der Menschheit, und auch ein Gedächtnis, wie die Alten mit Schmerz und Leid umgingen. In Liedform.

Das Lied vom Weinberg ist ein Hinweis, dass die Bibel nicht nur die Schmerzgeschichte der Menschen speichert. Sondern auch die Schmerzgeschichte Gottes, in erzählender und poetischer Gestalt. Schmerzen werden zu der Erfahrung, die Gott und die Menschen teilen. So etwas wie ein gemeinsam zu singender Refrain von Gott und Menschen. Darin steckt eine Chance, weil gemeinsame Schmerzerfahrung auch das Verständnis für den Schmerz anderer mit sich bringt.

Aber das verlangt, dass wir zwischen den Kehrversen den Strophen lauschen. Wenn Menschen in ihren Strophen die Theodizee-Frage stellen, dann könnte es ja sein, dass Gott in seiner Strophe die Anthropodizee-Frage stellt. Wie Menschen sein Leid zulassen können. Wir sollten dem Klagelied Gottes also weiter zuhören, aufmerksam für das Mitleiden, ohne psychologisch erklärbare Selbst- oder Fremdgeißelung. Bereit hinzuhören.

Hören wir also dem Nachhall des Weinberglieds bei Jesus zu – und ich will es gleich vorweg sagen: Es ist eine wenig erbauliche Gleichniserzählung.

Lesung Mk 12,1–12

Wieder ist ein Weinberg Anlass von Trauer, Enttäuschung und Schmerz. Der Grundton der Liebe ist kaum mehr wahrnehmbar. Hier spricht einer, der Besitzansprüche erhebt. Schmerz und Zorn übertönen alles, ausgelöst durch die Angestellten, die den Weinberg bewirtschaften sollen. Sie geben nicht ihr Bestes, sie verweigern ihren Dienst. Der Besitzer gibt nicht nach. Er besteht auf ihrer Leistungserfüllung, bis zur Eskalation des Konflikts, sogar noch über das Gleichnis hinaus im Entschluss der Zuhörer, den Erzähler des Gleichnisses zu ermorden. Der Evangelist erzählt lapidar schon in der Geschichte: Sie nahmen ihn und töteten ihn und warfen ihn hinaus vor den Weinberg.

Doch das Gleichnis hält inne bei einer offenen Frage. Was wird nun der Herr des Weinbergs tun? Wird er kommen und die Weingärtner umbringen und den Weinberg anderen geben?

Das freilich wäre zu schnell geantwortet. Denn das Markusevangelium schildert ja kurz nach dem Gleichnis, dass und wie Jesus alle Schmerzen erleidet, die man unter das Konzept von *Total Pain* packen kann: körperliche Schmerzen durch Folter und Gewalt. Den Schmerz der Verlassenheit von Freunden und Familie. Den psychischen Schmerz, gescheitert zu sein, dem Gespött preisgegeben. Und auch den spirituellen Schmerz, von Gott verlassen zu sein.

Aber Markus erzählt auch vom Schmerz Gottes. Der schlimmste Schmerz, von dem erzählt wird, ist, dass Gott seinen Sohn hat sterben sehen. Wir sagen: Kein Schmerz ist schlimmer als der, wenn Eltern am Grab eines Kindes stehen müssen. Und wir sagen das zu Recht. Das ist das Lied vom Schmerz Gottes im Neuen Testament.

Und wie reagiert Gott? Rast er vor Zorn? Wütend und gewalttätig?

Er schweigt drei Tage. Reglos alles. Und die Welt, einschließlich Gott, geht durch die Hölle der Ungewissheit. Und es verschlägt allen die Stimme.

Da wird der Schmerz übermannt von der Liebesmüh. Der Schmerz wird so stark, die Sehnsucht so mächtig, dass nicht die Gewalt, nicht der Hass und der Zorn obsiegen. Sondern die Liebe. In einem unerhörten Schritt verändert Gott selbst sein Reaktionsmuster im Schmerz. Er schafft Neues. Er besinnt sich auf seine Kreativität, auf seine Schöpferkraft. Er setzt auf das Leben. Nicht auf Vernichtung und Tod. Ohne den Schmerz zu vergessen oder zu leugnen. Der Stein, den die Bauleute verworfen hatten, Gott hebt ihn auf und macht ihn zum Eckstein. Der Schmerz ist nicht das Ende. Er wird überwunden durch Neues.

Das nennt man in Psychotherapie und Trauerbegleitung heute Resilienz, die Fähigkeit, in einer Niederlage zu neuer, eigener Kraft zu finden. Ostern ist dann so etwas wie die Resilienz Gottes. Gott findet im Leid zu sich selbst und erfindet sich vor aller Welt zugleich neu. Als Liebender. Als Lebender.

Christen aller Zeiten konnten darauf nur antworten mit einem Lied:

(an dieser Stelle stimmt der Prediger den altkirchlichen Ostergesang an; die Gemeinde stimmt ein)

„Christ ist erstanden von der Marter alle; des solln wir alle froh sein, Christ will unser Trost sein. Kyrieleis. Wär er nicht erstanden, so wär die Welt vergangen; seit dass er erstanden ist, so lobn wir den Vater Jesu Christ! Kyrieleis. Halleluja, Halleluja, Halleluja! Des solln wir alle froh sein, Christ will unser Trost sein. Kyrieleis.“

Resilienz entzieht sich der Sprache. Können wir dieses Lied der Resilienz nachvollziehen, selbst wenn wir der Vorstellung einer Auferstehung distanziert gegenüberstehen?

Ja, ich glaube, das können wir. Viele, die sich eigenem Schmerz ausgesetzt haben, entdecken, dass ein neues, ein ungeahntes Verständnis von Leben, von Liebe möglich ist. Der Schmerz ist nicht ungeschehen. Aber er ist nicht das Ende vom Lied. Vielleicht können wir von da aus einen eigenen Bezug zu Gott gewinnen?

Liebe Gemeinde,

Der Blues hat seine Kraft immer darin gehabt, dass unter aller Klage eine Liebe für das Leben spürbar, hörbar war, ein Glauben an das Leben, eine Hoffnung im Leben. Und das ist auch beim Lied vom Schmerz Gottes nicht anders. Denn das haben Gott und wir gemeinsam. Das Lied von der Liebe.

Dieser Ort, liebe Gemeinde, ist eine Universitätskirche. In ihr sind Predigten zu hören. Aber in ihr erschallt auch Musik. Als Sprache diesseits und jenseits des Aussagbaren. Als Sprache der Seele. Als Klage und Flehen, als Dank und als Lob. Als gemeinsame Sprache von Gott und Menschen. Es ist ein gutes Lied, das hier erklingt. Das Evangelium.

Offb 21,4 heißt es darum – und ist das nicht auch ein Lied?:

„Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.“

Die Tonart hat sich geändert. Das macht uns zu einer Gemeinde der Singenden.

Und Gott? Singt Gott? Ich glaube: Ja. Aber er singt nicht als Solist. Sondern in der Gemeinschaft der Singenden. Schließlich ist Gott Mensch geworden.

Prof. Dr. Traugott Roser
Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik
Universitätsstraße 13–17
D-48143 Münster
Fon: +49 (0)251 83-22552
Fax: +49 (0)251 83-25204
eMail: traugott.ros(er)uni-muenster(dot)de

Rückblick – Abschied – Übergang

26 Jahre Redaktionstätigkeit für die PThI

„Auf ihrer Mitgliederversammlung 1968 beschloß die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, statt eines Jahrbuches mit Forschungsergebnissen und Grundsatzartikeln in gewissen Zeitabständen ein Informationsheft mit dienlichen Einzelangaben, Anschriften und Übersichten herauszugeben.“¹

In der dritten Ausgabe 1972 finden sich neben erneut vielen Einzeldaten und Listen auch die Referate der 7. Vollversammlung und 7. Studentagung der Konferenz Anfang Januar 1972 in Innsbruck. Das erste Referat ist Karl Rahners Beitrag „Vom Sinn des bischöflichen Amtes“².

1978 begann die Zusammenarbeit der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen mit der Fachgruppe Praktische Theologie in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, von Ferdinand Klostermann und Henning Schröer angeregt. Seitdem erscheinen in der Regel zwei Ausgaben jährlich.

Mit der Ausgabe 2013-2 der *Pastoraltheologischen Informationen* endet meine Tätigkeit als evangelischer Part in der Redaktion dieser Halbjahresschrift. Den Auftrag zur Mitarbeit an diesem weiterhin einzigen deutschsprachigen ökumenischen Periodikum für Praktische Theologie/Pastoraltheologie erhielt ich nach dem von Friedrich Wintzer 1987 veranstalteten Bonner Symposium zum 200. Geburtstag von Carl Immanuel Nitzsch. Lange Zeit war Hartmut Heidenreich der verantwortliche und führende Redakteur im Auftrag der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und der richtungweisende Gestalter, danach wirkte für wenige Ausgaben Wolfgang Schwens, ehe mit Dagmar Stoltmann-Lukas, Reinhard Feiter, Anja Stadler und mir das Redaktionsquartett beauftragt wurde, das sich mit der Ausgabe 2013-2 verabschiedet.

Hartmut Heidenreich hatte die Publikation der PThI in den 1990er-Jahren in Zusammenarbeit mit dem Winkler-Verlag/Bochum besorgt und das Unterneh-

¹ Pastoraltheologische Informationen 1968. Herausgegeben von der Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Mainz 1968, 1. Dieses erste Heft der PThI, im Grünewald-Verlag erschienen, enthielt in der Tat eine Fülle von Anschriften, Tagungshinweisen, Listen von kirchlichen Verlautbarungen u. Ä. Das hier zitierte Heft wurde von der Pastoraltheologie und Katechetik der Universität München ausgesondert und antiquarisch für 1 € erworben.

² Pastoraltheologische Informationen 1972. Herausgegeben von der Leitung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Mainz 1972, darin: Karl Rahner, Vom Sinn des bischöflichen Amtes, 2–11.

men tatkräftig über die Hürden des Zeitschriften-Marktes und der unterschiedlichen Strukturen der beiden Herausgeber-Gesellschaften getragen. Wolfgang Schwens gab im neuen Jahrtausend kreative Impulse. Seine besonderen persönlichen Fähigkeiten führten aber auch zu seiner baldigen Verpflichtung durch eine andere Institution im Bildungsbereich. Nach der Berufung des vierköpfigen Redaktionsteams hatte sich in den vergangenen zehn Jahren eine Geschäftsverteilung eingespielt, bei der Reinhard Feiter die Redaktionsarbeit ordnete, strukturierte, die Ideen der anderen einarbeitete und den Übergang zur Online-Ausgabe in Münster organisierte, Anja Stadler die Mühen des Lektorats inklusive Druck- und Versandorganisation – in den sieben Jahren der „Bonner Buchzeit“ – verantwortete, Dagmar Stoltmann-Lukas die Verbindung zur Konferenz, aber auch zur Basis der Bistümer pflegte, während ich die Kräfte und Mittel in einer kritischen Phase der Finanzierung und Organisation der PThI von Bonn aus zusammenzuhalten versuchte. Auch die Kontakte zur Evangelischen Praktischen Theologie versuchte ich zu fördern, aber dies erwies sich immer wieder als ein mühsames Unterfangen. Ich muss es als einen großen Erfolg werten, dass es gelungen ist, mit Thomas Schlag einen evangelischen Kollegen zu gewinnen, der die überaus anregende Zusammenarbeit mit den katholischen Kolleginnen und Kollegen zu schätzen weiß. Es ist ein für mich weiterhin bemerkenswerter, manchmal geradezu rätselhafter Sachverhalt, dass die Arbeitsgemeinschaft der Homiletiker (sic!) ökumenisch gedeiht, während die Konferenz der Pastoraltheologen auf immer weniger evangelische Mitglieder zählen kann, zuletzt war ich mit Ulrich Nembach der letzte evangelische Praktische Theologe in der Konferenz. Die katholische Praktische Theologie und die Basis-Arbeit der Pastoraltheologen ist für die evangelische Praktische Theologie immer noch eine terra incognita – allerdings mit bemerkenswerten Ausnahmen.³ Vielleicht gilt das auch umgekehrt. Traditionell lebendig ist aber der ökumenische Dialog in der Praktischen Theologie an Universitäten mit Fakultäten beider Konfessionen. Von diesem Austausch hoffe ich auch weiterhin zu profitieren.

³ Vgl. Christian Grethlein, Die Rezeption der Pastoralkonstitution aus Perspektive evangelischer Praktischer Theologie, in: PThI 25 (2/2005) 75–86, sowie das Themenheft der Zeitschrift Evangelische Theologie 73 (2/2013).

Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost
Abteilung für Praktische Theologie
Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn
Am Hof 1
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0)228 73-7604
Fax: +49 (0)228 73-4080
eMail: R.Schmidt-Rost(at)uni-bonn(dot)de
Web: <http://www.sozialethik.uni-bonn.de/PT/schmidt-rost/>