Dietrich Stollberg / Andreas v. Heyl
Annette Lechner-Schmidt / Karl-Heinz Röhlin
Kirsten Fiedler / Claus Fiedler (Hg.)

Identität im Wandel

in

Kirche und Gesellschaft

Diese Internetfassung ist nicht in jeder Hinsicht seiten- und satzidentisch mit der Buchausgabe.

Die Abbildungen befinden sich in einer Extra-Datei.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Identität im Wandel in Kirche und Gesellschaft:
[Richard Riess zum 60. Geburtstag] /
Dietrich Stollberg … (Hg.). –
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998
ISBN 3-525-60399-1

© 1998 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

RICHARD RIESS
zum 60. Geburtstag

Vorwort

In seinem ersten Buch spricht Richard Riess vom „Verlangen, angenommen zu werden“. Dieses sei ein Motiv, das sich von biblischen Zeiten bis heute, wenn auch in veränderter Gestalt, durchhalte: „Doch die Grundbefindlichkeit des Menschen ist heute wie gestern die gleiche: Seine Angewiesenheit auf Kommunion und Kommunikation, sein Sein-im-Gegenüber.“[1] Einundzwanzig Jahre später schreibt er: „Zur Entdeckung des Daseinsentwurfs gehört essentiell der Dialog, der Rahmen von angstfreier Beziehung ... Was sich hier abzeichnet, läßt sich wiederum nur mit personalen Begriffen ausdrücken: - authentisches Leben, - Beziehungsfähigkeit, - Gespräch.“[2] Und dann zitiert Riess den Mediziner A. Jores, der „sein Wort“ als „seine wichtigste Arznei“ erkannt habe. Gemeinschaft durch das Wort ist eines der Zentralmotive des Autors, der die dritte Phase[3] der deutschsprachigen Praktischen Theologie und Pastoralpsychologie im 20. Jahrhundert entscheidend mitgestaltet und geprägt hat.

In seiner Biographie lassen sich verschiedene Perioden ausmachen: die des ökumenischen Stipendiaten mit der Entdeckung der amerikanischen Pastoralpsychologie und die des nachmaligen Münchener Vikars; die des Assistenten und Schülers des Erlanger Religionspädagogen und Hermeneutikers Kurt Frör, unter dessen väterlicher Begleitung er seinen großen poimenischen Wurf[4] verfaßte; die der eigenständigen pastoralpsychologischen Forschung und Innovation und die der Erweiterung seines Arbeitsspektrums als Prediger und Ästhet. Wie immer bei Phasenmodellen gibt es auch hier vielfältige Überschneidungen. Alles ist bei Riess persönlich durchlebt und durchlitten, sozusagen „erinnert, wiederholt und durchgearbeitet“. So entsteht seelsorgliche und existentielle Theologie.

---

1 Seelsorge, Göttingen 1973, 246.
2 M. Klessmann / K. Lückel (Hg.), Zwischenbilanz (FS K. Winkler), Bielefeld 1994, 131.
3 Ich setze diese ab ca. 1968 an.
4 Seelsorge, a.a.O.

Seinen Arbeitsschwerpunkten entsprechen die Beiträge dieses Buches: Gesellschaftlicher Wandel wird von Riess schon 1973 thematisiert (I), der einzelne jedoch hat in gut protestantischer Tradition deutlich Vorrang vor dem Kollektiv (II), die Kirche, bei Riess nicht zuletzt Quelle des Leidens des einzelnen an dieser ‚Mutter' und bleibender Gegenstand des Kampfes wider die Resignation, somit auch Anlaß des Traums von einer Kirche der Seelsorge, ist Ausgangs- und Endpunkt aller Praktischen Theologie (III). Die Eindimensionalität des Wortes sprengt der Jubilar im Verlauf seiner Biographie durch Erfahrungen kreativer Kommunikation mit anderen Mitteln: Vor allem Dichtung und Malerei sind ihm wichtig geworden. Auch das hat im vorliegenden Jubiläumsband seinen Niederschlag gefunden.

An dessen Zustandekommen sind viele beteiligt. Besonderer Dank aber gebührt Andreas von Heyl, der die Federführung des Herausgeberkreises übernahm und sich persönlich um die Endgestalt des Werkes verdient gemacht hat.

Richard Riess aber, dem Praktischen Theologen und Pastoralpsychologen, dem Seelsorger und dem Freund, danken wir für innovative Wissenschaft, warmherzige Zuwendung, Weggenossenschaft und Freundschaft in herzlicher Erwiderung.

Dietrich Stollberg

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 5

DIETER VOLL
Richard Riess - Porträt eines Freundes 11

I. Gesellschaft im Umbruch

ANDREAS V. HEYL
Der gebrochene Spiegel
Zur Identitätsbildung in der modernen Gesellschaft 21

ROGER BUSCH
Die Gestalter und die anderen
Der wirtschaftlich-technologische Wandel
und die Rolle von Theologie und Kirche 33

KARL-HEINZ RÖHLIN
Identitäts- und Sinnsuche
Anfragen an Erwachsenenbildung und Seelsorge 40

GION CONDRAU
Psychosomatische Erkrankungen und Neurosen
in einer sich allzu rasch wandelnden Gesellschaft 50

WALTER M. GALLMEIER
Die ärztliche Begleitung des Krebskranken
Anmerkungen eines Internisten 59

JOACHIM TRACK
Nation in christlicher Perspektive 65

DAGMAR NICK
Flug 77

Drachensteigen 78

II. Person im Spannungsfeld

CLAUS FIEDLER
Ein Kind wird geboren
Die Geburt als Grundmuster von Krisen..... 81

KIRSTEN FIEDLER
Segnende Gedanken nach einer Geburt..... 83

BARBARA STÄDTLER-MACH
Kinder als Ersatz für unerfüllte Elternwünsche..... 86

ANNETTE LECHNER-SCHMIDT
Identität in der Krise
Ein Seminarversuch mit biblischem Erzählen
und systemischen Ansätzen..... 92

KARL HEINZ BIERLEIN
Krisen und Identität im Alter..... 100

KLAUS WINKLER
Ambivalenz als Grundmuster der Seele..... 110

MANFRED JOSUTTIS
Identität und Konversion..... 118

MICHAEL KLESSMANN
Identität und die Symbole des Glaubens
Ein problematischer und chancenreicher Zusammenhang..... 128

WOLFGANG SOMMER
„Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“
bei Johann Georg Hamann..... 138

HANS-CHRISTOPH PIPER
Paul Gerhardt als Seelsorger
Eine Meditation über sein Lied „Befiehl du deine Wege“..... 147

ARNIM JUHRE
Identität im Wandel
Ein lyrisches Triptychon..... 159

III. Kirche im Übergang

GÜNTER BREITENBACH
Sinne, Sinn und Sinnlichkeit
Sieben Bemerkungen zur Lage unserer Kirche 1997..... 165

GERT HARTMANN
Vom Ende der Seelsorgebewegung
morgen, heute oder gestern..... 169

GÜNTHER EISELE
Rechtfertigung durch Gott als Annahme durch Menschen?
Zur geistlichen Bedeutung der Klinischen Seelsorge-
ausbildung (KSA)..... 180

DIETRICH STOLLBERG
Seelsorge im Wandel: Der narzißtische Aspekt..... 193

HEIJE FABER
Heilende Konzepte in der Seelsorge..... 206

HANS-JOACHIM THILO
Feste feiern und Identität..... 216

JOHANNES VIEBIG
Evangelische Meditation als Übung des Wortes Gottes..... 225

EMMANUEL JUNGCLAUSSEN
Benediktinisches „Kloster auf Zeit“
als Weg zur Identitätsfindung..... 232

JOHANNES HANSELMANN
Lutherisches Profil
als ökumenischer Beitrag in der weltweiten Kirche..... 238

HERMANN SCHOENAUER
Herausforderungen für die Diakonie
an der Jahrtausendwende..... 247

EVA ZELLER
Die Kirche..... 261

JOACHIM SCHARFENBERG
Kämpfe, Menschenskind..... 265

Und plötzlich weißt du, wer du bist..... 268

Richard Riess - Zur Person..... 269

MARTIN BARTHOLOMÄUS
Bibliographie
der Veröffentlichungen von Richard Riess..... 271

Verzeichnis der Autoren..... 281

Verzeichnis der Abbildungen..... 285

DIETER VOLL

Richard Riess - Porträt eines Freundes

„Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird,
werden wir sein wie die Träumenden.“

Psalm 126,1 - die Herrnhuter Losung
für den 6. Dezember 1937

Weil diese Festschrift sich spontaner Neigung mehr verdankt als kontrolliertem Pflichtgefühl, erscheint sie schon zum Sechzigsten. Ein Kollege hat einmal erzählt, er habe eine Klaßkameradin wiedergesehen und ihr verraten, daß er sie damals sehr gemocht hat. Da fragte sie: „Warum hast du mir das nicht gesagt?“ So besser nicht. Was Richard Riess für uns und andere bedeutet, das wollen wir ihm lieber zum 6. Dezember 1997 sagen, nicht im Perfekt, nicht erst, wenn er geht.

Damit fällt das „Nihil nisi bene“ hin. Biblischen Bedenken, sich von jemandem ein Bild zu machen, biete ich die Hermeneutik der Freundschaft an. Mein Bild von Richard Riess entspricht der Qualität unserer Beziehung. Deren Stifter war Kurt Frör. Als ich, ans bayerische Pastoralkolleg berufen, 1968 den Erlanger Praktologen aufsuchte, verwies er mich auf seine Assistenten Stollberg und Riess. Die brächten etwas mit, was für die Pfarrer wichtig werde, einen neuen Ansatz aus den Staaten, die sogenannte Pastoralpsychologie. Dietrich Stollberg hat dem Pastoralkolleg erste Impulse gegeben und Weichen gestellt. Riess kam ab 1970 wiederholt als Referent und war von September 1973 bis März 1979 Dozent am Pastoralkolleg.

Die Stelle war in meinen 21 Jahren nur diese 5½ besetzt - ausreichend für das Entstehen einer wegweisenden Fortbildungskompetenz im Pastoralkolleg der siebziger und achtziger Jahre. Selbst beständig Lernender, hat Riess in dieser Zeit nebenher ein volles Psychologiestudium absolviert. Unsere Freundschaft gedieh auf dem Testgelände einer dienstlichen Beziehung, im permanenten Gespräch, abgestimmt auf Nähe und Distanz. Spät erst, wie Noah das Ölblatt, nahmen wir das Du.

Aus dieser Zeit stammt unser unentschiedener Streit, wer dem anderen mehr verdankt, ein rivalitätsvergessenes, ein rares Spiel. Jetzt rede ich und fange an wie Rabbi Löw. Wie man die Menschen ernst nimmt, habe ich bei Richard Riess gelernt: Man stellt sich ihnen, weicht nicht aus. Und wenn man in absentia von ihnen spricht, dann so, als wären sie da. Wenn ich berate, bedenke ich, daß mein Gegenüber sein Problem schon überdacht hat und nicht dazu angehalten werden muß. Das habe ich bei ihm gelernt: Konsequenter Respekt schafft Vertrauen, macht aus Vorbehalten Neugier und das Lernen leicht. Sonst wäre mancher Pfarrerkurs, wären unsere exponierten Video-Trainings mit Dekanen und Senioren zur Einübung des Beurteilungsgesprächs vermutlich mißglückt.

Ich habe Richard Riess erlebt als maßgebenden Schrittmacher eines epochalen Paradigmenwechsels, so der von ihm zentral gebrauchte Terminus. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts hat das dann doch sanierte Verhältnis der Theologie zur Geschichtswissenschaft sein Pendant gefunden durch die Emanzipation eines unterdrückten Interesses an den Humanwissenschaften. Aus der Hand der ältesten theologischen Disziplin, der Seelsorge, erhielt die Psychologie ihr kirchliches Entrée, wobei der Paradigmenwechsel auf die Kybernetik und die Homiletik übergriff und weitersprang. Sigmund Freud stellte sich vor, zurück aus dem Exil. Die Weite der Riess'schen Theologie ließ Freud in seiner ganzen Größe zu Wort kommen, nicht gestutzt, nicht umgedeutet, sondern vom biblischen Menschenbild umfaßt. Dabei hat Riess die Kritiker mit seiner Theologie beeindruckt und mit seiner Frömmigkeit überzeugt.

Analytische und therapeutische Modelle, Gruppendynamik und Kommunikationstheorie - wo ich ohne solche Erweiterung von Blick und Bewußtsein abgeblieben wäre, stelle ich mir ungern vor. Das Durchstehen in diesem Aufbruch und das Aufatmen in diesem Durchbruch verbinde ich mit Richard Riess. Durch ihn vermittelt kamen andere dazu, Hans Christoph Piper und Klaus Winkler, dann Rolf Heue und speziell Karl-Wilhelm Dahm, daneben Wegbereiter und -bereiterinnen in Bayern aus der wachsenden Zahl ausgebildeter Sachwalter eines Lernens im lebendigen Vollzug. Es ist schon gut zu sagen, was ich geworden bin, verdanke ich Gott, wenn das nicht ablenkt von den Menschen, die mir etwas gegeben haben, auch Kolleginnen und Kollegen in den Kursen, darunter und vor allem eben Richard Riess. Schade, daß sich mit J. Scharfenberg und H.-J. Thilo kein Kontakt ergeben hat.

Seine Gefährten und seine Bücher haben mich begleitet. Schon 1972/73 hat Riess sich mit seiner preisgekrönten Dissertation unter dem Titel „Seelsorge“ an die Spitze des pastoralpsychologischen Aufbruchs im deutschen Sprachraum geschrieben, um 1974 im Sammelband „Perspektiven der Pastoralpsychologie“ dessen Breite vorzustellen. Gibt es eine Pfarrhausbibliothek, wo das Standardwerk nicht steht? Wenigen gelingt ein großer Wurf, und wenn, dann müssen spätere Veröffentlichungen sich erst einmal dagegen behaupten. Ihm ist er geglückt. Sein Oeuvre reicht über die theologische Provinz hinaus, tritt ins Gespräch mit Kultur und Wissenschaft, international, und illustriert die Jahre, als die Dialektische Theologie ins Ja und Aber geriet und die Praktische Theologie die Stafette von den Bibelwissenschaften übernahm. Martin Bartholomäus legt die Liste vor. Sie enthält auch Schriften einer selteneren Gattung wie „Der Gott der Lilien“ 1981 oder „Bis der Morgen kommt“ 1991. Kostbar ist es, wenn ein Lehrer der Theologie seinen Glauben, seine Prägung zu erkennen gibt und sich tangierbar macht - wie soll ich sagen - mit Dornbuschbüchern, die man barfuß lesen muß.

Riess hat mir immer wieder zugeredet, selbst zu publizieren. So erschien z.B. in seinem Sammelband „Haus in der Zeit“ von 1979 mein Essay über das geistliche Leben im Pfarrhaus. Noch anderes hätte ich ohne seine Ermutigung kaum veröffentlicht. Ich denke, daß es nicht nur mir so geht. Gut kann ich mir Niveau und Atmosphäre in seiner Sozietät und seinem Doktorandenkreis vorstellen. Stollberg nennt die Doktoranden Riessens Söhne und Töchter im biblischen Sinn des Unterschieds von Knechten und Freien, ohne paternalistischen Zungenschlag.

1947 war aus dem Pastoralkolleg heraus in Neuendettelsau die Augustana-Hochschule gegründet worden und mit ihm noch über Jahre so verbunden, daß drei der vier bisherigen Dozenten dort Professoren wurden. Seit 1974 hatte Riess schon einen Lehrauftrag. Als 1979 der Praktisch-Theologische Lehrstuhl zu besetzen war, optierten vor allem die Studierenden für ihn, während andere befürchteten, die Theologie würde an die Psychologie verraten, und die Religionspädagogik käme zu kurz. „Nein“, sagte der Nestor der Erlanger Katechetik Frör, der viel getan hat, um das Abreißen der Generationen zu verhindern, drei Jahre vor seinem Tod, „die kommt nicht zu kurz. Riess hat den Schlüssel zu allen Disziplinen.“

Er bekam die Professur, die Skepsis wich. Der Geist des Lehrers lag auf ihm, das Charisma des Brückenschlags. Augustana und Pastoralkolleg hatten wieder Freude aneinander, ein Ver-

dienst auch von Joachim Track. Riess blieb ein Freund des Hauses und ein Helfer. Als ich früh in Rente ging, führte der Fachmann für Gefahren an Übergängen aller Art - Stollberg nennt ihn den „ausgesprochenen Menschen für Kriseninterventionen“ - ein halbes Jahr lang die Geschäfte des Pastoralkollegs.

Wer verdankt dem andern mehr? 1989 wurde ich sechzig, als mir Richard Riess mit einer Festschrift die Sprache nahm: „Wenn der Dornbusch brennt“, ein Motiv aus der Spiritualität des Pastoralkollegs, illustre Autoren, ein erwärmendes Vorwort vom Landesbischof Hanselmann. Ganz wiedergefunden habe ich die Sprache nicht. In ihrer gelungenen Gestalt verdient die Schrift des Lesers Lob. Als Gabe für mich ist sie bis heute ein Gegenstand der Scheu. Am Ende habe ich mich vor lauter Non sum dignus nicht allseits adäquat bedankt. Mit flachem Atem lese ich die Widmung des Freundes. Wie auch immer, er hat es so erlebt. Dagegen, daß ein Selbstanspruch herausgelesen wird, sind seine Sätze nicht gefeit.

Einmal, beim Streiten über den Katholizismus, kamen wir auf unsere Biographien. Später haben wir uns gegenseitig eingeladen in die Landschaft unserer frühen Jahre, Alpenrand und Main. So kam ich nach Sennfeld, Unterfranken, Freies Reichsdorf, Jahrhunderte politisch selbstbewußt und konfessionell bedroht, Evangelischsein nie eine Selbstverständlichkeit. Noch das Kind fürchtete sich vor den Reisigen des Fürstbischofs, bis es, sieben Jahre alt, auf der Gartenmauer saß und den Himmel über Würzburg glühen sah.

Kindheit in Sennfeld, Zeitlosigkeit auf Zeit. Solange die Erde bestand, hörte nicht auf Saat und Ernte, Sommer und Winter, Tag und Nacht. Dann rollte ein roter Teppich von Schweinfurt herüber ins Dorf. Die Erde erbebte, die Kirche zerriß, die tausend Jahre der riesigen Linde verflogen im Rauch. Als der Schrecken in den Keller drang, bauten die Gebete und Gesangbuchlieder der Großmutter einen Schutzraum der Geborgenheit. Da hat der Glaube des Kindes die Kindheit überlebt.

Vom Großvater erzählt der Enkel: Nach dem Gottesdienst zog er im Sonntagsstaat die Uhr auf in der Stube. Beim Gebetsläuten hielt er die Pferde an. Er verbeugte sich vor dem neugepflanzten Baum. Er redete mit den Tieren. Die feierten im Stall die Feste mit. Er blieb im Rhythmus von Natur und Kirchenjahr. Seine Wurzeln reichten zurück in die Einheit von Kult und Kultur. Vor dem Gang zum Heiligen Abendmahl gab man sich daheim versöhnlich die Hand. Und niemand, nicht einmal der Hund, trat in

die junge Saat. Die Ehrfurcht vor der Schöpfung entsprach der vor dem Sakrament.

Der Großvater konnte Bäume schneiden. In sich versunken, viel zu lange für die Ungeduld des Buben, meditierte er den Wuchs. Er fühlte sich ein und nahm die Besonderheit jeden Baumes ernst. Dann wußte er, was wegkam und blieb, und gab dem Baum die seiner Würde entsprechende Struktur. Heute sieht Riess in ihm seinen großen Lehrmeister. Wie die Bäume muß man die Menschen in ihrer Einmaligkeit und Eigenart entdecken. Bei einer Beratung oder einer Gottesdienstbesprechung ist dort anzusetzen, wo Gutes schon vorhanden ist. Riessens „Kultur der Kritik" ist orientiert am Potential. Eine „Kritik der Kultur" verweile beim Defizit und lasse die Würde außer acht.

Was aus der Prägung wird, hängt von der Fügung ab. Am 10. Juni 1940 schrieb mein Vater aus dem Frankreichfeldzug heim: „Es ist schön in St. Remy." In der Nähe ist am gleichen Tag Richards Vater als Pionier gefallen. Wäre er heimgekehrt, hätte der Sohn eines Tages die elterliche Schreinerei übernommen. Nun blieben Landwirtschaft bzw. Industrie, bis 1948 der Sennfelder Gemeindepfarrer Walther Horkel, eine prägende und fügende Gestalt, die schwankende Familie beschwor, den begabten Buben aufs Gymnasium zu tun. Da fielen ineins Verlieren und Gewinnen, Soll und Haben, Trauer und Traum. Später kam in Riessens Theorie und Praxis, im Zugehen auf die paulinische Theologie, der Ambivalenzerfahrung eine wesentliche Rolle zu.

War je ein Pfarrhaus dem von Sennfeld gleich an Glauben und Kultur und Menschlichkeit? Es leuchtete von innen, eine tröstliche Vision. Doch der Brückenkopf zur Welt wurde das Celtis-Gymnasium. Der Aufbau der Industriestadt Schweinfurt lag in den Händen von traditionsreichen Familien mit kulturellem Engagement. Hier fand der junge Mann vom Land Anklang und Eingang. Er probierte seine Flügel aus. Der Lesehunger kam und blieb und schlug in einer unvergleichlichen Belesenheit zu Buch. Drei Bücher gab es daheim, über den Siebzigerkrieg, über die Mission und die Bibel, die er dreimal las. Schultäglich ging er über den Main, und manchmal war es, Genesis 32, der Jabbok, wenn das Unbekannte über ihn kam. Heute sagt er, wer dem Schatten standhält, wird gesegnet. Gewonnen hat er, der Preis ist bezahlt. Aufgebrochen ist er, ohne sich zu distanzieren, und erntet in den Gärten der Vergangenheit. Die Schwester schreibt gefragte fränkische Gedichte. Die Mutter ist da und hütet die Erinnerung.

Aus den gymnasialen Jahren stammt seine Liebe zur Musik, Literatur und darstellenden Kunst. Er pflegt sie im Schutz der Bescheidenheit. Man muß wissen, er spielt Klavier, er dichtet und malt. Man muß den Wohlklang seiner Sprache spüren und entdecken, daß die Proben seiner Lyrik namenlos erscheinen („Bis der Morgen kommt"). Schriftsteller und Künstler zählen zu seinen Freunden. Im Sammelband von 1995 „Drei Zeilen trage ich mit mir" haben die und andere ihm Texte, die ihr Leben tragen, anvertraut. Er tritt nicht auf. Das letzte Mal, erzählen Studienfreunde, habe man ihn 1963 als Schlagzeuger der „St. Augustin's New Orthodox Blues Band" beim Augustana-Ball erlebt. Die Gründung eines viel beachteten literarischen Zirkels 1964 in der Münchener Stephanusgemeinde durch Vikar Riess steht auf einem anderen Blatt. Auf dem habe ich sein Resümee aus der Nymphenburger Zeit notiert: „Mit Begeisterung Gemeindepfarrer". Wen wundert das?

Doch war die Weiche schon gestellt. Im Rahmen des Theologiestudiums hatte er in Heidelberg ein Studium der Diakoniewissenschaft abgeschlossen und war der Psychosomatik, Sozialmedizin und Psychotherapie im diakonischen Handeln der Kirche auf der Spur. Nach dem Examen half ihm ein ökumenisches Stipendium, an der Universität Chicago und am Chicago Theological Seminary den Bereich Theologie - Medizin - Gruppendynamik - Klinische Seelsorgeausbildung - Pastoral Councelling kennenzulernen und eine Reihe von Ausbildungsgängen in integrierten Modellen von Theologie, Medizin, Psychotherapie und Seelsorge zu durchlaufen. Seine Ausbildung verbindet sich mit Namen wie Seward Hiltner, Anton Boisen, Carl Nighswonger, Ross Snyder, Paul Tillich und als Supervisor Granger Westberg. Hier wurde Riess zu einem Pionier der späteren Seelsorgebewegung. Den Schritt in eine neue Dimension von Sprache, Frömmigkeit und Kultur, in ein neues Verständnis von Kirche, Theologie und Ökumene, in eine neue Hermeneutik hinein und den Dialog dazu, das beschreibt er als einen Wandlungsprozeß sondergleichen, Schatz und Acker für ein Leben.

1967 holte Frör ihn als Assistenten an sein Homiletisches Seminar. Stollberg war schon da. Er brachte 1969 die „Therapeutische Seelsorge" heraus, eine umfassende Darstellung der amerikanischen Seelsorgebewegung, in welcher Riess umfassend ausgebildet war. Sie übernahmen, ein Novum an der Fakultät, als Team Verantwortung in den Seminaren. Zum ersten Mal, so sieht es aus, wurde hier an einer deutschen Universität die Pastoralpsychologie gelehrt. Im Dienstzimmer des Professors liefen

Selbsterfahrungsgruppen für Theologen, auch die ersten weit und breit.

Riessens Werdegang entsprechend, sind viele seiner Gedanken innovativ, etwa der von der Persönlichkeit des Predigers als wesentlichem Element der Predigt und ihrer Rezeption (in der Festschrift für Kurt Frör, Praxis Ecclesiae, hg. von Dietrich Stollberg, 1979). Aber mit ein paar Einträgen im Guiness-Buch der Ersten Male werden wir seinem universalen Denken, seinen Intentionen nicht gerecht. „Er hat das Bewußtsein dafür geweckt", sagt Andreas v. Heyl, „daß Theologie nicht nur mit Kirche zu tun hat, sondern mit allen Vorgängen in der Welt."

1972/73 ließ Riess sich nach Frankfurt rufen zum Aufbau eines Poimenischen Instituts, eins der ersten Seminare für die Klinische Seelsorgeausbildung, an deren Ausbreitung Riess sich bis hinüber in die DDR beteiligte. 1972 wird er Mitbegründer der „Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie", 1974 Mitherausgeber der Zeitschrift „Wege zum Menschen". Er engagierte sich beim Aufbau des Fachbereichs „Pflegemanagement", gehört seit 1996 der bayerischen Landessynode an. Mit Professor Dr. W.M.Gallmeier, Leiter des Städtischen Klinikums Nürnberg, und der Evangelischen Akademie Tutzing hat er 1987 das Medizin-Theologie-Symposion ins Leben gerufen - seine alte Spur, daß zusammenkomme, was zusammengehört: Pflegen, Heilen, Segnen. Man braucht noch nicht den Urberuf des Priesterarztes anzumahnen, wenn man Riessens Wunsch nach einem Paradigmenwechsel teilt: die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen aus dem Forensischen, Juridischen herauszuholen und in die Dimension der Heilung und Befreiung zu stellen.

Das Bild des Freundes bildet ein Fragment. Wo bleiben die anderen Themen, der Traum, das Licht, die Wandlung, das Symbol, die Liturgie? Wenig Platz mehr. Noch einen Wunsch? Ja, sagt er, Florian Geyer oder Richard Löwenherz, und laß den Hund. Die Bauernkriege und ein Kinderbuch haben in der Bubenseele einen Sinn für Gerechtigkeit geweckt, den er später - das ist ungewöhnlich - nicht an den alltäglichen Opportunismus verfüttert hat. Kein Kohlhaas, sondern einer, der eintritt, „ein Fürsprecher, der sich exponiert" (Stollberg), ein Anwalt von Randgruppen, ein Freund, der sich zum Freund bekennt. Das Signum seiner Frömmigkeit ist Solidarität.

Natürlich lasse ich den Hund. Beim Großvater steht genug dazu. Nicht übergehen will ich Riessens christusorientierte Theologie der Kreatur. Bei Hans Ahrens, „Engel in den Gedichten unserer Zeit" (in: Annäherung, hg. von Andreas Hildmann, Heft

1/1997, 270), fand ich einen Satz, der ein Gedicht von Rudolf Otto Wiemer deutet: „Das Wunder der Inkarnation, der Fleischwerdung des Wortes, berührt und verwandelt die irdischen Dinge so sehr, daß sie zum Sprachrohr Gottes werden." Den Fund verehre ich dem Freund und lasse ihm das letzte Wort (Bis der Morgen kommt, 370):

„Der die Welt / in Händen hält, / steht mit dem Wort / des Lebens / hinter ihr. / Mehr als vom Ende / der Welt ist wieder / und wieder vom Anfang / seiner Liebe / zu handeln."

Paradigmen entfalten und wechseln, Stafetten übernehmen und abgeben, alles hat seine Zeit. Im Sommer 1996 ist Richard Riess wieder in die USA gereist, auf den Spuren des Stipendiums, hat Howard Clinebell, Peter L. Berger, John Patton getroffen, viel Gastfreundschaft erlebt und viel Vergänglichkeit. Vor 30 Jahren war bei uns herüben die Pastoralpsychologie ein Fanal. Ihre Streitbarkeit paßte in die 68er Jahre, das Therapeutische als Korrektiv, Kontext einer Spiritualität von Kampf und Kontemplation. Wieviel Asche, wieviel Glut? Aus provokanten Thesen hat der Alltag Prüfungsthemen gemacht. Damit werden sie nicht falsch, ihr Reiz läßt nach. Inhalte bleiben, Etiketten lösen sich ab. Die neue Generation weiß wenig von Joseph, Exodus1. Neue Defizite zählen mehr als alte Errungenschaften. Die Leistungen der Pioniere müssen anders gewürdigt werden. Das war immer so.

Noch werden sie gebraucht. Denkbar, daß kein neues Paradigma überzeugt, und die Stafette einmal liegen bleibt. Das ist nicht ein Problem der Studierenden. In seinen Seminaren geht Richard Riess bei jeder ersten Predigt mit in die Sakristei, um etwas Sicherheit zu geben. Während der turbulenten Lehrstuhlbesetzung von 1979 sagte ein Student fast aufgeregt: „Der Riess, das ist der Mann, der mir in den Talar geholfen hat!" Mag die Paradigmenfrage offen sein. Hauptsache, über diese Aufgabe sind sich die Disziplinen eins: junge Menschen nicht hängen zu lassen auf ihrem Weg in das Amt.

I.

Gesellschaft im Umbruch

ANDREAS V. HEYL

Der gebrochene Spiegel

Zur Identitätsbildung in der modernen Gesellschaft

Die Frage der menschlichen Identität, nämlich wie sich beim einzelnen der diffuse Kosmos innerer Regungen zur Einheit eines persönlichen Bewußtseins integriert, so „daß ein Ich in all seinen Erfahrungen als dasselbe sich erhalte“[5] und es die Fähigkeit zur zentralen, langfristigen Verhaltenssteuerung entwickelt, beschäftigte die abendländische Philosophie seit ihren Anfängen. Neue Impulse brachten Erkenntnisse der modernen anthropologischen Wissenschaften. Heute besteht weitgehend Übereinstimmung darin, daß die Identitätsbildung nicht nur als rein innerpsychischer Vorgang zu verstehen ist, sondern als Resultat eines differenzierten Wechselspiels verschiedener Dimensionen der ontogenetischen und phylogenetischen Menschwerdung. Biologische Faktoren spielen dabei ebenso eine Rolle wie psychologische, vor allem aber auch soziale. Gehirn und Sinnesapparat müssen den Organismus befähigen, seine Umwelt „als eine einigermaßen stabile und vorhersehbare Struktur von Gegenständen und Ereignissen zu erfahren“[6] sowie sich selbst als einen Bestandteil dieser wahrzunehmen. Zugleich muß er lernen können, Reaktionen auf unmittelbare Situations-Reize aufzuschieben und Handlungsabläufe aufgrund fiktiver und willentlich entworfener, situationsunabhängiger Zwecke in Gang zu setzen oder zu unterlassen. Dazu bedarf es der Fähigkeit, die einzelnen Sinneseindrücke, die durch sie hervorgerufenen Empfindungen und Reaktionen, sowie die eigenen Aktivitäten zu einem Kausal- und Sinngefüge zu synthetisieren, mithin die Umgebung und deren innere Repräsentation zu einer „Welt“ zu ordnen, und sich als ein „Selbst“, ein agieren-

1 Adorno 1975, 145.

2 Luckmann 1980, 123.

des und reagierendes Zentrum innerhalb dieser Welt zu verorten. Das zerebrale Vermögen, Ereignisketten, Interpretationsleistungen und Verhaltenssequenzen in einem Gedächtnis zu speichern, befähigt das Individuum, die Konsistenz dieses Kontinuums durch die Zeit hindurch aufrechtzuerhalten, sowohl also die „Welt" als auch das „Selbst" im Horizont einer „Geschichte" wahrzunehmen, in der sich situationsübergreifende Sinnstrukturen und Handlungsmuster entfalten. Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Aufbau individueller und vor allem überindividueller Symbol- und Notationssysteme, die der zwischenmenschlichen Verständigung wie auch der Identifizierung des innerpsychischen Geschehens dienen. Das elaborierteste dieser Symbolsysteme ist die Sprache. Durch Schriftzeichen, Bilder, mittlerweile auch elektronische Speichermedien, kann Empfundenes, Gedachtes und Gesprochenes abgelagert und zum Zwecke der Vergegenwärtigung und Wiederverwendung aufbewahrt werden.

Neben den physiologisch-anatomischen Voraussetzungen und den evolutiv verfestigten Funktionsgesetzen von Psyche und Bewußtsein sind nun aber auch die Grundstrukturen und Effekte sozialer Interaktion - sowohl gegenwärtiger als auch vergangener, wie sie sich in Traditionen, Normen und Institutionen sedimentiert hat - ein entscheidender Faktor bei der Ausbildung personaler Identität. Bereits James unterstrich die besondere Bedeutung dieser sozialen Komponente für die Identitätsbildung. Unter den verschiedenen Aspekten des Selbst, die er im 10. Kapitel seines Werkes „The Principles of Psychology" diskutiert, spielt das „soziale Selbst" eine herausragende Rolle. Er beschreibt eben dieses „a man's social self" als „the recognition which he gets from his mates" und präzisiert dann: „The most peculiar social self which one is apt to have is in the mind of the person one is in love with".[7] Zugleich führte er mit der Unterscheidung der Innenperspektive des „I" von der Außenperspektive des „Me" innerhalb des Selbst jene wichtige begriffliche Differenzierung ein, die dann von seinem Schüler Mead aufgegriffen und zum zentralen Topos seines „Sozialbehaviorismus" erhoben wurde.[8] Ein Kerngedanke dieser, später als „Symbolischer Interaktionismus" be-

---

3 James 1890, 293 f.

4 Vgl. James, ebd. 400 f. - Mead 1980.

zeichneten, Sozialpsychologie Meadscher Prägung ist die Überzeugung, daß der Aufbau menschlicher Identität an die Vollzüge gestisch, symbolisch, vor allem aber sprachlich vermittelter zwischenmenschlicher Interaktion gekoppelt ist. Das ‚Me' konstituiert sich dabei aus den internalisierten Verhaltenserwartungen der Mitmenschen an das Individuum, das ‚I' repräsentiert die individuelle und kreative Antwort des Organismus auf das ‚Me', die persönliche Ausgestaltung einer sozialen Rolle. Das Handeln entsteht aus dem unbestimmt bleibenden Zusammenspiel dieser beiden Instanzen des Selbst.

Das Bild vom Spiegel aber, das in diesem Zusammenhang als besonders treffende Metapher erscheint, stammt von Cooley, der den sozialen Aspekt der Identität noch stärker als James herausstellte. In seinem 1902 erschienen Hauptwerk prägte er den Begriff des „looking-glass self"[9], des Selbst, das seiner erst durch den Blick in einen Spiegel gewahr und gewiß wird, und zwar in den Spiegel seines Wahrgenommenseins durch andere, genauer: Das Individuum erfaßt sich selbst, insoweit ihm zurückgespiegelt wird, in welchem Maße es den Erwartungen der anderen entspricht. Mead wiederum hat bekanntlich diese Vorstellung dahingehend präzisiert, daß im Verlauf der Sozialisation zuerst die Erwartungen einzelner, konkreter Bezugspersonen, der „signifikanten Anderen", bedeutsam werden, später die Erwartungen der abstrahierten Umwelt, der „generalisierten Anderen".

Es sind freilich nicht nur die Augen der mit mir Lebenden, die mir zurückspiegeln, wer ich bin, wie es um mich steht und was ich soll. Auf dem Grunde des Spiegels sehen mich zugleich die Gesichter vergangener Generationen an, die wiederum ihrerseits ihr Lebenshaus im Angesicht von Zeitgenossen und Vorfahren ge

baut haben. Ein ganzes Sample vergangener Wirklichkeitserfahrungen, Weltdeutungen, Gewohnheiten und Verfahren zur Lebensbewältigung tritt so auf den Plan, die historisch gewachsene Sozialstruktur einer jeweils spezifischen Gesellschaft in ihrer je eigenen kulturellen Prägung, mit ihrem gesamten Vorrat an Wissen und Weisheit, der ganzen Vielfalt ihrer Institutionen, ihrem normativen und religiösen Überbau und dem mannigfaltigen Spiel all ihrer die jeweilige Weltauffassung stabilisierenden und legitimierenden Traditionen. Berger und Luckmann sprechen hier

---

9 Vgl. Cooley 1964, 168 ff.

vom „symbolischen Universum“ einer Gesellschaft bzw. von jener, ihren Bestand garantierenden „Plausibilitätsstruktur“, deren tragendes Gerüst wiederum das „Alltagswissen“ darstellt, dessen Inhalte in den millionenfachen alltäglichen Interaktionen fortwährend garantiert und gefestigt werden.[10] Wie sehr es gerade für eine „Kirche der Seelsorge“[11], will sie denn wirklich den einzelnen Menschen in seiner je eigenen Situation wahrnehmen, verstehen und annehmen, unumgänglich ist, auch dieses symbolische Universum (dessen Teil sie zugleich immer ist) in den Blick zu bekommen und auf gesamtkulturelle und -gesellschaftliche Phänomene und Rahmenbedingungen zu reflektieren, das haben wir, seine Schüler, von Richard Riess in immer neuen Facetten dankbar gelernt.

Die elementare Bedeutung dieser von allen fraglos vorausgesetzten und „bewohnten“ Plausibilitätsstruktur für den Aufbau einer stabilen Identität des Individuums leuchtet ein, können sich doch erst auf dem sicheren Boden einer als verläßlich erlebten „Welt“ Selbstvertrauen, Weltvertrauen und das tragende Grundgefühl einer Sinnhaftigkeit des Daseins entwickeln.

Nun ist gerade die fortschreitende und nachhaltige Erschütterung eben dieses bergenden Hauses einer von allen geteilten „Weltgewißheit“ ein typisches Merkmal der erst vor wenigen Jahrhunderten in Europa einsetzenden und von dort rasch auf andere Teile der Welt ausstrahlenden „gesellschaftlichen Modernisierung“. Spätestens seit der Aufklärung graben sich - um im Bild zu bleiben - in die Reflektionsfläche des Spiegels zunehmend Sprünge und Brüche, in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts eskaliert die Zersplitterung noch einmal in einem intensiven Schub. Die damals über die zentralen Leitideen der Autonomie und der Emanzipation in Gang gekommenen Prozesse der Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung haben sich mittlerweile unter dem Einfluß immer atemberaubenderer Erfolge der wissenschaftlich-technologischen Produktionsmaschinerie, der sich durchsetzenden kapitalistischen Wirtschaftsweise und der mit dieser einhergehenden bürokratischen Verwaltung dramatisch amplifiziert, die Rationalisierung und Enttraditionalisierung der

---

10 Vgl. Berger u.a. 1975, 19ff., 95ff. u. passim; Berger/Luckmann 1996, 165-170; zum „Alltagswissen“ vgl. ebd., 21-48; 163 f.; Berger 1991, 61-65.

11 Vgl. Riess 1987 (a), 253-287.

Lebenswelt ist heute auf einen bislang nicht gekannten Höhepunkt gelangt. Diverse ineinander verzahnte Entwicklungen bewirken, daß die Pluralisierung bis in die feinsten Kapillargefäße der Gesellschaft vorangetrieben wird: Die fortschreitende Verstädterung des Globus, die durch die elektronischen Medien ermöglichte Massenkommunikation, das kapitalistische Wirtschaftssystem, das mit seinen Mechanismen der Marktwirtschaft die Neuerungen auch noch in die letzten Winkel vorantreibt, der moderne Journalismus, die Demokratie als Wegbereiter und weltanschauliche Stütze der Toleranz, der Tourismus, die inzwischen weltumspannenden Flüchtlingsströme, die wachsende Migrationsquote und die allgemein gestiegene geographische und soziale Mobilität, mit der wiederum eine erhöhte kognitive und normative Flexibilität korreliert.[12]

Die Bedeutung dieser die Moderne kennzeichnenden Pluralisierung für die Gesellschaftsstruktur als ganze, wie für das Bewußtsein des einzelnen und ihre Auswirkung auf die psychosozialen Prozesse der Identitätsbildung läßt sich kaum überschätzen. Zu ihren gravierendsten Konsequenzen gehört eine bis in die feinen Verästelungen des gesamten Wert-, Ordnungs- und Sinngefüges durchschlagende Relativierung, und, als deren Folge, die

---

[12] Berger/Luckmann 1995, 41. Vgl. Berger u.a. 1975, 14, 59ff. Vgl. auch ebd. 29 ff. und 98 ff. Bergers Ausführungen über den „Denkstil, der mit der technologischen Produktion intrinsisch verbunden ist".
Drastisch und augenzwinkernd beschreibt Enzensberger (1991, 264), wie sich diese Pluralisierung inzwischen in der „durchschnittlichen Exotik des Alltags" demonstriert: „Sie äußert sich am deutlichsten in der Provinz. Niederbayerische Marktflecken, Dörfer in der Eifel, Kleinstädte in Holstein bevölkern sich mit Figuren, von denen noch vor dreißig Jahren niemand sich etwas träumen ließ. Also golfspielende Metzger, aus Thailand importierte Ehefrauen, V-Männer mit Schrebergärten, türkische Mullahs, Apothekerinnen in Nicaragua-Komitees, mercedesfahrende Landstreicher, Autonome mit Bio-Gärten, waffensammelnde Finanzbeamte, pfauenzüchtende Kleinbauern, militante Lesbierinnen, Söldner auf Heimaturlaub, extremistische Tierschützer, Kokaindealer mit Bräunungsstudios, Dominas mit Kunden aus dem höheren Management, Computer-Freaks, die zwischen kalifornischen Datenbanken und hessischen Naturschutzparks pendeln, Schreiner, die goldene Türen nach Saudi-Arabien liefern, Kunstfälscher, Karl-May-Forscher, Bodyguards, Jazz-Experten, Sterbehelfer und Porno-Produzenten. An die Stelle der Eigenbrötler und der Dorfidioten, der Käuze und der Sonderlinge ist der durchschnittliche Abweichler getreten, der unter Millionen seinesgleichen gar nicht mehr auffällt."

schleichende Desintegration der traditionellen übergreifenden Integrationsmuster und die Destabilisierung der Selbstverständlichkeiten handlungsorientierender und identitätsstützender Hintergrundüberzeugungen.[13] „Das führt unvermeidlich zu einer Situation, in der die meisten Plausibilitätsstrukturen nur partiell ‚bewohnt' werden und dadurch an Wirksamkeit einbüßen. Sie gelten nur für einen Teil der persönlichen Welt. ... Das moderne Individuum lebt ... in einer Pluralität von Welten, ein Pendler zwischen konkurrierenden Plausibilitätsstrukturen, deren jede durch die bloße Tatsache ihrer unfreiwilligen Koexistenz mit anderen geschwächt ist".[14]

Wenn aber nach der Primärsozialisation nun keine Version der Weltauffassung mehr über ein Monopol verfügt, dann wird die „Konstruktion der Wirklichkeit"[15] und die Ausbildung einer tragfähigen Identität zu einer vom jeweiligen Individuum im wesentlichen selbst zu leistenden Aufgabe - eine Zumutung, von der sich viele überfordert sehen, weshalb sie nur zu bereitwillig die von der „Kulturindustrie"[16] und der Reklame, aber auch z.B. von einer marktschreierischen Psychoszene und diversen Gurus aus dem „religiösen Supermarkt" bereitgestellten Realitätsdefinitionen und Identifikationsschablonen übernehmen.

Eindrücklich zeigen soziologische Analysen jüngeren Datums, wie inzwischen aufgrund dieser Entwicklungen die „Privatsphäre" zum Schlüsselkontext des individuellen Lebens und der persönliche „Lebensstil" zu einer zentralen Vergesellschaftungsform wird.[17] In diesem Zusammenhang haben Berger und Luckmann einen Begriff neu ins Spiel gebracht, den Lévi-Strauß ursprünglich im Zuge seiner kulturanthropologischen Analysen geprägt hatte: „Bricolage"[18]: die innere Welt und die manifeste Lebensgeschichte der Menschen wird zunehmend zu einem „Ba-

---

13 Dahrendorf (1994, 423) spricht hier vom „Zerbrechen der Ligaturen".

14 Berger 1991, 73. 11 Vgl. Berger/Luckmann 1996.

16 Vgl. die Ausführungen Horkheimers und Adornos zum Thema der „Kulturindustrie", die angesichts der sich heute immer mehr durchsetzenden „Medienherrschaft" wieder erstaunlich aktuell klingen (Dies. 1969, 108ff.). Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist auch z.B. Postman (1985).

17 Vgl. Michailow 1989; Berger/Hradil 1990; Hörning/Michailow 1990, 501-517; Hitzler 1988.

18 Vgl. Berger/Kellner 1975, 96; Lévi-Strauß 1994, 29. - Ein anderer, inzwischen bald inflationär gebrauchter Topos ist der von Keupp (1988, 146) geprägte Begriff der „Patchworkidentität".

stelprojekt“, aus den verschiedensten weltanschaulichen Versatzstücken zimmert der einzelne sich seine Identität und sein Leben zurecht, mit aller Qual, mit allen Zwängen und „Frösten der Freiheit“, die diese Nötigung zur Wahl und Entscheidung mit sich bringt.[19]

In den letzten Jahren haben sich die Prozesse des gesellschaftlichen Struktur- und Wertewandels noch einmal in einem neuen Schub verstärkt. Deutlicher zeichnet sich inzwischen ab, daß die Entwicklungen in der „nachindustriellen Gesellschaft“ auf ein Ende der bisher die soziale Struktur stabilisierenden Rahmenbedingungen einer „Arbeitsgesellschaft“ hinauslaufen, und daß sich die Bevölkerung zumindest der abendländisch geprägten Nationen zunehmend spalten wird in eine Gruppe erfolgsorientierter „Ichmenschen“, die sich aufgrund zum Teil aggressiv verteidigter Verdienstmöglichkeiten den hektischen Lebensorientierungen einer „Erlebnisgesellschaft“ bzw. „Multioptionsgesellschaft“ hingeben können, sowie eine wachsende Zahl derer, die Ernst Lange einst so eindrücklich als „Ensemble der Opfer“ bezeichnet hat.[20] Die seit Mitte der siebziger Jahre aufdämmernde Erkenntnis, daß die ungebremst fortschreitende ökologische Verwüstung alle gleichermaßen in das unsichere Boot einer „Risikogesellschaft“[21] zusammenzwingt, wird inzwischen bereits wieder verdrängt, die Tatsache, daß durch die Implosion des kommunistischen Systems und den endgültigen Zusammenbruch des „amerikanischen Traums“, jener beiden großen Leitideologien unseres Jahrhunderts, ein Orientierungs-Vakuum entstanden ist, aus dem möglicherweise nur noch der blanke Materialismus als einzige weltumspannende handlungsleitende Triebkraft der Menschen hervorgeht, wird von vielen lieber gar nicht erst reflektiert.[22]

Beck spricht davon, daß die Gesellschaft inzwischen in die den Wandel noch rapider vorantreibende Phase der „reflexiven Moderne“ eingetreten sei[23], andere verkünden den Übergang der

---

19 Beck/Beck-Gernsheim 1990, 13.

20 Bell 1975; Matthes 1983; Schulze 1993; Gross 1994; Lange 1965, 295ff.

21 Beck 1986.

18 Vgl. Club of Rome 1991, 65.

23 Vgl. Beck 1986, 14 ff.

Moderne zur „Postmoderne".[24] Habermas, der weder den „philosophischen Diskurs" noch das „Projekt der Moderne" gescheitert sieht, attestiert der Gesamtlage zumindest eine „Neue Unübersichtlichkeit".[25] Auf welchen Begriff auch immer man die gesellschaftliche Realität bringen will, weitgehend unbestritten ist, daß die Ichfindung und Persönlichkeitsentwicklung mangels übergreifender integrierender Leitorientierungen heute zu einer der großen psychologischen Herausforderungen geworden ist.[26] Mögen auch manche, wie z.B. Jean Francois Lyotard, einer der philosophischen Vordenker der Postmoderne, die „Zersplitterung" (éclatement) der großen „Metaerzählungen" als Befreiungsakt interpretieren und die Heterogenität der differierenden und konkurrierenden Sprachspiele als potentiellen Nährboden einer neuen Mündigkeit preisen[27], so mehren sich doch die besorgten Stimmen. Die Modernisierung hat die Menschen bis jetzt offenbar weder glücklicher noch gesünder gemacht. Die Therapeutenszene boomt, Psychologen und Ärzte verzeichnen eine Zunahme depressiver Erkrankungen. Statt als Glück, oder zumindest Zufriedenheit, läßt sich die Grundstimmung vieler wohl eher als eine Befindlichkeit beschreiben, die Mitscherlich schon vor langer Zeit als „Kaspar-Hauser-Komplex" bezeichnet hat[28]: ein tief verwurzeltes Gefühl innerer Einsamkeit und Heimatlosigkeit, das als Kern zahlreicher seelischer Krankheiten in unseren Tagen an die Stelle des Ödipuskomplexes getreten ist. Möglicherweise ist der Fluchtpunkt der weitertreibenden Moderne eben doch nicht die von manchen euphorisch beschworene Individualisierung und Emanzipation der Menschen, sondern lediglich deren Singularisierung und jene daraus resultierende Vereinsamung und Hoffnungslosigkeit, wie sie in den Dramen Becketts, in Kafkas Ro-

---

24 Zur Orientierung über die Postmoderne-Diskussion vgl. Welsch 1988; Kamper/van Reijen 1987, hier u.a. Hassans ausführliche Beschreibung des postmodernen Pluralismus, 157-184.

25 Vgl. Habermas 1981, 1985, 1986.

26 Daß das an der bürgerlichen Gesellschaft der 60er Jahre orientierte idealtypische Identitätsmodell Eriksons, an dem man sich bisher weitgehend orientierte, nicht länger hinreicht, um dieser Herausforderung theoretisch und therapeutisch adäquat zu begegnen, weil es seine „Paßförmigkeit" für die „Lebensrealität der 80er Jahre und folgende" immer mehr einbüßt, hat in letzter Zeit u.a. Keupp (1988, 136 ff.) betont.

27 Lyotard 1982.

28 Mitscherlich, zitiert in einer Äußerung Ballys bei Riess 1973, 30.

manen und anderen Werken der literarischen Moderne so bedrückend beschrieben wird. Kommt es von ungefähr, daß heute ausgerechnet die „Raver“ ein Typos der Jugendkultur sind, die „Rasenden“, die sich, isoliert inmitten einer Masse von Gleichen, im zuckenden Licht und dem ohrenbetäubenden Stampfen der Diskotheken um sich selber drehen? Und gilt nicht der von der Außenwelt isolierte, sich mittels Datenhelm und Sensorhandschuh in den bunten Kunstwelten einer computergesteuerten „virtuellen Realität“ auf die autistische Jagd nach sexueller und gewalttätiger „action“ begebende „Cyberpilot“ als das Non-plus-ultra der Vergnügungsindustrie? - Beck jedenfalls konstatiert: „Die Grundfigur der durchgesetzten Moderne ist - zu Ende gedacht - der oder die Alleinstehende“.[29] Aber wieviele schmerzliche Irrläufe im Garten der Sehnsucht nach Liebe und Nähe muß eine/r oft hinter sich gebracht haben, bevor er/sie sich schließlich resigniert mit dem „Singledasein“ arrangiert?

Ein zerbrochener Spiegel bedeutet im Volksmund langanhaltendes Unglück. In welchem Maße sich die modernen Lebensbedingungen und die veränderten Grundauffassungen von Liebe, Partner- und Elternschaft auf die Familienstruktur und das Zusammenleben der Menschen auswirken und wieviel persönliches Unglück damit einhergeht, haben Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim eindringlich beschrieben.[30] Wo die Ehe zu einem fragilen „Gefühlsvertrag“ wird und die Anstrengungen einer „Beziehungsarbeit im Dauerdiskurs“ angesagt sind, zersplittern Familienbindungen wie brüchiges Glas, und die Leidtragenden sind einmal mehr vor allem die Kinder. Welche psychologischen Langzeitwirkungen die Bindungsunsicherheit in der „postfamilialen Familie“[31] haben wird, ist noch längst nicht ausgemacht.

So gewinnt in der modernen, durch vielerlei Unsicherheiten und „schwelende Sinnkrisen“[32] stigmatisierten Gesellschaft die Frage nach wegweisender Orientierung und einem tragenden Grund des Daseins ganz neu an Dringlichkeit. Welche Möglichkeiten zeichnen sich ab? Daß weder die regressive Flucht in den ethischen Rigorismus und die holzschnittartige Weltsicht eines

---

29 Beck/Beck-Gernsheim 1990, 190.

30 Vgl. Beck-Gernsheim, in: Berger 1986; Beck/Beck-Gernsheim 1990, 1994.

31 Beck/Beck-Gernsheim 1990, 207; 120. - Vgl. Dies. 1994, 115-138.

32 Vgl. Berger/Luckmann 1995, 33. 29 Vgl. ebd., 63 ff.

wie auch immer gepeilten Fundamentalismus, noch das relativistische „anything goes“ einer zum Programm erhobenen Gleichgültigkeit tragfähige Auswege darstellen, ließe sich an vielerlei Beispielen zeigen. Ob und in welcher Weise sich weiterführende Pfade erschließen, wird überwiegend von der Leistungskraft jener sinnvermittelnden und sinnproduzierenden Instanzen abhängen, die Berger und Luckmann als „intermediäre Institutionen“[33] bezeichnen. Einer dieser Instanzen, der Kirche, könnte in diesem Zusammenhang eine neue Schlüsselfunktion zuwachsen, vorausgesetzt ihr gelingt es, die ihr anvertraute Tradition von Befreiungs-, Vertrauens- und Deutegeschichten wieder zum Sprechen zu bringen und den in der dünnen Luft postmoderner Beliebigkeit immer hektischer und zugleich atemloser agierenden Menschen zu vermitteln, daß sie die tief im Inneren wurzelnde ‚Sehnsucht nach Leben‘ eben nicht in der angestrengten Jagd nach immer noch stärkeren Erlebnissen und Beziehungen stillen können, sondern nur durch Einüben ins ‚Loslassen‘ und langsam reifende Konzentration auf die innere Welt. Vor allem zwei Dimensionen des kirchlichen Auftrags würden so in der näheren Zukunft wohl stark an Bedeutung gewinnen: die Seelsorge und die Anleitung zu einer lebenskräftigenden Spiritualität. Wie groß das Beürfnis nach annehmender Seelsorge und Begleitung ist, zeigt der Andrang bei Lebensberatern jedweder Couleur. Welch starker Hunger nach Spiritualität zugleich die Gesellschaft durchzieht, beweist die allerorten „frei flottierende“ Religiosität. Im Gegensatz zu vielen anderen hätte die Kirche hier in beiderlei Hinsicht in der Tat „Brot des Lebens“ statt „Steine“ zu bieten.

Richard Riess hat in seinem wissenschaftlichen Wirken als Lehrer und Autor gerade hier seine Schwerpunkte gesetzt und die Bedeutung, die Grundbedingungen und die Chancen von Seelsorge und Spiritualität neu auf den Begriff gebracht. Zugleich hat er die Perspektiven einer gebotenen Neuorientierung innerhalb der Praktischen Theologie aufgezeigt.[34]

Was aber nun die Ichfindung und den Spiegel der Selbsterkenntnis betrifft: Die Integration der verschiedenen seelischen Regungen zu einer Ganzheit ist fraglos ein lebenslang unabgeschlossener, nach vorne offener Prozeß. So lange Menschen atmen, ist ihre Identität im Fluß, sind sie in einem Strom vielfältiger Wand-

---

[34] Vgl. Riess 1987 (b).

lungen und Reifungen immer noch unterwegs zu ihrem Ich, dessen ganzer Reichtum sich ihnen möglicherweise erst in einer anderen Welt dann erschließt. Schön hat es einmal Ernst Bloch formuliert, als er sagte: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ Schöner noch hat es freilich ein anderer zweitausend Jahre zuvor in Worte gefaßt:

„Wir sehen jetzt nur undeutlich, wie in einem trüben Spiegel;
dann aber von Angesicht zu Angesicht.
Jetzt erkenne ich stückweise,
dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.
Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei;
aber die Liebe ist die Größte unter ihnen.“
(1. Kor 13,12)

Literatur

Adorno Th. W., Negative Dialektik, Frankfurt 1975
Beck U., Risikogesellschaft, Frankfurt 1986
Beck U./Beck-Gernsheim E., Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990
Dies. (Hg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt 1994
Bell D., Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt 1975
Berger P. L. u. a., Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt 1975
Berger P. L., Auf den Spuren der Engel, Freiburg 1991
Berger P. L./Luckmann Th., Modernität, Pluralismus und Sinnkrise, Gütersloh 1995
Dies., Die gesellschaftl. Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1996.
Berger P./Hradil S. (Hg.), Lebenslagen, Lebensstile, Lebensläufe, Göttingen 1990 (Soziale Welt SB 7)
Berger J. (Hg.), Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren, Göttingen 1986 (Soziale Welt, Sonderband 4)
Club of Rome, Die Globale Revolution, Spiegel Spezial 2/1991
Cooley Ch. N., Human Nature and the Social Order, New York 1964
Enzensberger H. M., Mittelmaß und Wahn, Frankfurt 1991
Gross P., Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt 1994
Habermas J., Kleine politische Schriften I-IV, Frankfurt 1981
Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985
Ders., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1986
Hitzler R., Sinnbasteln, Opladen 1988
Horkheimer M./Adorno Th., Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969
Hörning K. H./Michailow M., Lebensstil als Vergesellschaftungsform, in: Berger/Hradil, a.a.0, 501-517
James W., Principles of psychology, Vol. I., New York 1890
Kamper D./van Reijen W. (Hg.), Die unvollendete Vernunft - Moderne versus Postmoderne, Frankfurt 1987
Keupp H., Riskante Chancen, Heidelberg 1988
Lange E., Chancen des Alltags, Stuttgart u.a. 1965
Lévi-Strauß C., Das wilde Denken, Frankfurt 1994[9]
Luckmann Th., Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn u.a. 1980
Lyotard J.- F., Das postmoderne Wissen, Bremen 1982
Matthes J. (Hg.), Krise der Arbeitsgesellschaft?, Frankfurt 1983
Mead G. H., Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1980[4]
Michailow M., Lebensstil, Aachen 1989 (Typoskript), Diss.
Postman N., Wir amüsieren uns zu Tode, Frankfurt 1985
Riess R., Seelsorge, Göttingen 1973
Ders., Sehnsucht nach Leben, Göttingen 1987 (a)
Ders., „Paradigmenwechsel", in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 23/24, 1987 (b), 462-468
Schulze G., Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt 1993
Welsch W., Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1988

ROGER BUSCH

Die Gestalter und die anderen

Der wirtschaftlich-technologische Wandel und die Rolle von Theologie und Kirche

Die Masse potentiell verfügbaren Wissens vervielfältigt sich innerhalb von Jahrzehnten. Theologie und Kirchen begegnen diesem Umstand mit einem über Jahrhunderte gewachsenen und in zahllosen Dialogprozessen abgehangenen Bestand an ethischen Standards, deren Einhaltung, zumindest aber geflissentliche Beachtung sie fordern. Aus der Perspektive der zwischenzeitlich über die Medien organisierten Öffentlichkeit erscheint deshalb die Teilhabe von Theologie und Kirchen am gesamtgesellschaftlichen Suchprozeß nach der bestmöglichen erreichbaren Gestaltung unserer Zeit als reaktiv, nicht selten als überholt. - Eine Verallgemeinerung? Ein Vorurteil? Der Verweis auf qualifizierte Einzelvoten von Sozialethiker/innen und solchen Wissenschaftler/innen, die interdisziplinär die Konzentration auf ihr je eigenes Fach zugunsten einer Horizonterweiterung überwunden haben, ändert nichts an dem Desiderat, daß sich auch Theologie und Kirchen qualifiziert und sachkundig am Dialog mit denen zu beteiligen haben, die heute beanspruchen, unsere Zeit, unsere Lebensgrundlagen und darin auch unsere Gesellschaft zu gestalten.

Fragen wir nach dem Verhältnis von Theologie und Kirchen zum technologischen Entwicklungsprozeß und dem damit verbundenen wirtschaftlichen Wandel: Dieses Verhältnis war in der Geschichte stets zwiespältig.[35] J.H.J. van der Pot[36] hat in einer sehr detaillierten Zusammenstellung von Quellen herausgearbeitet, daß die gesellschaftliche Technik-Kritik in Deutschland in einem Verständnis der Technik als einem eigengesetzlichen Phänomen eine Wurzel hat - anders als in den USA, wo Technik eher als ein

1 Vgl. dazu Sieferle 1984.

2 van der Pot 1985.

sich selbst korrigierendes System betrachtet wird. In der kirchlichen und im Zusammenhang wissenschaftlich-theologischer Diskussion rekurrieren viele Theologen denn auch bevorzugt auf niveauvolle technik-kritische Gewährsleute wie Carl Friedrich von Weizsäcker, der 1963 schrieb: „Es gibt eine eigentümliche Faszination der Technik, eine Verzauberung der Gemüter, die uns dazu bringt zu meinen, es sei ein fortschrittliches und ein technisches Verhalten, daß man alles, was technisch möglich ist, auch ausführt. Mir scheint das nicht fortschrittlich, sondern kindisch."[37] Wenn das technisch Mögliche nicht allein das schlechthin Attraktive ist, sondern gar zum grundsätzlich Gesollten avanciert, dann schließt sich das Verdikt von Erich Fromm bruchlos an: „This principle means the negation of all values which the humanist tradition has developed. This tradition said something should be done because it is needed for man, for his growth, joy, and reason, because it is beautiful, good, or true." Und Fromm spitzt seine These zu: „Once the principle is accepted that something ought to be done because it is technically possible to do it, all other values are dethroned, and technological development becomes the foundation of ethics".[38]

Die Frage ist, ob die genannten Autoren und all diejenigen, die sich ihnen in der Folgezeit anschlossen, den gesellschaftlichen, den politischen Einfluß auf die Technologie-Entwicklung nicht zu gering veranschlagten.

Mit der programmatischen Schrift über die „Risikogesellschaft" von Ulrich Beck[39] wurde in einer sehr reflektierten Weise der Ruf nach einer transparenten Gestaltung technologisch-wirtschaftlicher Zusammenhänge und Handlungsweisen und damit auch nach einer Beteiligung der Gesellschaft an der „technisch-ökonomischen Subpolitik"[40] laut. Dieser Ruf wurde in den Kirchen schnell rezipiert, überwand aber die grundsätzliche Skepsis, derzufolge Korrekturen am technischen Progreß kaum zu bewerkstelligen seien, nicht wirklich. Es scheint vielmehr so zu sein, daß die Öffentlichkeit zwar nachdrücklich auf ihrem Informationsanspruch beharrt, zugleich aber nicht daran glaubt, an der

---

37 von Weizsäcker 1963, 19f.

38 Fromm 1971, 33f., zit nach van der Pot 1985, 713.

39 Beck 1986.

40 Ebd., 329. Hier kritisiert Beck die vermeintliche Kritikimmunität dieser Subpolitik.

Richtung und Geschwindigkeit der Entwicklung etwas ändern zu können. Eine Folge ist der zuweilen groteske Rückzug ethisch begründeten Gestaltens auf den privaten Bereich bei gleichzeitiger, z.B. beruflicher Teilhabe an Entwicklungen, die mit dem persönlichen Ethos eigentlich nicht kompatibel sind.[41]

Betrachtet man dieses setting, stellt sich die Frage, wer denn nun die einflußreichen Gestalter des wirtschaftlich-technologischen Wandels und darin der weiteren Entwicklung unserer Gesellschaft sind. Die stillschweigende Personifizierung von Technik, Globalisierung und Fortschritt versperrt die Wahrnehmung von Einflußnahmemöglichkeiten auch derer, die nicht unmittelbar in Forschung und Entwicklung, in technologischen Anwendungsbereichen oder in wirtschaftlichen Entscheidungszentren arbeiten. Es gilt, auch in der Theologie und in den Kirchen die Rolle eines Handlungssubjekts im gesamtgesellschaftlichen Diskurs zur Frage der wirtschaftlich-technologischen und damit allgemein-gesellschaftlichen Entwicklung wiederzugewinnen. Das aber setzt voraus, daß Theologie und Kirchen sich auf den Dialog mit Naturwissenschaft und Technik einlassen - Dialog im Sinne Martin Bubers, der darin ein Ernstnehmen des anderen wie zugleich ein Ernstnehmen des Eigenen verwirklicht sah.

Das Ernstnehmen des Eigenen im Dialog wird dort auch dem Gegenüber erfahrbar, wo die Kriterien und der Horizont konkreter Artikulation profiliert vermittelt werden. Nehmen Theologie und Kirchen ihre Aufgabe als Mit-Gestalter ihrer Zeit ernst, so benennen sie zum einen die wesentlichen Aspekte ihrer handlungsleitenden Regelsysteme. Hier ist an das christliche Menschenbild zu denken, das in dieser Eindeutigkeit zwar kaum unwidersprochen formulierbar wäre, aber doch in der Theologie allgemein akzeptierte Grundprinzipien aufweist: die Akzeptanz des Gegebenseins des Lebens und der Unverfügbarkeit des eigenen Anfangs, die dialogische Verfaßtheit, die Fehlerhaftigkeit und damit Vergebungsbedürftigkeit und schließlich den konstitutiven Bezug des Menschen zu seinem Mitmenschen und zu Gott - mit der daraus erwachsenden Form spezifischer Verantwortung. Auf dieser Basis baut ein an biblisch verstandener Gerechtigkeit orientiertes Gesellschaftsbild auf. Solche Gerechtigkeit impliziert die prinzi-

---

41 Vgl. dazu auch Horx 1995, insbes. 100 ff. Horx skizziert hier sehr scharfsinnig das neue ökologische Bewußtsein.

pielle Offenheit der Gesellschaft für die Partizipation ihrer Glieder, eine grundsätzliche Zieltransparenz und das Beachten der Ermöglichung von Reversibilität vollzogener Absprachen. Solche Gerechtigkeit meint konkretes Schützen der Schwachen. Solche Gerechtigkeit verwirklicht sich aber auch in der Bereitstellung bzw. der Entwicklung von Mitteln, die es nicht oder noch nicht artikulations- und partizipationsfähigen Menschen ermöglichen zu überleben. Insofern ist es sachgemäß, dem Begriff Gerechtigkeit den Begriff der Lebensdienlichkeit interpretierend an die Seite zu stellen. Gerechtigkeit und Lebensdienlichkeit nach biblischem Verständnis können sich nie nur auf den privaten und darin zeitlich limitierten Bereich erstrecken, sondern überschreiten diese Räume. Insofern sind sie unteilbar. Dies wirft die Frage nach dem Horizont auf, den diejenigen, die nach Gerechtigkeit rufen, im Blick haben. Ist beispielsweise der Ruf nach einem Ausstieg aus der zivilen Nutzung der Kernenergie angesichts der dadurch zu gewärtigenden Auswirkungen auf das Klima und die Energieversorgung kommender Generationen in unserem Kulturkreis und schon heute lebender Generationen in den Entwicklungsländern - auch die Substitution durch regenerative Energien, sofern sie überhaupt erreichbar ist, kostet viel Zeit, in der der Energieverbrauch der Industrieländer nicht einfach vermieden werden kann - zu rechtfertigen? Nicht selten fällt in der öffentlichen Diskussion auf, daß die von Menschen mit unzweifelhaft hehrem Ethos vertretenen Inhalte unter dem genannten Aspekt nur beschränkte Plausibilität zu haben scheinen. Es wirkt sich immer wieder nachteilig aus, wenn bei der Artikulation der eigenen Position der vorausgehende Dialog mit den kritisierten Promotoren einer technologischen Entwicklung unterblieb.

Professor Klaus Tanner[42] bezeichnete Ethik als ein „Medium der Kontext-Erweiterung“ und wies ihr die Aufgabe zu, wirklichkeitsgerechte Beschreibungen umstrittener Sachverhalte zu liefern. Dazu müsse das im Gemeinwesen vorhandene Fachwissen bewertet (vgl. die Kriterien Gerechtigkeit/Lebensdienlichkeit) und verwertet werden. Eben diese Kontext-Erweiterung geschieht im offenen Dialog mit denen, die diese Gesellschaft zu gestalten beanspruchen, und integriert damit diejenigen, die sich bislang in die Beobachterrolle geschoben sahen. So verstandene Ethik ermöglicht, spezifische technische und wirtschaftliche Ent-

[42] Klaus Tanner ist Professor für evangelische Sozialethik an der TU Dresden.

wicklungen in den physischen und in den sozialen Geschehenszusammenhang einzuordnen, auf ihre Auswirkungen auf die „Wohlgeordnetheit“ der Gesellschaft zu überprüfen und damit einer, meist lediglich arbeitsökonomischen, nichtsdestoweniger aber folgenschweren, Ausblendung der Reflexion soziopsychischer und physischer Folgen jenes Handelns im Vollzug zu wehren.[43]

Wo geschieht der gewünschte offene Dialog zwischen den Promotoren des wirtschaftlichen und technologischen Wandels und - abgekürzt gesprochen - dem „Rest“ der Gesellschaft ? Wo haben Theologie und Kirchen die Chance, sich an diesem offenen Dialog zu beteiligen ?

Es gibt eine Fülle von Bemühungen großer Wirtschaftsunternehmen, aber auch von Forschungseinrichtungen, der Bevölkerung zu vermitteln, was sie tun. „Tage der offenen Tür“ gehören zum Standardangebot. Insbesondere seit Anfang der siebziger Jahre wurde die Öffentlichkeitsarbeit in vielen Wirtschaftsunternehmen und Forschungseinrichtungen intensiviert. Man wußte sich einem zunehmenden Akzeptanzverlust zumal bei der jüngeren Generation in der Gesellschaft ausgesetzt und wollte durch hergestellte Transparenz Berührungsängste abbauen. Die Problemlage hat sich in den folgenden zwanzig Jahren nicht wesentlich gewandelt. Mittlerweile sind es nicht mehr allein die Jungen, die sich z.B. einem Primat der Ökonomie vor anderen politischen Subsystemen entgegenstellen. Heute sind es auch viele Vertreter der mittleren und älteren Generation.[44] In Industrie und Forschung wurde die Notwendigkeit des Dialogs, der mehr ist als lediglich Information, erkannt. Als Beispiel mag die Initiative „High Tech in Bayern“ genannt sein. 23 große Unternehmen der bayerischen Wirtschaft setzten es sich 1994 zum Ziel, die Technikakzeptanz in der Bevölkerung - und hier insbesondere bei Ju-

---

[43] Vgl. dazu: Herms u. Anzenbacher 1996. Herms und Anzenbacher skizzieren hier ein hilfreiches Verständnis der Aufgabe und Einflußmöglichkeiten auch christlicher Ethik. Der Abschnitt ihres Artikels, der das Strukturmodell einer Bewertung technischer Inventionen auf die Kerntechnik anwendet, leidet allerdings unter der Dominanz nicht diskutierter und wertender Aussagen zur Schadensträchtigkeit der Kernenergie und der Entlagerungsproblematik. Der „Stigmatisierung“ der Kerntechnik (a.a.O., S.20) muß daher aufgrund der Wahrnehmung technischer Daten widersprochen werden.

[44] Vgl. dazu bes.: Inglehart 1989.

gendlichen - zu erhöhen, „d.h. die Gesellschaft für die Notwendigkeit von Technik und Forschung zu sensibilisieren“.[45] Damit war und ist natürlich auch das Bemühen um die Festigung des Wirtschaftsstandorts Bayern verbunden. „High Tech in Bayern“ betont den „offenen Dialog“ und die „glaubwürdige Diskussion der Fragen, die aus der Sicht von Jugendlichen für die zukünftige Gestaltung unserer Gesellschaft von Bedeutung sind.“[46] Dabei vertritt der Arbeitskreis eine klare Position: „Unsere ökologische und ökonomische Zukunft hängt entscheidend von dem verantwortungsvollen und intelligenten Einsatz der Technik ab.“[47]

Die Dialog-Initiative ist noch nicht abgeschlossen. Es wäre seitens der Kirchen und auch seitens der wissenschaftlichen Theologie unangemessen, sich aus diesem Dialog herauszuhalten, ihn als eine Werbekampagne, die er gewiß *auch* ist, am Rande liegen zu lassen. Vielmehr sind die Veranstalter beim Wort zu nehmen: „Offener Dialog“ - diese Zielformulierung muß umgesetzt werden. So sind die Veranstalter zu fragen, in welcher Weise die Beiträge, die Jugendliche bei den verschiedenen Thementagen („future events“) und Diskussionsveranstaltungen einbringen, erfaßt und ausgewertet werden. Es ist zu fragen, in welcher Weise solche Beiträge, deren Gewicht sich durch ihre Zahl erhöht, im Planungs- und Handlungsvollzug der Unternehmen niederschlägt, zumindest aber qualitativ rezipiert wird. Hierin liegt eine Chance für beide Seiten. Im Rahmen der Auswertung des Dialogs ergibt sich die Gelegenheit einer Interpretationshilfe durch die in Fragen der Deutung menschlicher Befindlichkeiten geübten Kirchen für die Unternehmen, die am offenen Dialog und an der Wahrnehmung ihrer Verantwortung für eine lebensdienliche Gestaltung unserer Gesellschaft interessiert sind. Im Rahmen solcher Kooperation könnten auch Theologie und Kirchen solche Informationen sammeln, die für eine sachgemäße Partizipation am Diskurs über das Wohin unserer Gesellschaft hilfreich wären. Damit könnten die Kirchen sich den häufig berechtigten Vorwurf regressiv-romantischer Voreingenommenheit gegenüber Technik und Wirtschaft ersparen.

---

45 Pressemitteilung der Mediengesellschaft der bayerischen Wirtschaft (mbw), die die Initiative „High Tech in Bayern“ koordiniert, vom 11.3.1996.

46 Pressemitteilung der mbw vom September 1995.

47 Pressemitteilung der mbw zur Darstellung der Kampagne „meet the future“, 1995.

Die Gestalter sind nicht allein die Promotoren des wirtschaftlich-technologischen Wandels. Potentielles Handlungssubjekt sind auch die Kirchen, in reflektierender Form auch die Theologie. Doch muß es zur verstärkten Integration des Dialogs mit Wirtschaft und Technik in den Handlungsstrategien der Kirchen kommen. Luthers positiver Begegnungsvorbehalt in seiner Auslegung des achten Gebots erscheint in diesem Zusammenhang nicht als naiver, sondern als kommunikationsstiftender Impuls: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsern Nächsten nicht belügen, verraten, verleumden oder seinen Ruf verderben, sondern sollen ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und alles zum besten kehren.“ Hierin wurzelt der Impuls zu einem „weltschätzenden“ Verhalten.

Literatur

Beck U., Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt / M. 1986

Fromm E., The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology, New York 1971

Herms E. u. Anzenbacher A., Technikrisiken - Zum Beispiel Kernenergie, in: ZEE 1996, 40. Jg., 5-22

Horx M., Trendbüro, Trendbuch 2. Megatrends für die späten neunziger Jahre, Düsseldorf 1995

Inglehart R., Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt, 1989 (dt. Campus, Frankfurt/Main 1995)

Pot J. H. van der, Die Bewertung des technischen Fortschritts. Eine systematische Übersicht der Theorien, 2 Bde., Maastricht 1985

Sieferle R. P., Fortschrittsfeinde ? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart, München 1984 (=Die Sozialverträglichkeit von Energiesystemen, Bd.5)

Weizsäcker C. F. von, Bedingungen des Friedens, Göttingen 1963

KARL-HEINZ RÖHLIN

Identitäts- und Sinnsuche

Anfragen an Erwachsenenbildung und Seelsorge

In den Erzählungen der Chassidim berichtet Martin Buber von der Sterbestunde des Rabbi Sussja von Hanipol: „Vor seinem Ende sprach Rabbi Sussja: In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: Warum bist du nicht Mose gewesen? Man wird mich fragen: Warum bist du nicht Sussja gewesen?“[48] M. Buber deutet menschliches Leben als Prozeß der Selbstwerdung. Aber welche Möglichkeiten sind in mir angelegt? Wer bin ich? Wozu lebe ich? Vor allem in Lebenskrisen, herausgefallen aus den Selbstverständlichkeiten des Alltags, bedrängt die Frage nach Identität und Sinn. Unsicher, zweifelnd, hin- und hergerissen, gefährdet in einer bedrohten Schöpfung, unter diesen Bedingungen suchen wir heute, am Ende des 20. Jahrhunderts, nach Sinn und Identität. Der folgende Beitrag fragt nach den Ursachen für diese Verunsicherung, entfaltet theologische Aspekte zur Sinn- und Identitätsfrage und benennt zum Abschluß Folgerungen für Erwachsenenbildung und Seelsorge.

1. Philosophische Fragen

Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Seit über 2000 Jahren beschäftigt sich die Philosophie mit diesen grundlegenden Fragen. Ihre Antworten führen von einem erkenntnistheoretischen Optimismus mit einer objektiven Sittenlehre hin zu einer eher skeptischen Einschätzung be-

[48] Buber 1949, 17.

züglich des menschlichen Erkenntnisvermögens und einer rational begründeten Ethik.

1.1.Was können wir wissen?

Die Nachprüfbarkeit von Aussagen, der hypothetische Charakter wissenschaftlicher Erkenntnisse, Diskurs und Konsensbildung zur Lösung gesellschaftlicher Probleme sind Forderungen und Folgerungen neuzeitlichen Denkens. Karl R. Popper, der geistige Vater des kritischen Rationalismus, betont, daß wir sichere Erkenntnisse nicht aus letzten Gewißheiten ableiten können. Wir können nur durch „trial and error" lernen. Am Anfang des Wissens stehen Mutmaßungen und Hypothesen, die immer wieder neu kritisch zu überprüfen sind. Was die Zukunft bringt, ist aus der Gegenwart nicht abzuleiten: „Aber wenn wir Menschen bleiben wollen, dann gibt es nur einen Weg, den Weg in die offene Gesellschaft. Wir müssen ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterschreiten und die Vernunft, die uns gegeben ist, verwenden...".[49] Demnach gibt es keine objektive Erkenntnis. Niemand kann für sich in Anspruch nehmen, die Wahrheit zu erkennen. „Dubito ergo sum", „ich zweifle also bin ich", so umschreibt der Münchner Soziologe Ulrich Beck das Grundgefühl des verunsicherten Menschen in der Postmoderne.

Der radikale Konstruktivismus führt diese Erkenntniskritik weiter und betont: Der Mensch erfindet jeweils sein Lebensgehäuse; er konstruiert seine Wirklichkeit und seine Wertvorstellungen. Objektiven Sinn gibt es nicht, sinnvoll ist das, was für den Einzelnen in seiner konkreten Situation paßt. Gleichzeitig betonen die Konstruktivisten jedoch, wie verhängnisvoll destruktive Problemlösungen sein können. Paul Watzlawick[50] hat mit seinen Vorträgen und Büchern diese Sichtweise einer breiten Öffentlichkeit vorgestellt und viel Resonanz gefunden.

1.2. Was sollen wir tun?

---

[49] Popper 1992, 239.

[3] Watzlawick 1993; 1994.

Die Philosophie des Zweifels und der Fraglichkeit spiegelt sich in den neueren Entwürfen der philosophischen Ethik. Sie verzichten auf ein transzendentes Prinzip und greifen nicht mehr auf einen quasi angeborenen „kategorischen Imperativ" (E. Kant) zurück. Sowohl die analytische Sprachphilosophie als auch die Vertreter der kritischen Theorie bemühen sich neuerdings wieder stärker um die rationale Begründung einer verbindlichen Ethik. Durch rationalen Diskurs will die „Diskursethik" (K.-O. Apel, J. Habermas) den gerade für die Demokratie wesentlichen Konsens in ethischen Grundfragen finden. Diese Bemühungen zeigen freilich die Schwierigkeit, die Unbedingtheit und Universalität von Normen zu begründen. Die Grenzen der Vernunft, verbunden mit dem Nachlassen der religiös begründeten Wertbindung, führen in unserer Zeit zu einer tiefen Verunsicherung hinsichtlich der Wertorientierung. Ein platter Utilitarismus (gut ist, was mir nützt), der nach den Folgen des eigenen Handelns wenig fragt, bestimmt zunehmend das Verhalten im Alltag.

2. Sozialwissenschaftliche Trends

Betrachten wir nun mit Hilfe der Sozialwissenschaften genauer die gegenwärtigen Alltagserfahrungen, dann lassen sich folgende Aspekte festmachen:

2.1. Zunehmende Individualisierung

Die Veränderung der Geschlechterrollen, gestiegene Bildungs-chancen, gesteigerte wirtschaftliche Möglichkeiten und das Nachlassen traditioneller Bindungen eröffnen dem Einzelnen neue Freiräume. Mann/Frau entscheiden selbst für sich, was sinnvoll für sie ist und was nicht. Dieser Individualisierungstrend sollte nicht vorschnell als neue Ego-Mentalität verdächtigt werden. Gewiß ist die Solidargemeinschaft durch einen sich immer stärker durchsetzenden Egoismus gefährdet. Auf der anderen Seite gibt es in Selbsthilfegruppen, Bürgerinitiativen, Vereinen, Verbänden

und Kirchengemeinden auch viele Hinweise auf hohe Solidarisierungspotentiale.

2.2. Was bleibt, sind Fragmente

Die wachsende Komplexität der Lebensverhältnisse führt zu einer „neuen Unübersichtlichkeit" (J. Habermas). Die Fülle der Reize, Erfahrungen und Eindrücke lassen sich kaum mehr in ein Gesamtbild einfügen. Was bleibt, sind Fragmente, die oft unverbunden nebeneinander stehen. Menschen, die von Bildungschancen abgeschnitten sind oder sich den raschen Veränderungsprozessen nicht stellen, sind von Konfusion, Ohnmachtsgefühlen und Resignation bedroht.

2.3. Das Leben als Projekt

Peter L. Berger spricht von einem „explosiven Pluralismus".[51] Dieser Pluralismus erfordert immer wieder die eigene Entscheidung hinsichtlich der Lebensgestaltung. Da es immer weniger etablierte, verbindliche Verhaltens- und Denkmuster gibt, steht der Einzelne unter dem enormen Druck, sein Leben selbst zu inszenieren: „Sein Leben wird zu einem Projekt - genauer zu einer Serie von Projekten - wie seine Weltanschauung und seine Identität".[52]

2.4. Streben nach Kohärenz und Offenheit

Die Sehnsucht, identisch zu sein, entspricht dem Bedürfnis nach Kontinuität, Festigkeit und Eindeutigkeit. Dieses Bedürfnis steht in Spannung zu dem Streben, Entscheidungen nur vorläufig zu treffen, sich möglichst viele Optionen offenzuhalten und sich nicht endgültig festzulegen. Die Suche nach Identität wird also von zwei gegenläufigen Motiven bestimmt: Auf der einen Seite der Wunsch nach Konti-

---

51 Berger 1994

52 Ebd., 95.

nuität und Kohärenz, auf der anderen Seite der Wunsch, offen zu bleiben für neue Optionen.

Vor diesem Hintergrund führt der Sozialwissenschaftler Heiner Keupp die Metapher von der „Patchwork-Identität" ein.[53] Patchwork-Identität bedeutet dabei nicht „Zerfall" oder „Verlust der Mitte", sondern durchaus einen Zugewinn an kreativen Lebensmöglichkeiten. Kohärenz und Kontinuität sind durchaus Bestandteil der Patchwork-Identität. Der Verlust von Eindeutigkeiten setzt nach H. Keupp auch neue kreative Prozesse der Identitätsbildung frei.

Die Krankheitsbilder in der Psychotherapie und die Problemanzeigen in der Lebensberatung spiegeln nun die Auswirkungen der philosophischen Erkenntniskritik und der sozialwissenschaftlichen Analyse. Die hohe Geschwindigkeit der Veränderungsprozesse läßt die Seele kaum nachkommen. Der „explosive Pluralismus" und fehlende verbindliche Wertvorstellungen führen zu Desorientierung und Verunsicherung.

3. Das Leiden am sinnlosen Leben

C. G. Jung definiert die Neurose „als Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat". Auch A. Adler, der Begründer der Individualpsychologie betont den engen Zusammenhang von Sinnfindung und seelischer Gesundheit. Für V. E. Frankl, den Begründer der Logotherapie als sinnzentrierter Psychotherapie, sind die existentielle Frustration und das Gefühl der Sinnlosigkeit u. U. pathogen. Etwa 20% der neurotischen Erkrankungen entstehen seiner Meinung nach aus dem Gefühl der Sinnleere. Frankl bezeichnet diesen Neurosentyp als „noogene Neurose".[54] Angesichts dieses Krankheitsbildes bezieht nun die Psychotherapie auch Sinn- und Wertfragen in die Behandlung ein.

Frankl geht es dabei nicht um *den* Sinn des Lebens oder um ein philosophisches Sinnverständnis. Es geht ihm um den „kleinen Sinn", um die konkrete Sinnerfahrung. Der

53 Vgl. Keupp 1996.

54 Frankl 1975, 135.

Sinn liegt für ihn mitten im Leben, in dem, was auf mich zukommt und mich angeht. Frankl ermutigt dazu, den „kleinen Sinn" zu suchen, der in der konkreten Lebenssituation verborgen liegt. Anders als Paul Watzlawick, der Sinn für eine Konstruktion und Erfindung des menschlichen Geistes hält, betont Frankl, daß unser Fragen nach Sinn das Sein von Sinn immer schon voraussetzt.

Die Logotherapeuten begleiten die Ratsuchenden bei ihrer Sinnsuche. Wie einst Sokrates versteht sich der Logotherapeut nicht als Wissender. Er nimmt Anteil, versucht zu verstehen, fragt nach, hält Sinnzweifel mit aus, korrigiert eine verantwortungslose und fatalistische Einstellung und ermutigt zur Verwirklichung von entdeckten Sinnperspektiven. Der entdeckte Sinn steht dabei stets in Relation zu einer konkreten Person in einer konkreten Situation. Sinn wird nicht konstruiert oder erfunden, sondern entdeckt. Sinnfindung und Wertverwirklichung sind für Frankl dabei zwei Seiten ein und derselben Münze. Die Logotherapie entwickelt zwar keine Wertlehre im Sinne einer materialen Wertethik. Sie formuliert jedoch mit den drei Wertkategorien - den Erlebniswerten, den schöpferischen Werten und den Einstellungswerten - einen Orientierungsrahmen.

Bei seiner Analyse den Sinnphänomens stößt Frankl an Grenzen, die es seiner Meinung nach nahelegen, über den „kleinen Sinn" hinauszufragen. Für diese umfassende Sinndimension verwendet er den Begriff „Über-Sinn". Unter „Über-Sinn" versteht er dabei einen über das menschliche Erkenntnisvermögen hinausgehenden umfassenden Sinn.[55] Auch der religiöse Glaube ist nach Frankl für die Sinnsuche bedeutsam, weil er zum einen der Verabsolutierung des Relativen vorbeugt und zum anderen die Sinnsuche unter einen umfassenderen Horizont stellt. Freilich intendiert die Logotherapie nicht die religiöse Sinnfindung, sondern eröffnet u. U. als Effekt den Zugang zu lebendiger Religiosität. Aufgabe der Therapie ist es nach Frankl, das Zimmer der Immanenz so einzurichten, daß die Tür zur Tranzendenz nicht verstellt wird.

---

[55] Frankl 1975, 44.

4. Theologische Aspekte zu Identität und Sinn

Die philosophische, sozialwissenschaftliche und psychologische Analyse zur Identitäts- und Sinnproblematik erfährt durch die Theologie eine wesentliche Ergänzung. R. Riess, einer der Vordenker der neueren Seelsorgebewegung in Deutschland, hat bereits Anfang der 70er Jahre darauf hingewiesen und den intensiven Dialog mit der Psychologie geführt. In seine Überlegungen zur Identitätsproblematik bezieht er dabei auch die Forschungen von Erik H. Erikson mit ein.[56] Insbesondere die theologische Anthropologie führt nach R. Riess zu einem tieferen Verständnis der menschlichen Existenz.

Die Apostrophierung des Menschen als Ebenbild Gottes erweitert den Horizont der Identitätssuche. Jenseits von Zufall und Schicksal versteht die Theologie den Menschen als Gedanken Gottes, als Geschöpf, das in dem umfassenden Sinnzusammenhang der Geschichte Gottes mit den Menschen steht.

Ein wesentliches Motiv biblischer Geschichtsauffassung ist der Exodus, wie er in den Exodusgeschichten Abrahams und des Volkes Israels begegnet. Unser Leben ist demzufolge ein wechselvoller krisenhafter Prozeß. Aufbruch und Abschiednehmen gehören dazu. Wie das Volk Israel sind wir unterwegs. Sinn können wir nicht horten wie das Manna in der Wüste. Immer wieder neu gilt es, Sinn zu suchen und zu verwirklichen.

- Die Menschen der Bibel sowie die Heiligen der katholischen Kirche bieten mit ihren Erfahrungen des Glaubens, des gescheiterten und gelingenden Lebens Angebote zur Identifizierung. Gerade für junge Menschen sind solche Angebote bedeutsam und anregend.
- Die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben führt zu einem Selbstverständnis jenseits der selbst entworfenen und selbst gebastelten Identität.

---

[56] Erikson umschreibt die psychosoziale Identität wie folgt: „Als Gefühl, im eigenen Körper zu Hause zu sein, als Gefühl von Zugehörigkeit, als Erleben einer kohärenten Existenz in Raum und Zeit, als Wissen um den übergreifenden Zusammenhang menschlicher Geschichte“ (vgl. Riess 1973, 85).

- Religiöse Symbole und Rituale nehmen die „Spuren der Transzendenz“ (Berger) bzw. das Streben nach „Selbsttranszendenz“ (Frankl) auf, verweisen auf das Geheimnis des Glaubens und vermitteln auf sinnliche Weise religiöse Erfahrungen.
- Leiden, schuldig werden und Scheitern gehören nach biblischem Verständnis zur „condition humaine“. Menschsein ist zutiefst und zuletzt auch immer Passion. Diese realistische Sichtweise bewahrt vor allzu kühnen Erwartungen an das Identitätsprojekt und integriert leidvolle Erfahrungen von Sinnlosigkeit.
- Durch die eschatologische Deutung des Daseins erscheint alle Identitätsbildung und Sinnfindung unter dem Aspekt der Vorläufigkeit: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ (1. Joh 3,2). „Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin“ (1. Kor 13,12). Diese eschatologische Deutung entspricht der modernen philosophischen Erkenntniskritik, daß unser Wissen Stückwerk ist (1. Kor 13,9) und bietet ein kritisches Korrektiv gegenüber allzu simplen psychologischen und theologischen Interpretationsversuchen.

5. *Orientierungshilfen durch Erwachsenenbildung und Seelsorge*

Vor diesem Hintergrund der philosophischen, sozialwissenschaftlichen und theologischen Diskussion zur Identitäts- und Sinnproblematik kommen Erziehung, Bildung, Beratung und Seelsorge besondere Bedeutung zu. Sie können in unübersichtlicher Zeit wertvolle Orientierungshilfen anbieten und vor Resig-nation, Fatalismus und Fundamentalismus schützen. Dabei müssen sie von der Vieldeutigkeit und dem „explosiven Pluralismus“ ausgehen, Spannungen und Widersprüche aufnehmen und den Ratsuchenden den Horizont des Glaubens mit seinen Erfahrungen und Deutungsmustern anbieten.

5.1. Biographisches Erzählen in der Erwachsenenbildung

Aufgrund der demographischen Entwicklung wird die Zahl der bildungswilligen älteren Menschen in den nächsten Jahren und Jahrzehnten rapide zunehmen. Für die Erwachsenenbildung bedeutet dies eine neue Chance und Herausforderung. Seminarangebote, die das autobiographische Erzählen fördern, sind angesichts der Identitätsdiffusion und des existentiellen Vakuums ein wichtiges Angebot.

Das Ziel des autobiographischen Erzählens liegt darin, die Selbsterkenntnis zu fördern, ein Gefühl für die eigene Identität zu entwickeln und Sinnfragmente in einem umfassenden Zusammenhang zu sehen. Dabei geht es weniger um die faktische Darstellung des Lebens oder um lückenlose Chronik der Ereignisse. Das biographische Erzählen in kleinen Gruppen dient vor allem dem tieferen Selbstverständnis und der Selbstakzeptanz. Es konzentriert sich auf prägende Erfahrungen, Wünsche, Hoffnungen, Strebungen, zentrale Motive und Lebensthemen. Diese Art der Selbsterforschung wird neben einem Zugewinn an Selbsterkenntnis gewiß auch ernüchternd und manchmal deprimierend sein. Widersprüche, Inkohärenzen, Scheitern und Schuld sind jedoch zutiefst menschlich. Diese persönlichen Lebensgeschichten können in den Seminaren der Erwachsenenbildung dann in umfassenderen geschichtlichen und sozialen Kontexten betrachtet und durch Erfahrungen und Symbole des Glaubens angereichert werden.

5.2. Sinnorientierte Seelsorge

Heute stehen in Beratung und Seelsorge eher diffuse Ängste, Unsicherheiten, existentielle Krisen und soziale Probleme im Vordergrund. Der zunehmende Traditionsabbruch und der Wertewandel führen bei immer mehr Menschen zu tiefer Verunsicherung und Orientierungslosigkeit. Aufgabe von Seelsorge und Beratung wird es zunehmend sein, eine christliche Wertorientierung anzubieten und gegebenenfalls lebensfeindliche, destruktive Einstellungen zu korrigieren. Die Kasualien der Kirche, Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung begleiten Menschen an den

Schnitt- und Krisenpunkten ihres Lebens. Die seelsorgerlichen Gespräche, die Ansprachen im Gottesdienst, die liturgischen Symbole, insbesondere die Geste des Segnens, bieten hierbei sinnvolle Orientierungen und weiterführende Deutungen. Die Taufe stellt das Kind in den umfassenden Sinnhorizont der Geschichte Gottes mit den Menschen und deutet Leben als Geschenk und Aufgabe. Der Konfirmandenunterricht ermutigt Jugendliche zum persönlichen Glauben und bietet christliche Wertorientierung an. Der Traugottesdienst feiert das Fest der Liebe, ermutigt zu Verläßlichkeit und Treue und erinnert daran, daß unsere Identitätsfindung ein Du braucht. Seelsorgegespräche vor einer Bestattung und die Grabrede helfen bei der Bewältigung der Trauer, rekonstruieren die Sinngestalt des gelebten Lebens und machen bewußt, daß unser Leben im Hier und Jetzt nicht aufgeht. Seelsorge als Sinn-Sorge verfügt dabei über keine fertigen Sinnformeln. Sie nimmt Anteil, hält Sinn-Zweifel und Trüb-Sinn mit aus, motiviert zur Sinnsuche, ermutigt zur Verwirklichung von entdecktem Sinn, nimmt Leiden ins Gebet, und meditiert den Grund von Sein und Sinn.

Literatur

Berger P. L., Sehnsucht nach Sinn, Frankfurt 1994

Buber M., Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949

Frankl V. E., Theorie und Therapie der Neurosen,München 1975[4]

Ders., Ärztliche Seelsorge, Wien 1975[8]

Keupp H., Chancen und Risiken der Individualisierung, in: Mitteilungsblatt der AEEB in Bayern, Nr. 1, Tutzing 1996

Popper K. R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1, Tübingen 1992[7]

Riess R., Seelsorge, Göttingen 1973

Watzlawick P., Die Unsicherheit unserer Wirklichkeit, München 1993[4]

Ders., Wie wirklich ist die Wirklichkeit, München 1994[2]

GION CONDRAU

Psychosomatische Erkrankungen und Neurosen in einer sich allzu rasch wandelnden Gesellschaft

Es dürfte einleuchtend sein, daß menschliches Kranksein in einer noch näher zu bestimmenden Weise mit der gesellschaftlichen Struktur und deren Wandel in Zusammenhang steht. Dies mag verschiedene Gründe haben, ist aber mit Sicherheit Ausdruck einer den Menschen besonders auszeichnenden Seinsverfassung. Nicht von ungefähr bezeichnet Martin Heidegger das menschliche Existieren als ein In-der-Welt-sein, womit allerdings mit „Welt“ nicht unsere Erde gemeint ist, sondern ein Offenständigsein des Daseins allem Begegnenden gegenüber. Die Grundphänomene des Daseins werden, in Abhebung von den Kategorien des nicht-daseinsmäßig Seienden, Existenzialien genannt. Als solche gelten die ursprüngliche Offenheit, Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Daseins, die Geschichtlichkeit, die Befindlichkeit und Gestimmtheit, das Mit-sein, die Leiblichkeit und Sterblichkeit, vor allem auch das Mit-sein des Menschen. Daß sich die aktuelle ontische Bedeutung dieser Existenzialien, unabhängig von ihrem ontologischen Charakter, gerade in jüngster Zeit wesentlich verändert hat, läßt sich leicht nachweisen. Wir leben nicht mehr, trotz aufkommender Nationalismen, in einer geschlossenen Gesellschaft. Die Grenzen haben sich einerseits geöffnet, andererseits hat diese Öffnung dem Menschen nicht jene Freiheit gebracht, die er seit der Aufklärungszeit auf seine Fahnen geschrieben hat. Offenheit dem Begegnenden gegenüber bedeutet nämlich auch Toleranz und Verständnis, bedeutet Engagement für menschengerechtes So-sein und Pflege der Umwelt. Von daher gesehen, müßten es die Menschen von heute besser haben als ihre Vorfahren. Sie müßten vor allem freier sein, und diese Freiheit müßte ihren Niederschlag im zwischenmenschlichen Miteinandersein finden. Raum und Zeit sind weitgehend grenzenlos geworden, ihr Wesensgehalt wird fern jeglicher subjektiven Deutung der Berechenbarkeit und Gesetzmäßigkeit gleichgesetzt. Ge-

schichtlichkeit ist nur im historischen Sinne gedacht und verliert ihren daseinsmäßig immanenten Gehalt, Befindlichkeit und Gefühle werden zu Emotionen, die der pharmakologischen Forschung Auftrieb verleihen, und das Mit-sein wird zum Tummelfeld aller möglichen Kommunikations- und Sozialisationstheorien, der Leib zum Körper, das Sterblich-sein psychoanalytisch zum Todestrieb, Kranksein generell zur Frage der Gen-Technologie. Wir stehen, wie wohl nie zuvor, unter dem Diktat einer gewaltigen naturwissenschaftlich-technischen Weltbewältigung.

Bereits vor mehr als zwanzig Jahren hat sich das V. Internationale Forum für Psychoanalyse in Zürich mit der Frage beschäftigt, welche Auswirkungen die gesellschaftlichen Wandlungen der Neuzeit auf das Krankheitpotential, das Krankheitsgeschehen, das Krankheitserleben und das Krankheitsverhalten der Menschen haben. Inzwischen spricht man bereits von der postmodernen und postindustriellen Gesellschaft, neuerdings von der *Erlebnisgesellschaft*. Diese steht für alles, was von 1945 an, der Stunde Null, bis in unsere Tage an sogenanntem Fortschritt unter dem Begriff „Entgrenzung“ (Schulze) geschehen ist: Erweiterung der Produktions-, Konsum- und Genußpalette, Steigerung des Nettoeinkommens, Sparquote des Geldvermögens, Steigerung der Ausgabe für Luxusgüter, verbesserte Lebensqualität im familiären, beruflichen und gesundheitlichen Sektor, Zunahme der Mobilität und ungebremster Fortschrittsglaube. Daß diese Erlebnisgesellschaft ihre Schattenseite hat, bestätigt nur ihr Gesamtbild. Es wird von einer „neuen Armut“ gesprochen und dabei von den nicht mehr so grenzenlosen Möglichkeiten des Sozialstaates. Bei alldem stellt sich die Frage, ob die Menschlichkeit in unserer Gesellschaft nicht zu kurz komme.

Die Fortschritte der Medizin sind unübersehbar. Die Verdienste der „Götter in Weiß“ grundsätzlich anzweifeln zu wollen, käme einer Gotteslästerung gleich. Dies haben Therapeuten erfahren, die es sich leisteten, die Allmacht medizinischer Fakultäten in Frage zu stellen. Dabei steht eines mit absoluter Sicherheit fest: das Gesamtkrankheitspotential unserer Industriegesellschaft hat auch durch die neueste und teuerste Medizin keine Einbuße erlitten. Bereits auf dem somatischen Sektor entstanden neue Krankheiten wie etwa AIDS, treten wieder alte, vergangen geglaubte Seuchen auf wie etwa die Pest oder die Tuberkulose, stehen die Ärzte vor neuen Herausforderungen. Die Menschheit

scheint zumindest der Naturwissenschaft zu trotzen. Dabei geht es aber gar nicht um diese, denn sie ist notwendig und hilfreich, auch wenn sie nicht grenzenlos und alleinseligmachend ist. Bereits mußte die Schulmedizin der Alternativmedizin einen Platz im Gesundheitswesen einräumen, und unabhängig davon scheinen *psychische Krankheiten* immer mehr die Oberhand zu gewinnen. Zu ihnen zählen nicht nur die klassischen Psychosen und Neurosen, sondern vor allem die als *psychosomatisch* eingestuften Krankheiten.

Medard Boss, der Begründer der Züricher Schule für Daseinsanalyse, hat am oben erwähnten psychoanalytischen Forum einen gewichtigen Vortrag über den korrespondierenden Wandel von Gesellschaftsqualität und Neurosenformen im 20. Jahrhundert gehalten, Sigmund Biran sprach über die neurosogenen Wirkungen der heutigen Übergangsgesellschaft und Gerard Chrzanowski über den Einfluß der Gesellschaft bei der Entstehung von Borderline-Zuständen. Boss wies darauf hin, daß tatsächlich ein Wandel der Neuroseformen zumindest in den Industrieländern nach dem Zweiten Weltkrieg nachweisbar sei. Zunächst habe ein Übergang von mehr grob hysterischer zu vorwiegend organneurotischer und depressiv-hypochondrischer Symptomatik stattgefunden, doch füllten seit einigen Jahrzehnten in zunehmendem Maße und im Gegensatz zu früher Menschen die Wartezimmer der Psychiater und Psychotherapeuten, die eigentlich im medizinischen Sinne symptomarm sind, aber an entsetzlicher Langeweile litten und über die Sinnlosigkeit ihres Lebens klagten. Zwischen der fortschreitenden geschichtlichen Veränderung neurotischer Symptome bei Einzel-Individuen und dem Qualitätswandel des Gesellschaftsgefüges im ganzen lasse sich nicht nur ein zeitlicher, sondern auch ein innigster sachhaltiger Zusammenhang aufzeigen. Wesentlich sei die Selbstentfremdung, in die sich das menschliche Existieren in einer ausschließlich auf Steigerung des Sozialproduktes besorgten Welt zurückgezogen habe. Auch Biran verweist auf die Neurotisierung des modernen Menschen in der Industriegesellschaft, auf die Kulturkrise, die existentielle Verzweiflung und deren neurosogene Wirkungen. Der gewaltige Aufschwung der Naturwissenschaften habe uns ein gutes, begrüßenswertes, aber auch zweifelhaftes Geschenk gebracht. Der Materialismus sei die heute herrschende Weltanschauung, die zu einer neuen Kollektivneurose führe. Auch die Zunahme von Borderline-Syndromen steht nach Meinung Chrzanowskis im Ein-

klang mit charakteristischen Verhaltensstandards der modernen Gesellschaft. Ärger und Aggressionen können nur schwer zugelassen werden, es besteht die Tendenz, soziale Distanz zu wahren sowie die Gehemmtheit, eigene Bedürfnisse und Forderungen registrieren zu können. Auf die gesellschaftspolitische Bedeutung der psychosomatischen Medizin hat in diesem Zusammenhang Alois Hicklin aufmerksam gemacht.

Zunächst ist zu bedenken, daß der Wandel von Krankheitsformen nicht nur durch den Gesellschaftswandel an sich bedingt ist, sondern auch auf einer neueren und (vielfach) besseren Diagnostik beruht, was wiederum neue therapeutische Möglichkeiten ermöglicht - findet doch ein Kreislauf zwischen Krankheitsgeschehen und Krankheitsbehandlung statt. Denken wir an die Entwicklung der Psychoanalyse von der ursprünglichen Hysteriebehandlung bis zur heutigen breiten Behandlungspalette. Auch im Bereich der Psychosen hat eine eigentliche psychiatrische Revolution stattgefunden, nachdem die wissenschaftlich-psychopharmakologische Forschung Medikamente zur Verfügung stellt, welche das Krankenhausmilieu der psychiatrischen Heilanstalten von Grund auf verändern. Daß auch hier die Bäume nicht in den Himmel wachsen, ist zwar nachweisbar, aber eigentlich nicht erstaunlich. Abgesehen von der Frage nach der Häufigkeit des Vorkommens psychiatrischer und funktioneller Krankheitsbilder in der Allgemeinpraxis stellt sich das Problem der Abklärung und Erforschung der sozialen und kulturellen Einflüsse auf das psychosomatische Krankheitsgeschehen. Man spricht heute von einer Epidemiologie psychosomatischer Erkrankungen bzw. von transkultureller Psychosomatik. Die psychosomatische Krankheit gilt als Phänomen der Gruppe, besonders der Familie und der Gesellschaft. In amerikanischen Arbeiten wurde festgestellt, daß psychische Störungen mit steigender Bevölkerungsdichte und sinkendem Lebensstandard zunehmen. Ähnliche Befunde wurden auch in der Bundesrepublik Deutschland erhoben. Wir wissen zwar noch wenig über typische Persönlichkeitsstrukturen in den verschiedenen Bevölkerungsgruppen und -schichten, noch weniger über schichtspezifische Konflikt- und Belastungssituationen, denen die Angehörigen der einzelnen Gruppen ausgesetzt sind, sowie über die Versuche zu deren Bewältigung und an welchen Schwierigkeiten adäquate Konfliktlösungen scheitern. Eines können wir aber feststellen, daß nämlich über zwanzig Prozent der Bevölkerung an Ängsten leidet, daß sich die depressiven Zustän-

de und Reaktionen mehren und daß neuerdings Probleme auftauchen, die vor zwanzig Jahren noch nicht die gleiche Bedeutung hatten wie heute: die *Suchtproblematik* und die partnerschaftlichen Beziehungsstörungen. Sie stellen die Psychotherapeuten vor Situationen, die einerseits gesellschaftlich relevanter Natur sind, andererseits die Möglichkeiten medizinischen Handelns weit überschreiten.

Statistisch ausgewertete Umfragen zeigen deutlich, daß im großen Durchschnitt ein erheblicher Anteil aller Krankheitsfälle „psychischer", das heißt neurotischer oder psychosomatischer Natur ist. Sie zeigen aber weiterhin die großen Schwierigkeiten auf, welche die Identifikation dieser Fälle mit sich bringt. Der gesellschaftliche und kulturelle Hintergrund des Untersuchers, die berufliche Ausrichtung, rationale und irrationale Motive für die Beurteilung eines Krankheitsfalles spielen eine wesentliche Rolle. So wird ein Arzt das Magengeschwür unter die organischen Fälle einreihen, ein anderer sieht im gleichen Krankheitsgeschehen einen psychosomatischen Prozeß. Einheitliche Kriterien sind kaum zu gewinnen, und dem freien Ermessen des Untersuchers bleibt ein weiter Spielraum. Die Unterschiede in einer von mir selbst durchgeführten Umfrage bei den Schweizer Ärzten bestätigt die Ansicht, wonach die Verschiedenartigkeit der Krankheitsformen in der ärztlichen Praxis eher die prinzipiellen Verschiedenheiten in der Einstellung der Ärzte zur Psychosomatik aufzeigt, als daß sie einem tatsächlichen Vorkommen entspricht. Im Extremfall gaben allgemein praktizierende Ärzte an, in ihrer Praxis ausschließlich körperlich Kranke zu sehen, und im Gegensatz dazu vermeinten andere, nur funktionelle Krankheiten anzutreffen. Eine Frage, die in dieser statistischen Untersuchung nicht geklärt werden konnte, ist jene nach der Art der psychischen Störungen, die sich in der Allgemeinpraxis einfinden. Die bisher veröffentlichten Studien über die Fälleverteilung in der Allgemeinpraxis lassen uns da weitgehend im Stich. Immerhin läßt sich feststellen, daß eigentliche Psychosen relativ selten sind und einen geringen Anteil am Gesamtkrankengut aufweisen. Der hauptsächlichste Grund für die Verschiedenartigkeit der Angaben dürfte in den diagnostischen Gewohnheiten der Ärzte gesehen werden. Heute, auch ein Zeichen unserer technisch-naturwissenschaftlichen Ära, gelten Diagnoseschlüssel, die Allgemeingültigkeit besitzen sollen und vor allem durch den Begriff Komorbidität gekennzeichnet sind.

Wie schwierig ist es, psychische Störungen systematisch zu erfassen, beweisen die immerwährenden Versuche, sie zu klassifizieren und ihre Klassifikation zu verbessern. Seit drei Jahrzehnten bemüht sich die Abteilung der psychischen Gesundheit der Weltgesundheitsorganisation (WHO) darum. Eine Expertengruppe aus dreißig Ländern überprüfte in den sechziger Jahren Methoden zur Standardisierung psychiatrisch-psychotherapeutischer Prozesse. Die American Psychiatric Association gibt die DMS IV heraus, ein Klassifikationssystem mit operationalen Kriterien. Für uns ist die ICD-10 maßgebend (Internationale Klassifikation psychischer Störungen), insbesondere das Kapitel V, in deutscher Übersetzung herausgegeben von Horst Dilling. Eine weitere Revision wird wohl nicht lange auf sich warten lassen.

Konzeptionell versucht das Kapitel V, wie es im Vorwort heißt, einem teilweise „atheoretischen" Ansatz folgend, auf bisher klassische Begriffe wie etwa Neurose, Psychose oder Endigenität zugunsten einer mehr deskriptiven Darstellung zu verzichten (wobei allerdings in Einzelfällen die Adjektive „neurotisch" und „psychotisch" deskriptiv verwendet werden). Erstaunlicherweise wird auch weitgehend nicht mehr von „Erkrankung", sondern lediglich von „Störung" gesprochen. „Störung" (disorder) wird verwendet, um den „problematischen Gebrauch" von „Krankheit" weitgehend zu vermeiden. Dabei wird zugegeben, daß „Störung" kein exakter Begriff ist. Seine Verwendung in der ICD-10 soll einen „klinisch erkennbaren Komplex von Symptomen oder Verhaltensauffälligkeiten anzeigen, der immer auf der individuellen und oft auch auf der Gruppen- und sozialen Ebene mit Belastung und mit Beeinträchtigung von Funktionen verbunden ist". Grundsätzlich einverstanden kann man mit der Eliminierung der Begriffe „psychogen" und „psychosomatisch" sein, auch wenn die Begründung nicht philosophischer, sondern praktischer Natur ist. Daß aus phänomenologischer Sicht „Psychogenese" und „Psychosomatik" einen Rückfall in ein kausales Denken und dualistisches Weltbild darstellen, wurde mehrfach bemängelt. Ob allerdings der Begriff „somatofirme Störungen" mehr bringt, sei dahingestellt. Im medizinischen Alltag und im Bewußtsein der Öffentlichkeit hat sich aber die „Psychosomatik" eingebürgert, so daß wir uns auch weiterhin dieses Begriffes bedienen werden.

Neu eingeführt wurde, wie gesagt, der Begriff *Komorbidität*. Es geht dabei um eine Verschlüsselung mehrerer Diagnosen („Dem Kliniker wird empfohlen, der generellen Regel zu folgen,

so viele Diagnosen zu verschlüsseln, wie für die Beschreibung des klinischen Bildes notwendig"). Praktisch muß der Therapeut sich für eine Hauptdiagnose entscheiden, der dann beliebig viele Neben- und Zusatzdiagnosen beigefügt werden. Welche Folgen sich daraus ergeben und wie sehr die „Hauptdiagnose" von der persönlichen Wahrnehmung des Untersuchers abhängt, läßt sich kommentarlos verstehen. Im Allgemeinen, wie beispielsweise im Bereich der Depressionen, wird dem Schweregrad und dem Verlauf mehr Bedeutung beigemessen als der klassischen Einteilung („reaktiv", „neurotisch" und „endogen"). Wichtig dürfte es sowohl diagnostisch wie therapeutisch sein, daß endlich der Begriff einer „endogenen Depression" wegfällt, so daß es kaum mehr als Kunstfehler betrachtet werden kann, wenn es nicht ausschließlich medikamentös behandelt wird. Statistik und Reihenuntersuchungen geben uns wohl über das die verschiedenen Kulturen und Subkulturen auszeichnende spezifische Weltverhältnis Aufschluß, sind aber für das *phänomenologische Verständnis menschlichen Krankseins* weitgehend überflüssig. Ein bestimmter, zum Wesen der Erkrankung gehörender, ja diese erst konstituierender Bedeutungsgehalt braucht statistisch nicht bestätigt zu werden. Er muß immer und überall aufweisbar sein, wo die entsprechende Krankheit zum Austrag kommt. Somit können für die Tatsache einer Häufung psychosomatischer Krankheiten nicht lediglich epidemiologische oder soziologische Ursachen eruiert werden. Es gibt keine spezifischen sozialbedingten psychosomatischen Krankheiten. Das kausale Denken hat in der psychosomatischen Medizin ebenso wenig Platz wie in der Soziologie. Nicht Eheprobleme, Berufsschwierigkeiten oder gar die jeweilige Struktur einer Bevölkerungsschicht sind Ursachen der erhöhten Verbreitung menschlichen Krankseins; vielmehr kommt in allen diesen Phänomenen, im persönlichen, familiären und sozialen Bewähren oder Versagen wie auch in der Krankheit ein in besonderer Weise gestimmtes Weltverhältnis zum Austrag. Dies führt uns zur Kernfrage der psychosomatischen Medizin und zum Versuch, das Wesen der sozialen „Interdependenz" aus dem Wesen der psychosomatischen Krankheit heraus zu verstehen.

Daß unsere Welt bis in ihre geheimsten Winkel beinahe bis zur Unkenntnis technisiert ist, können wir täglich feststellen. Warum jedoch der Mensch von dieser Technik dermaßen fasziniert ist, daß er sich freiwillig in ihre Gefangenschaft begibt und darauf verzichtet, im Sinne seiner spezifisch menschlichen Bestim-

mung eigene Freiheit zu entfalten, bleibt zunächst schleierhaft. Aber Freiheit bedeutet eben Selbstverantwortung, Selbstbestimmung und Entscheidungsfähigkeit. Sie ist nur möglich, wo der Mensch nicht in der Vereinzelung seines Daseins oder im anonymen, unverpflichtenden Lebensbetrieb aufgeht, sondern in echter Mitmenschlichkeit geborgen ist. Mit dem Aufkommen des technischen Zeitalters und dem gleichzeitigen Verlust tradierter Werte ging diese Geborgenheit verloren. Patriarchalische, autoritäre Gesellschaftsstrukturen wurden durch permissive Gesellschaftsformen ersetzt, die ihrerseits wiederum von einem Teil unserer Menschheit, besonders von der Jugend, als repressiv empfunden werden und es zweifellos auch sind. Wir nähern uns zwar einer vaterlosen Gesellschaft, ersetzen jedoch den Vater durch den Polizeistaat, das Gesetz, die Masse. Der Staat ist ein dem Individuum entfremdetes Gebilde und Selbstzweck geworden. Der Mensch ist in der Anonymität der Gesellschaft verloren. Insofern er nicht mit der Masse konform geht, empfindet er die Gesetze des Staates nicht als Schutz, er kann sich nicht mit ihnen identifizieren, vielmehr erfährt er immer wieder, daß sie sich gegen ihn wenden. In einer Welt, die im Materialismus erstickt, die sich innerhalb kleinster und größerer Gemeinschaften selbst bekämpft, in der die Revolution nur noch im anarchistischen Nihilismus gesehen wird, wäre es allzu optimistisch, an eine Solidarisierung der Menschen für eine Veränderung unserer jetzigen Situation zu glauben und für den Aufbau einer freiheitlicheren, menschenwürdigen Gesellschaft zu motivieren. Die Technik verlangt Präzision, und eine technisch orientierte Welt fordert den anankastisch gestimmten Menschen. Die klassische Neurose unserer Zeit ist die gesellschaftlich autorisierte *Zwangsneurose*. Daß andererseits diese Welt nicht mehr nur durch die Perfektion von Arbeit und Produktion gekennzeichnet ist, sondern ebenso sehr durch die millionenfache Arbeitslosigkeit, vervollständigt das Bild, ist diese doch für viele Menschen gleichbedeutend mit der Sinnlosigkeit des Daseins. Solche Sinnentleerung des Lebens bestimmt weitgehend den Menschen in seinem Verhalten, in seinem täglichen Umgang mit den Mitmenschen und Dingen dieser Welt, in seinem Gesundsein und in der Krankheit. Der Krankheitsstil hat sich geändert. Spleen und Langeweile finden ihren Ausdruck in den farblosen depressiven Neurosen, aber auch in den mannigfaltigen Formen psychosomatischen Krankseins. Das anankastische Weltverhältnis wie auch die Sinnleere und Langeweile ver-

weisen aber gerade auf das Grundelement neurotischen Krankseins, auf den Verlust der Freiheit.

Wenn wir die neurotische und psychosomatische Krankheit als Verlust menschlicher Freiheit zu verstehen suchen, wird klar, daß eine sinnvolle Therapie psychosomatischer Krankheiten, neurotisch und psychotisch einengender Weltbezüge, ausschließlich in der Erhellung der Bedeutungsgehalte psychosomatischen Geschehens, in der Aufhellung der unser Verhalten bestimmenden Motivationszusammenhänge, in der Neugestaltung mitmenschlicher Beziehungmöglichkeiten, im Aneignen von bisher ungelebten Lebensvollzügen, alles in allem in einer existentiellen Umstimmung besteht, die dem Kranken seine individuelle, persönliche Freiheit möglichst weit gewährleistet. Deshalb ist die Psychotherapie trotz aller Unkenrufe die einzig sachgerechte und menschenwürdige Antwort auf die technisch-naturwissenschaftliche Herausforderung unserer Zeit.

WALTER M. GALLMEIER

Die ärztliche Begleitung des Krebskranken

Anmerkungen eines Internisten

Wir erleben heute ein Paradoxon: Zu keiner Zeit war das Arsenal technischer Möglichkeiten und der Fortschritte in der Medizin so groß, zu keinem Zeitpunkt haben Ärzte und Pflegende einen größeren persönlichen Einsatz geleistet, und dennoch gab es noch nie so viel Unzufriedenheit und Unbehagen unter den Kranken und ihren Angehörigen der Medizin gegenüber wie heute. Reicht es nicht aus, was die Medizin bietet? Tun wir Ärzte zu wenig oder das Falsche? Wird der Aspekt der „Begleitung" des Krebskranken zu wenig beachtet? Dazu einige Anmerkungen eines Internisten aus der Praxis eines Akutkrankenhauses der Maximalversorgungsstufe, wo die Kranken nicht ausgewählt und ihre Zahl nicht beeinflußt werden können.

Jeder Kranke will ein Optimum an Diagnostik und Therapie. Aber seine wahren Bedürfnisse gehen darüber hinaus. Krankheit ist ein Prozeß, in dem der Kranke auch auf Fürsorge und Zuwendung, auf das Gespräch und damit auf die ärztliche Begleitung gewiesen ist. Ärztliche Begleitung bedeutet nicht schöne Worte fernab oder anstatt einer Hochleistungsmedizin, ist auch nicht eine sentimentale Anwandlung des Arztes in dem grenzenlosen Gefühl des Helfenwollens. Ärztliche Begleitung ist die Grundlage jeder Patienten-Arzt-Beziehung und damit unverzichtbarer Teil jeder kompetenten ärztlichen Tätigkeit.

Die ärztliche Begleitung des Kranken möchte ich gedanklich mit drei Thesen begründen und praktische Probleme aufzeigen:

- Die ärztliche Begleitung erfolgt auf der Basis einer *realistischen* Medizin, einer *Medizin nach Maß,* in der der kompeten-

te Arzt das Nützliche und nur das Nützliche für den Kranken auswählt und sich als Begleiter und Helfer, selten als Heiler, versteht.
- Die ärztliche Begleitung ist eine *Beziehungsmedizin*, in welcher der Arzt seine vermeintlich objektive Betrachterrolle verläßt und selbst subjektiver Teil eines vielschichtigen Bemühens um den Kranken wird.
- In dem Prozeß der ärztlichen Begleitung gelangen Patient und Arzt in eine *anthropologische (integrative) Medizin,* die das reine Defekt-Reparaturmodell von Krankheit verläßt und hinführt in eine transzendente (spirituelle) Dimension von Krankheit und Kranksein.

Dies sei im Folgenden weiter erläutert:

Realistische Medizin (Medizin nach Maß)

Die Basis jeder ärztlichen Tätigkeit und damit auch jeder ärztlichen Begleitung ist die naturwissenschaftliche Medizin. Sie bestimmt Instrumentarium, Methodik und Denken unserer Medizin. Sie gestattet aber auch klare Analysen unserer Diagnose- und Therapieergebnisse und zeigt eindeutig: Es gibt Krankheiten mit der Chance einer Heilung (kurativer Therapieziel) und solche mit der Aussicht auf Verlängerung eines lebenswerten Lebens oder der wirksamen Linderung von Symptomen (palliatives Therapieziel). Die naturwissenschaftliche Medizin hat uns auch gelehrt, daß der größte Teil der heutigen Krebskrankheiten unheilbar ist und häufig chronischen Charakter hat. Hier werden eingreifende und belastende kurative Heilverfahren vorhersehbar versagen. Der Schritt von der naturwissenschaftlichen zur realistischen Medizin besteht darin, das in jeder Situation für den Kranken Sinnvolle und Nützliche zu erkennen und mit hoher ärztlicher Kompetenz aus dem übergroßen Arsenal des technisch Möglichen auszuwählen. Das Motto heißt: Nütze ich dem Kranken? Nur so gelingt es, unnötige Diagnostik und überflüssige Therapie zu vermeiden und eine Medizin nach Maß zu praktizieren. Der Arzt steht mithin nicht unter einem unrealistischen Heilzwang und der Kranke hat kein Grundrecht auf Heilung und Unversehrtheit. Dies zu begreifen, zu ertragen und zu vermitteln ist ein Teil der

ärztlichen Begleitung unter dem Begriff „Realistische Medizin“ oder „Medizin nach Maß“. Die praktischen Konsequenzen liegen auf der Hand: Die Forderung des Kranken: „Tun Sie alles“ kann und muß relativiert und unsinnige Diagnostik und Therapie vermieden werden. Der Arzt versteht sich nur selten als Heiler, meist als Helfer und Begleiter des Kranken auf einem Weg, den nicht er bestimmt.

Beziehungsmedizin

Die Beziehungsmedizin führt diesen Ansatz weiter, ja, sie macht ihn erst möglich. Ärztliche Begleitung ist Beziehungsmedizin, ist der Umgang von Menschen mit Menschen (v. Uexküll). In der Beziehungsmedizin verläßt der Arzt seine vermeintliche objektive Betrachterposition und übernimmt seine Rolle in dem sehr vielschichtigen Netz von Beziehungen, das den Kranken, seinen Arzt, die Angehörigen, die Pflegenden und alle um ihn herum einbindet. Dieses Beziehungsnetz zu erkennen und therapeutisch zu nutzen, gehört zu den Aufgaben im Rahmen der ärztlichen Begleitung von Krebskranken. Hierfür gibt es typische Grundmuster im klinischen Alltag.[57]

Die Beziehungsmedizin ist auch die Grundlage für das therapeutische Bündnis zwischen Patient und Arzt, in dem allein der sinnvolle, „nützliche“ Einsatz von diagnostischen und therapeutischen Maßnahmen möglich ist. Der Kranke erlebt den Schritt vom Objekt zum Partner. Im Erstgespräch sieht er neue Wege der Kommunikation. Er kann seine wahren Bedürfnisse, aber auch Angst und Unzufriedenheit, äußern und der Arzt all dies erfahren und die Bedürfnisse des Kranken kennenlernen. Wenn die Möglichkeiten und Grenzen in der jeweiligen Krankheitssituation wahrhaftig angesprochen werden können, ist auch ein Leben trotz unheilbarer Krankheit für Kranke und Arzt weniger belastend. In der Beziehungsmedizin steht der Arzt nie mit leeren Händen, auch wenn die naturwissenschaftliche Medizin eine Heilung nicht mehr bieten kann. Hilfe in guten und schlechten Tagen wird eher möglich, auch wenn sie „nur“ in einer guten Symptomenkontrolle und einem guten Wort besteht. Der Kranke kann sein kostbares

[57] Vgl. Gallmeier 1989.

Leben auf Zeit, ein Leben mit Krankheit leichter führen, wenn er in vertrauensvoller Offenheit seine Chancen und Grenzen erfährt, selbst wenn dies zunächst schwerer für ihn ist. In eigener Verantwortung gestaltet er dieses kostbare Leben auf Zeit. Neben der realistischen Medizin ist die Beziehungsmedizin die Grundlage jeder guten ärztlichen Begleitung.

Anthropologische (integrative) Medizin

Diese Art von ärztlicher Begleitung kann auch in eine neue Dimension von Gesundheit und Krankheit führen, in der das Defekt-Reparaturmodell verlassen wird zugunsten einer umfassenderen Betrachtungsweise, wie sie naturwissenschaftlich von dem neuen Fach der Psychoneuroimmunologie erforscht wird: Zwischen Leib und Seele bestehen unerwartete und weitreichende Wechselwirkungen, die die einzelnen Organe und Zellen zu einer untrennbaren Einheit fügen. Einwirkungen in einen Bereich haben sehr konkrete, meßbare Effekte in allen anderen. Dies erklärt, warum auch die ärztliche Begleitung einen konkreten Einfluß nicht nur auf das Befinden, sondern auch auf objektive Befunde des Kranken haben kann.[58] Viktor von Weizsäcker hat schon vor 50 Jahren in seiner anthropologischen Medizin diesen erweiterten Krankheitsbegriff definiert. Für ihn ist Krankheit kein zufälliger Defekt, sondern untrennbar mit der Biographie des Kranken verbunden.

Es lehrt der Arzt auch zu fragen: Warum gerade hier, warum gerade jetzt, warum gerade so? Wenn Krankheit kein reiner Defekt ist, dann ist auch der Tod etwas anderes als eine grundsätzlich vermeidbare Katastrophe. Diese andere Sicht von Tod und Sterben kann die ärztliche Begleitung schwerkranker Menschen erleichtern. Anthropologische Medizin in diesem Sinne akzeptiert die conditio humana, das Unvollkommene, Fehlbare, Zerbrochensein eines Menschen in Krankheit und Tod nicht als vermeidbaren reparierbaren Defekt, sondern als Teil unseres Daseins, der uns zugemessen wird. Und dennoch ist sie angetreten mit allem an Technik und Wissen zu versuchen, Krankheiten zu

---

58 Vgl. Spiegel et al. 1989.

heilen und wo das nicht möglich ist, Leiden zu lindern und Hilfe zu geben zu einem selbstbestimmten Leben bis zuletzt.
Auch diese Dimension kann Teil der ärztlichen Begleitung werden und so letztlich in den Bereich der Transzendenz führen. Hier aber endet der Auftrag der ärztlichen Begleitung. Sinnfragen, Fragen nach der Bedeutung der Krankheit für den Kranken kann und darf der Arzt nicht beantworten. Hier entläßt er den Kranken wieder in seine eigene Verantwortung, sich diesen Fragen zu stellen oder nicht. Realistische Medizin (Medizin nach Maß), Beziehungsmedizin und anthropologische Medizin mit dem Ausblick in die transzendente (spirituelle) Dimension sind die Grundlagen für die ärztliche Begleitung Krebskranker.

Praktische Fragen

Diese Thesen mögen theoretisch anmuten, sie haben jedoch konkrete praktische Konsequenzen in der ärztlichen Begleitung:

- Sie helfen Überdiagnostik und Übertherapie zu vermeiden (damit auch eine unnötige Belastung der Kranken) und erreichen eine Senkung der Kosten.
- Die Mitarbeit der Kranken bei schwieriger Therapie wird besser und damit die Ergebnisse der Behandlung.
- Die „Aufklärung" der Kranken wird zu einem selbstverständlichen Prozeß, das Leben auf Zeit kann selbstbestimmt und erfüllt geplant werden und mancher Abschied wird so erst möglich.
- Die Offenheit in der Kommunikation verringert die Angst. Der Kranke braucht weniger (nutzlose) Interventionen, weniger Medikamente, die bei unwahrhaftiger Kommunikation häufig im Vordergrund stehen.

Ärztliche Begleitung der Krebskranken, wie sie hier beschrieben wird, ist immer eine Frage der persönlichen Kraft und der Zeit, die ein Arzt hat. Ohne Vorwürfe oder Schuldgefühle müssen Patient und Arzt hinnehmen, daß beides begrenzt ist. Wieviel Zeit hierfür wollen und können wir uns leisten? Anhaltszahlen in der Inneren Medizin nennen 7 Minuten tägliche Arzt-Patienten-Zeit und 10 Minuten pro Aufenthalt für Angehörigengespräche. Da-

mit ist eine befriedigende ärztliche Begleitung nicht zu leisten. Es bleibt also die Frage: Was ist das Ziel unserer Medizin und wo liegen die Prioritäten. Es ist auch unsinnig, den Gesprächsmangel in der Akutmedizin zu konstatieren und neue Strukturen an anderer Stelle zu schaffen, um ihn zu beheben. Das Defizit muß dort ausgeglichen werden, wo es entsteht. All dies sind gesellschaftliche Fragen, deren Diskussion und Lösung wir bisher konsequent vermeiden. Realität bleibt, daß auch bei bestem Bemühen Zeit und Kraft für die ärztliche Begleitung von Kranken begrenzt bleiben. Vorwürfe von seiten der Kranken oder Schuldgefühle auf der Seele des Arztes sind verständlich aber nicht begründet.

Ärztliche Begleitung auf dem hier dargestellten Hintergrund ist der einzige Weg, dem Kranken wirklich zu helfen, d. h., ihn in die Lage zu versetzen, auch bei unheilbarer Krankheit autonom und selbstverantwortlich zu bleiben (Hilfe zur Selbsthilfe). So verstandene ärztliche Begleitung ist aber auch die einzige Chance für uns Ärzte, mit der quälenden Last des Nicht-Heilen-Könnens zu leben und zu überleben. An den Grenzen der Medizin können Patient und Arzt Verlorenheit und Ohnmacht gemeinsam leichter ertragen.

Literatur

Gallmeier W. M., Braucht die Medizin eine Erweiterung oder Ergänzung? in: Münch. med. Wschr. (1989) 499-502

Gallmeier W. M., Kappauf H., Brauchen wir ein erweitertes Denken in der Nachsorge? in: Alt D., Weisse G. (Hg.), Im Leben bleiben, Berlin u.a. 1991

Kappauf H., Gallmeier W. M., Nach der Diagnose Krebs - Leben ist eine Alternative (Hrsg. Deutsche Krebshilfe), Freiburg u.a. 1995

Gallmeier W. M., Keding G., Nachsorge bei Krebs-Patienten, in: Münch. med. Wschr. (1994) 610-616

Spiegel D. et al., Effect of Psychosocial Treatment on Survival of Patients with Metastatic Breast Cancer, in: Lancet 334 (1989) 888-891

JOACHIM TRACK

Nation in christlicher Perspektive

1. Die neue Frage nach der Nation

Bis zum Ende des 2. Weltkrieges war die europäische Geschichte von der Dynamik des Nationalismus geprägt. Diese Situation hat sich in Europa nach dem Ende des 2. Weltkrieges tiefgreifend geändert. Es bildete sich ein weitreichender Konsens heraus, daß der Nationalismus ein überholtes und zu überholendes Phänomen gesellschaftlicher Selbstverständigung und politischer Gestaltung ist.[59] Diese Einschätzung von Nation und Nationalstaatlichkeit ist besonders nach dem Zusammenbruch des „real-existierenden Sozialismus" in Frage gestellt worden. Es zeigte sich, daß die Fragen der Nation im Ost-West-Gegensatz relativiert und zum Teil unterdrückt, aber nicht wirklich aufgearbeitet und gelöst wurden. So ist ein neues Bewußtsein nationaler und ethnischer Identität entstanden. Es kann in einen aggressiven und fundamentalistischen Nationalismus umschlagen, der zu längst überholt erscheinenden nationalen Konflikten und Streitigkeiten und grausamen kriegerischen Auseinandersetzungen führt. Die Besinnung auf

[59] Mehrere Faktoren wirkten hier zusammen: Erstens hat sich die Fragwürdigkeit überhöhter nationalistischer Ansprüche in Selbstdeutungen nach innen und Abgrenzungen nach außen in den katastrophalen Folgen in den beiden Weltkriegen und insbesondere in der Zeit des Nationalsozialismus gezeigt. Zweitens kam es zu einem wachsenden Bewußtsein, daß wir in der einen, immer kleiner werdenden Welt leben (global village). Die Einsicht in internationale Vernetzungen und gegenseitige Abhängigkeiten wuchs. Drittens relativierte der Ost-West-Gegensatz die Bedeutung des Nationalen. Auch wenn nationale Elemente durchaus eine Rolle spielten, trat doch an die Stelle nationaler Auseinandersetzung die Auseinandersetzung um unterschiedliche politische Konzepte und Wirtschaftsordnungen. Viertens wuchs im (westlichen) Europa die Einsicht in die Notwendigkeit, eine politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Gemeinschaft zu bilden.

nationale Identität, auf Volk, Heimat und Nationalstaatlichkeit kann aber auch eine wesentliche Hilfe sein, die eigene Identität in dem entstandenen Vakuum neu zu suchen und zu neuen nationalen und internationalen Gemeinschaften zu gelangen.

Die Rückbesinnung auf Nation und Nationalität ist aber nicht nur auf die postkommunistischen Gesellschaften beschränkt. Schon länger sind auch in den westlichen Gesellschaften Regionalisierungstendenzen zu beobachten, in denen sich ein neues Bedürfnis nach Nähe und Zugehörigkeit gegen die Anonymisierungs- und Nivellierungstendenzen der modernen Zivilisation Luft verschafft. Überschaubarkeit und Dezentralisierung gewinnen neu an Gewicht.[60] Es wird eine intensive Debatte um das Recht von Nation, die Besinnung auf nationale Geschichte und die Kultur einer Nation geführt. Auch in den westlichen Gesellschaften hat die Rückbesinnung auf Nationalismus und Volk ein doppeltes Gesicht. Sie kann einerseits, auch durch wirtschaftliche und soziale Motive bedingt, im Dienste einer „Ausgrenzung" des Fremden und im Dienste antipluralistischer Einheitsvorstellungen stehen. Sie kann andererseits zu einer fruchtbaren Beschäftigung mit dem jeweiligen geschichtlichen Erbe, den Fragen der politischen Eigenständigkeit und Gestaltung und der kulturellen Identität führen.

Noch einmal anders zeigt sich die geschichtliche Bedeutung und Realität von Nationalstaatlichkeit und Nationalbewußtsein in den „Entwicklungs- und Schwellenländern", der „Zwei-Drittel-Welt". Die Nationalstaatlichkeit erschien im Übergang aus der Kolonialzeit zur politischen Selbstbestimmung als die angemessene Form der politischen Selbstorganisation in der Moderne. So ist die Orientierung am Konzept der Nationalstaatlichkeit zugleich koloniales Erbe und Ort der Überwindung kolonialer Vorherrschaft. Im oft zu raschen Wandel zur Moderne bildete der Rückgriff auf ethnische Traditionen, auf traditionale Elemente der Kultur und traditionale Religionen, aber auch die neuen Religionen (Christentum, Islam) ein stabilisierendes Moment. Die Loyalitätsanforderungen an die Religionen im Kontext des Aufbaus von Nationalstaaten waren dabei hoch. Heute jedoch zeigt sich in den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umbrüchen und Krisen auch die Problematik solchen raschen nation buildings. Fragen der Machtverhältnisse, der wirtschaftlichen und so-

---

60 Vgl. die erhellenden Ausführungen von Riess 1987, 266ff.

zialen Gerechtigkeit innerhalb der entstehenden Staaten brechen auf und führen zu heftigen Konflikten, bis hin zu „Bürgerkriegen". Vor allem die Relativierung von ethnischer Zugehörigkeit zugunsten der Bildung einer Nation wird nun zum Ausgangspunkt neuen Streites. Unter Berufung auf unterschiedliche ethnische Zugehörigkeiten werden soziale und ökonomische Fragen und die politischen Machtfragen neu gestellt.

Nation und Nationalstaatlichkeit, aber auch der Nationalismus sind so wieder zu aktuellen und durchaus kontrovers diskutierten Themen geworden. Das fordert auch Theologie heraus, sich diesen Themen zuzuwenden. Zu Recht hat Richard Riess immer wieder in pastroraltheologischer Zuspitzung auf den doppelten Sachverhalt hingewiesen, daß Offenbarung mitten in der Situation zur Sprache und zur Erfahrung kommen, in ihrer befreienden und erhellenden Kraft wirksam werden will, aber dies eben nicht anders geschehen kann, als daß die Fragen, Erfahrungen und Einsichten der Menschen in der Situation, ihre Ängste und Hoffnungen wahrgenommen werden. Dadurch entsteht eine dialogische Beziehung, ein gemeinsamer Lernprozeß, in dem sich Erschließung des Handelns Gottes und der Wirklichkeit des Menschen ereignet.[61] Solche Zuwendung zum Thema Nation und Nationalität erscheint um so erforderlicher, als sich - um es vorsichtig zu sagen - eine aufs Ganze gesehen eher unglückliche oder verunglückte Geschichte theologischen Verständnisses von Nation in der Tradition findet.

2. Wahrnehmungen zu Phänomen und Begriff der Nation

Die Analyse der Begriffs- und Phänomengeschichte[62] von Nation zeigt: Nation ist in der europäischen Geschichte ein „spätes" Phänomen. Erst im 18. Jahrhundert wird Nation in Europa zu einem *Schlüsselbegriff*. Dann aber entwickeln Idee und Phänomen der „Nation" eine bedeutsame geschichtliche Dynamik. Diese Dynamik ist sowohl in der Integrationsfähigkeit dieses Begriffs als auch in der Variabilität seiner Bedeutung und Deutung begründet. Sie hat darin einen weiteren Grund, daß sich mit dem

---

61 Von Anfang an bestimmt dieses, sich auf Tillichs Korrelationssmethode berufende Konzept die pastoraltheologische Arbeit von Riess 1973 passim.

62 Vgl. Rothfels; Grenholm; Kosseleck u.a., a.a.O.

Begriff und Phänomen Nation sehr unterschiedliche programmatische Vorstellungen, Interessen und Gefühle verbinden können. Der Begriff Nation ist ein geschichtlich gewachsener Begriff, der Geschichte macht und selber einem geschichtlichen Wandel unterliegt. Unverkennbar hat der Begriff „Nation“, wiewohl er an empirische Gegebenheiten anknüpft, konstruktiven und performativen Charakter. Er ist erst auf dem Boden der neuzeitlichen Entwicklung möglich und hat zugleich die Moderne in spezifischer Weise geprägt.

Im Gebrauch des *Begriffs Nation* finden sich in den verschiedenen Kontexten und im geschichtlichen Wandel unterschiedliche Bestimmungen des „Wesens“ von Nation. So kann bei der Bestimmung des Begriffs Nation die Auffassung leitend sein, eine Nation werde dadurch konstituiert, daß sich eine Gruppe von Individuen in einer Nation zu einer gemeinsamen politischen Organisation zusammenschließt, sich eine entsprechende politische Ordnung gibt und gemeinsam politisch handelt. Nation wird hier durch den souveränen politischen Willen einzelner konstituiert, ohne explizite Berücksichtigung ethnischer oder kultureller Gegebenheiten (*politische Bestimmung*). Das Verständnis von Nation kann davon bestimmt sein, daß eine Nation von einem Volk/einer Gruppe von Menschen mit gemeinsamer Sprache, mit gemeinsamen Erfahrungen und gemeinsamer Kultur gebildet wird. Nation wird hier verstanden als eine geschichtlich gewachsene Größe, in die der einzelne hineingeboren wird, die ihn prägt und ihm in dieser geschichtlichen Prägung Möglichkeiten eröffnet (*kulturelle Bestimmung*). Für das Verständnis von Nation kann auch die Auffassung leitend sein, daß die Volkszugehörigkeit (und Rassenzugehörigkeit) das grundlegende Moment für die Nationenbildung ist (*ethnische Bestimmung*). Zu beobachten ist, daß politische, kulturelle und ethnische Bestimmungen von Nation selten „rein“ auftreten. Es werden von der jeweiligen Leitvorstellung her die anderen Elemente des Begriffs Nation integriert und gewichtet.

Noch einmal quer dazu liegt die *religiöse* Bestimmtheit einer Nation. Hier reicht die Skala der möglichen Varianten von der Identifikation von Nation und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion über die Vereinbarkeit von Nation und unterschiedlichen Religionszugehörigkeiten, bis hin zur Marginalisierung der Religionszugehörigkeit als Kennzeichen einer Nation.

Mit Nation, Nationalstaaten und mit dem Nationalbewußtsein werden unterschiedliche *Funktionen und geschichtliche Wirkungen* verbunden. Die Nation wird gegenüber der Monarchie und auch nach dem Sturz von Monarchien der Verständigungsbegriff und das „Instrument" vor allem für das aufstrebende Bürgertum, seinen Selbstbestimmungsanspruch (Volk und Nation als Souverän) nach innen und außen zur Geltung zu bringen. Die Nation schafft Identität und Identitätsgefühle. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird der Nationalismus aber auch zum Fluchtort gegen die Modernisierungsschübe in einer unübersichtlicher werdenden pluralen Welt.[63] Die Nation wird zum Ort geschichtlicher Gestaltungsmöglichkeiten in den Innen- und Außenbeziehungen (Staatsverfassung, politisches Handeln, soziale, ökonomische und kulturelle Gestaltung). Nationen werden zu geschichtlichen Machtfaktoren. Sie können der politischen Stabilisierung dienen, aber auch zum Ort machtpolitischer Auseinandersetzungen und Kämpfe innerhalb der Nation und zwischen den Nationen werden.

3. Streiflichter aus der theologischen Tradition

Die Bejahung von Nation und eines konservativen und romantischen Nationalismus bestimmte den Hauptstrom deutscher lutherischer Theologie im 19. Jhdt. bis zur Mitte des 20. Jhdts.[64] Der Patriotismus als Hingabe an das Vaterland gehörte zu den sittlichen Tugenden, die den Christen auszeichnen sollten. Insbesondere gegen Ende des 19.Jhdts. verstärkten sich die Tendenzen zur Überhöhung der Beziehung von Nation und christlicher Religion, von Deutschtum und Protestantismus.[65]

---

63 Vgl. Nowak 1993; Ley 1996.

64 Die Wertschätzung der Nation, der Volksgemeinschaft und der Kultur wurden sowohl schöpfungstheologisch als auch geschichtstheologisch begründet (Schleiermacher, Herder). Nicht nur Individuen, sondern auch Völker mit den ihnen von Gott verliehenen Eigentümlichkeiten, Anlagen und nationalen Gütern stehen unter der Verheißung Gottes (Wichern).

65 Obwohl hier aus heutiger Sicht eine fragwürdige und kritikbedürftige Verbindung eingegangen wurde, ist es unzutreffend, von einer geschichtlichen Entwicklung zu sprechen, die mit innerer Notwendigkeit von Luther bis zum Dritten Reich führt. Denn bei aller Hochschätzung von Nation, Volk und deutscher Kultur wurde einer Verabsolutierung, Mystifizierung oder

Aufgrund der Erfahrungen in der Zeit des Nationalsozialismus findet sich nach 1945 in der evangelischen Theologie eine deutliche Zurückhaltung gegenüber Nationalstaatlichkeit und Nationalbewußtsein. Zwei Strömungen zeichnen sich ab: Die „Lutheraner“ (Elert, Althaus, Künneth, Thielicke), aber auch andere Theologen (z.B. E. Brunner) deuten Staat, Volk und Nation im Horizont ihres Verständnissses von Schöpfungsordnungen bzw. Erhaltungs- oder Notordnungen. Deutlicher als früher aber setzt man sich von einer Absolutsetzung des Anspruches von Staat, Volk und Nation ab. Die Bindung der staatlichen Ordnung an das Recht und der geschichtliche, wandelbare und korrigierbare Charakter aller konkreten Staatsordnungen werden hervorgehoben. Die andere Richtung, der sich auch Theologen lutherischer Provenienz (z. B. E. Wolf) öffnen, übt grundsätzlich Kritik an der bisherigen Sicht von Staat, Volk und Nation und am Phänomen des Nationalismus.[66] Gegenüber allen Ideologisierungen und religiösen Überhöhungen des Staates und allen „Mythologien“ der Nationenbildung wird auf die funktionale Bestimmung des Staates abgehoben. Abgelehnt werden ein konservativer und romantischer Nationalismus, erst recht ein ideologischer oder totalitärer Nationalismus. Im Verständnis von Staat und Nation soll die Orientierung an den Menschenrechten, den Freiheitsrechten, an sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit, an dem Bildungsauftrag des Staates und an der Religionsfreiheit im Vordergrund stehen. Die politische Bestimmung von Nation (Akt freier Selbstbestimmung) scheint am ehesten angemessen. Der universale Charakter des christlichen Liebesgebotes wird zur Geltung gebracht. So stehen wir in der Verantwortung für das Recht und Leben aller Menschen, für die Nahen und die Fernen (Barth). Solche Verantwortung konkretisiert sich in der Gestaltung internationaler Beziehungen, deren Ziel Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ist. Anerkannt kann nur werden, daß wir uns

---

Vergötzung von Nation und Volk gewehrt. Bei aller Bejahung und Anlehnung an den Staat hielt man an der in der Reformation gewonnenen Unterscheidung von Kirche und Staat (Freiheit und Schutz der Gewissen, Wissen um das unterschiedliche „Amt“ von Kirche und Staat) fest.

66 Gegenstand der theologischen Kritik sind das Verständnis von Staat und Volk als Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung, die geschichtstheologische Deutung von Volk und Nation als von Gott gegebene Schicksalsgemeinschaft, der formale Ordnungsbegriff, die Vorordnung der Gemeinschaft vor den Einzelnen und seine Freiheits- und Menschenrechte.

in einer bestimmten Zeit, einem bestimmten Raum, in einer bestimmten kulturellen Tradition und natürlich auch in bestimmten Gesellschaften und Staaten vorfinden, für deren Selbstverständnis und Gestaltung wir Mitverantwortung tragen. Bejaht werden kann nur ein an Demokratie und Menschenrechten orientierter Staatsgedanke und „Verfassungspatriotismus". Interessanterweise korrespondieren die theologischen Auffassungen den in Politik, Soziologie und Philosophie vorherrschenden Auffassungen.[67]

Dieser Distanzierung von Nation, Nationalstaatlichkeit und Nationalismus steht in der neueren Theologie, ursprünglich in der außereuropäischen Diskussion beheimatet, eine neue Zuwendung zur Thematik des Volkes und auch der Nation gegenüber. Sie ist begründet in der Debatte um die Nationwerdung in den Ländern der Zwei-Drittel-Welt und der Herausforderung an die Christen, in diesen Prozessen Stellung zu nehmen bzw. an der Nationenbildung mitzuwirken. In neuer Weise wird die Notwendigkeit einer Öffnung der protestantischen (Lokal)Kirchen für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit hervorgehoben. Volk und Nation werden in ihrer kulturellen Bestimmung und Gesellschaft in ihrer sozialen Verfaßtheit zum Gegenstand theologischen Nachdenkens im Zusammenhang der Diskussion um Kontextualität und Inkulturation sowie in befreiungstheologischen Ansätzen.[68]

4. Einschätzungen

In allem geschichtlichen Wandel sind mit dem Begriff Nation grundlegende Bestimmungen und mit dem geschichtlichen Phänomen Nation bestimmte Grundfunktionen verbunden. Ebenso wurde in der Analyse deutlich, daß mit dem Phänomen der Nation wie mit allen Verwirklichungen in unserer endlichen Ge-

---

67 Vgl. dazu exemplarisch Glotz 1990.

68 Dies geht einher mit einer neuen Debatte um die Weisen der Offenbarung Gottes in seinem Heilshandeln, in Schöpfung und Geschichte. Unter den Stichworten „Situation und ihre Analyse" und „Erfahrung" werden sowohl in befreiungstheologischen Ansätzen, in den Konzepten kontextueller Theologie wie im feministisch-theologischen Diskurs Recht und Grenze der Berufung auf geschichtlich (politisch, sozial, kulturell) vorgegebene Erfahrungs- und Wahrnehmungshorizonte – und sei es auch im Leiden an diesen vorgegebenen Horizonten – diskutiert.

schichte eine Ambivalenz verbunden ist. Nationen stellen einen Raum gemeinsamen Lebens, Erlebens und Gestaltens dar. Dieser Raum bietet Lebens- und Identifikationsmöglichkeiten. Mit der Eröffnung dieser Möglichkeit aber zeigt sich auch als Kehrseite solcher Entwicklung die Unterscheidung und auch Abgrenzung zu anderen Nationen, Völkern, Kulturen. Nation kann zum Ort der Identitätsfindung und einer offenen Gemeinschaftsbildung, aber auch zum Ort der Ausgrenzung von Minderheiten und der Unterdrückung des „Fremden" werden. Nation kann zum Ort von Selbstbestimmung, aber auch von Selbstdurchsetzung gegenüber anderen werden. Nation kann zum Ort freier und verantwortlicher Selbstgestaltung werden und ebenso zum Ort freier Religionsausübung, aber Nation kann auch hochstilisiert werden zu einer quasi-ontologischen und quasi-religiösen Größe, die unbedingte Gefolgschaft und Hingabe verlangt. Auch unabhängig von Verkehrung und Mißbrauch hat jede positive Verwirklichung auch negative Seiten, Schattenseiten, die nicht aufhebbar, aber wohl dadurch in ihren Auswirkungen relativiert werden, daß sie thematisiert werden.[69]

In theologischer Perspektive gehören die Nationen in den „Bereich" des weltlichen Regimentes Gottes, in den Bereich des Vorletzten. Darin haben sie ihr Recht und ihre Würde und erfahren zugleich ihre Relativierung und Begrenzung. Nationen und Nationalstaatlichkeit sind geschichtlichen Größen, zu denen wir immer schon ins Verhältnis gesetzt sind und uns ins Verhältnis zu setzen haben. Für ihre Zielorientierung und Gestaltung haben wir als einzelne und als Gemeinschaft einer Nation Mit-Verantwortung, nicht nur für die eigene Nationen, sondern in den Wechselwirkungen zwischen den Nationen auch für andere Nationen zu tragen.

Von Staat und Volk als Schöpfungs- oder Erhaltungsordnungen zu sprechen, erst recht dies auf den Begriff der Nation anzuwenden, ist unangemessen. Wohl entnehmen wir der biblischen Tradition, daß mit der Schöpfung und der Bestimmung des Menschen zur Ebenbildlichkeit dem Menschen die Möglichkeit und der Auftrag gegeben sind, sich in seiner Welt zu entfalten und seine Welt zu gestalten. Wir sind hineingestellt in eine bestimmte Zeit, einen bestimmten Raum, in bestimmte gesellschaftliche, po-

---

69 Wiederholt und eindringlich hat Riess auf die Wahrnehmung und Annahme der Ambivalenz aufmerksam gemacht, vgl. jetzt ders. in Riess 1996, 74-94.

litische und kulturelle Verhältnisse. Dies entspricht dem Willen des Schöpfers. Diese Verhältnisse sind in der Gemeinschaft mit ihm zu gestalten. Dies bedeutet jedoch nicht, was die Rede von den Schöpfungsordnungen nahelegt, daß bestimmte geschichtliche Formen der Verwirklichung von Staat, Volk oder Nation als Gottes Anordnungen anzusehen sind. Jede konkrete Verwirklichung ist darauf hin zu fragen, ob sie dem in der biblischen Tradition bezeugten Willen Gottes entspricht.

Luthers Rede vom weltlichen Regiment ist von der Einsicht bestimmt, daß es Gottes Anordnung und Ordnung für seine Welt ist, daß das Leben aller Menschen bewahrt und geschützt und ein friedliches Miteinander ermöglicht wird. Das schließt, wie die Auslegung des 4. Gebotes im Großen Katechismus zeigt, einen gerechten, die Rechte des anderen achtenden Umgang und einen nach Möglichkeit helfenden und solidarischen Umgang ein. In Aufnahme und kritischer Weiterführung dieser Aussagen lassen sich folgende Zielbestimmungen christlicher Ethik und Weltgestaltung formulieren: Wir sind gerufen, Leben zu erhalten, Gerechtigkeit und Recht zu schaffen und Liebe zu üben. Unter den Bedingungen der Sünde aber, in dieser noch nicht erlösten Welt, können diese Ziele der Bewahrung des Lebens, der Schaffung von Gerechtigkeit und Recht und des Übens von Liebe zueinander in Spannung und sogar in Widerspruch geraten.[70] So ist ein differenziertes Handeln nötig. Um zu solchem Handeln anzuleiten, schlage ich die Unterscheidung zwischen dem „*zur Erhaltung des Lebens Notwendigen und dem Leben Dienlichen*“, dem „*in Liebe Möglichen*“ und dem „*in der Situation Angemessenen*“ vor. - Im Lichte dieser Unterscheidungen lassen sich folgende theologischen Leitlinien entwickeln:

Nation kann verstanden werden als eine *geschichtliche Erfahrungsgemeinschaft*. Das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Nation gründet in gemeinsamen Erfahrungen, die erinnert werden. Nation ist ein Ort gemeinsamer gegenwärtiger Erfahrungen. Mit der Nation verbinden sich Hoffnungen und Befürchtungen zu-

---

[70] Ein Leben aus der Versöhnungsbereitschaft kann dazu führen, daß die Ohnmacht der Liebe einfach ausgenutzt und dadurch auch Leben gefährdet und zerstört wird. Umgekehrt kann der Versuch, das Leben mit Gewalt zu schützen, dazu führen, daß Gewalt Gegengewalt erzeugt, Gewalt eskaliert und so Leben und Liebe gefährdet werden.

künftiger Erfahrungen. Erfahrung prägt das Selbstverständnis und das Selbstbewußtsein und den Umgang mit anderen. *Lebensdienlich* erweist sich eine Erfahrungsgemeinschaft dann, wenn sie sich in ihren Erfahrungen und für ihre Erfahrungen an Ehrlichkeit, Nüchternheit und Authentizität orientiert. Es geht um eine Erfahrungsgemeinschaft, die sich am eigenen und fremden Gelingen freut, aber auch ihr Mißlingen nicht verdrängt, das Versagen nicht verschweigt und bereit ist, Schuld einzugestehen und das Gedenken der Opfer nicht vergißt.[71] Lebensdienlich nach innen und nach außen ist eine Erfahrungsgemeinschaft, die das Recht und die Freiheit zu eigener Erfahrung anderen und sich zugesteht, sich gegenseitiger Beziehung, gemeinsamer Erfahrung und ihrer Interpretation nicht verweigert und allen Mitgliedern die Teilhabe an der Erfahrungsgemeinschaft (Partizipation) gewährt und sich als eine offene Erfahrungs- und Lerngemeinschaft versteht. Von dem *in der Liebe Möglichen* ist eine Erfahrungsgemeinschaft dort bestimmt, wo sie sich nicht zum Gefangenen ihrer schlechten Erfahrungen macht, sich unter die Vergebung stellt, vergeben kann und Vergebung annehmen kann und so unter dem Freispruch Gottes zu neuem Anfang befähigt wird.

Nation kann verstanden werden als eine *Sozialisationsgemeinschaft***.** Zum Menschen gehört die Beheimatung.[72] Sie prägt Sprache, Verhaltensweisen und Handlungsgewohnheiten, Wertvorstellungen und Sinnorientierungen, religiöse Einstellungen, die Lebensformen und den Lebensstil. Das geschieht implizit in Einübung und explizit in Bildung und Erziehung. So wird die Sozialisation in einer bestimmten Kultur und Religion zu einem wesentlichen Bezugspunkt der Gewinnung persönlicher Identität und der Teilhabe an der erfahrenen und zu gestaltenden gemeinsamen Identität innerhalb der Bezugsgruppen, innerhalb einer Nation. *Lebensdienlich* erweist sich solche Beheimatung in einer kulturellen (und auch religiösen) Identität dort, wo sie zum Angebot individueller Identitätsfindung wird und die Freiheit zu individuellen und pluralen Formen der Identitätsbestimmung läßt. Lebensdienlich ist die Identitätsfindung dort, wo sie sich in der Sozialität als Selbstwahrnehmung und Selbstbestimmung vollzieht und darin immer auch Wahl und Abgrenzung ist, sich aber

---

71 Vgl. Riess 1996 a.a.O., bes. 89ff.

14 Vgl. Riess 1987, 277ff.

nicht durch Ausgrenzung und Abwertung des anderen stabilisiert. Dies gilt auch für die noch weniger als die eigene Identität faßbare kulturelle, nationale Identität. Kulturelle und nationale Identität sollen davon bestimmt sein, daß sie Freiheit zu pluralen Formen der Identität, zu Identifikation und Differenz gewähren und nach innen und außen sich als offene Identitäten bestimmen, die Kommunikation suchen.[73] Von dem *in der Liebe Möglichen* her wird eine Nation zur Sozialisationsgemeinschaft dort, wo sie in ihrer kulturellen Identität nach innen und außen nicht nur andere Identität achtet, sondern sie auch schätzt und die Begegnung mit ihr sucht. In besonderer Weise ist hier die Frage nach der religiösen Identität gestellt. Es kommt alles darauf an, daß die der religiösen Identität eigene Unbedingtheit nicht zur Ausschließlichkeit wird, die anderes verurteilt, sondern in der Gelassenheit des Glaubens die freie Zustimmung und das Einverständnis sucht. Eine religiöse Orientierung und Bindung, die sich der befreienden und annehmenden Zuwendung Gottes verdankt, gewinnt die Freiheit, auch das andere, das Dunkle und Fremde in sich selbst nicht abzuspalten und zu verdrängen, sondern unter die Zusage Gottes zu stellen und darin es anzunehmen und an ihm zu arbeiten.[74] Es geht um eine Identitätsbindung, die ihre konkrete geschichtliche Bestimmtheit akzeptiert, ihre Selbstbestimmung vollzieht und die Vielfalt der Nationen, Kulturen und Religionen respektiert und die Begegnung sucht.

Nation kann verstanden werden als eine *Verantwortungsgemeinschaft***.** In den unterschiedlichen Bereichen privater und öffentlicher Verantwortung (z.B. Familie, Beruf, Kommunen) stellen die Nation und der Nationalstaat einen noch überschaubaren und mitzugestaltenden, aber keineswegs abgeschlossenen Verantwortungsbereich dar. Über die Nation hinaus sind wir in unterschiedliche Strukturierungen der Gemeinschaft von Nationen und auch in die Verantwortung für die eine Welt gestellt. Als *lebensdienlich* erweist sich eine Nation dort, wo sie durchaus auch bezogen auf ethnische Voraussetzungen und in der Achtung dieser Voraussetzungen (in einem Vielvölkerstaat) sowie bezogen auf die kulturellen Traditionen und in der Achtung dieser Voraussetzungen ein Ort gemeinsamer Selbstbestimmung wird. Le-

---

73 Vgl. Riess 1973, bes. 126ff. u. 146ff.

16 Vgl. Riess 1987, 109ff.

bensdienlich ist die Nation als Verantwortungsgemeinschaft dort, wo sie sich nach innen und nach außen, in ihren Strukturen, Gesetzen und dem aktuellen politischen Handeln von der Zielvorstellung bestimmen läßt, Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, den Frieden zu bewahren und zu gestalten und die Lebensgrundlagen für Mensch und Natur, nicht zuletzt im Interesse zukünftiger Generationen, zu bewahren. Von dem in *der Liebe Möglichen* bestimmt ist eine solche Verantwortungsgemeinschaft dort, wo sie zu einer Solidargemeinschaft wird, die die Schwächeren schützt und unterstützt, einen Weg in der Gesellschaft und angemessenen Ort in der Gesellschaft zu finden (Subsidiarität), wo sich eine Nation nach innen und außen nicht nur als Interessengemeinschaft versteht, sondern bereit ist, für andere einzusetzen, auf die Durchsetzung eigener Interessen und berechtigter Ansprüche zugunsten Hilfsbedürftiger zu verzichten und so ein neues Miteinander zu ermöglichen.

Literatur

Glotz P., Der Irrweg des Nationalstaates. Europäische Reden an ein deutsches Publikum, Stuttgart 1990

Grenholm H., Artikel "Nationalismus", TRE, Bd. 22, 21-34

Kosseleck R., Gschnitzrr F., Werner K.F., Schönemann B., Art. „Volk, Nation,Nationalismus, Masse“, Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd VII, 141-431

Ley M., Historische und theoretische Überlegungen zum Nationalismus, in Ley M., Gehrmacher E. (Hg), Das Ende des Nationalismus: neue Fremdenfeindlichkeit und neonationalistische Aufbrüche in Ost- und Westeuropa, Wien 1996, 9-43

Nowak K., Konfession und Nation. Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in der Kirchengeschichte Deutschlands, in: Gillesen G. u. a., Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession, Regensburg 1993, 24-49

Riess R., Seelsorge, Göttingen 1973

Ders., Sehnsucht nach Leben, Göttingen 1987

Ders., Die Zeit der Schuldlosen? Zur Zukunft einer Illusion, in: Riess R. (Hg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, Stuttgart 1996, S. 74-94

Rothfels H., Artikel "Die Nation", Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bd. 16, 773-776

Flug

Wie wir die Flügel jetzt heben,
wer weiß, in welche Gefahr,
welches Leben - und Überleben
jenseits von allem was war.

Durch Andromedas Nebelgewänder,
die Krone Ariadnes im Haar,
unter uns taumelnde Länder
jenseits von allem was war.

Spurlos, vom Sternwind umstoben
fliehn wir, der Schwerkraft enthoben,
in die wirbelnde Galaxie.

Wieviel Angst vor diesem Gelingen,
wieviel Zuversicht unter den Schwingen:
jetzt oder nie.

Drachensteigen

Noch haben wir, schau
genau hin, das Herz
an der Leine wie einen Drachen.
Der Herbstwind ist günstig,
die Spule in unserer Hand
ein praller Kokon,
versponnene Hoffnung.
In dieser Jahreszeit
mögen sie steigen, die
knisternd Geflügelten,
und wir wollen das Nachsehen
üben, ob sie wie einst
uns entführen
in die Leichtigkeit über
der Erde.

II.

Person im Spannungsfeld

CLAUS FIEDLER

Ein Kind wird geboren

Die Geburt als Grundmuster von Krisen[75]

Es war in seinem Element. Gut ging es ihm hier, jedenfalls die meiste Zeit. Lange hatte es geborgen gelebt, fühlte Eins-sein und Wärme. Es schwamm geradezu in Wohlbehagen. Aber nicht immer: Manchmal hatten heiße Wellen es überschwemmt. Unangenehme Gefühle strömten von der Mutter auf es ein[76]: Ablehnung, Angst, Wut, Trauer. Doch die meiste Zeit fühlte es sich geborgen. Es spürte auch Freude und Glück. Hier ist gut sein. War das schon immer so? Der Anfang liegt im Dunkel. Ein Ende ist nicht im Blick. Zeit gibt es noch nicht.

Doch irgendwann wird es ihm zu eng. Es ist reif. Das Rätsel, das Wunder: Nicht der Körper der Mutter leitet die Geburt ein, sondern das Kind selbst. Es sendet seine Botschat in den Stoffwechsel der Mutter[77]: „Ich bin soweit." Dann beginnt die Mühsal. Das Kind wird in den engen Geburtskanal gezwängt, getrieben und geschoben. Eine Reise ins Unbekannte, in die Unsicherheit. Doch während des Durchzwängens gibt es nur die Plage

---

75 Der vorliegende Text versteht sich als Besinnung. Er wurde angestoßen durch die Lektüre eines Aufsatzes von Richard Riess: „Die Krisen des Lebens und die Kasualien der Kirche" (in: Riess 1987, 115-127). Riess erklärt darin (bereits 1975!) Lebenskrisen mit dem Begriff der „Homöostase", des Gleichgewichts, das bei Übergängen im Lebenslauf immer wieder ins Wanken gerät. Das Durchleben der Krise bedeuet „Abbruch von Altem und zugleich auch Aufbruch zu Neuem" (116). Die Bewältigung der jeweiligen Krise, also die Wiederherstellung des seelischen Gleichgewichts auf einem neuen Niveau, ist die Voraussetzung für eine progressive seelische Reifung. Auch die Geburt versteht er als eine „normative Reifungskrise" im natürlichen Lebenslauf, die - wie die anderen Übergänge im Leben (Erste Ablösung, Adoleszenz, Partnerschaft, Familiengründung etc.) - dabei aber keineswegs pathologischen Charakter besitzen.

76 Zimmer 1984, 41ff.

3 Ebd., 68.

selbst. Noch ist kein Neuland in Sicht. - Dann endlich Freiheit. Es liegt da, wirkt benommen. Grenzenloses Erstaunen. Luft! Doch - nie hat es geatmet. Dann der erste Atemzug. Licht gleißt in den Augen. Es fühlt die fehlende Begrenzung seines Körpers. Die Sicherheit fehlt. Dann kommen große Hände, berühren, streicheln, heben, tragen, baden. Stimmen dringen auf es ein, vertraute, die jetzt anders klingen, und fremde.

Ein Neugeborenes kann die Welt bedrohlich, ängstigend erleben oder neu, spannend, wohltuend, tragend und bergend. Wie gut, wenn Menschen das Kind willkommen heißen, Menschen, die es liebevoll aufnehmen, beschützen und wärmen. Dann beginnt das Neue gut.

Wie oft werden wir geboren in unserem Leben? Einmal, ja dann öfter, immer wieder. Wir müssen Vertrautes aufgeben, Neues wagen. Und: Immer wieder erleben wir Engpässe, die zu durchleiden wir uns nicht ausgesucht haben. Sie kommen auf uns zu, und wir müssen durch. Übergänge im Leben, Schwellen, an denen wir stehen, schwere Entscheidungen, seelische Krisen. Zunächst siehst du gar nichts, keinen Sinn. Du mußt trotzdem durch. In der Krise verliert ein Teil der alten Fähigkeiten zu handeln die Kraft. Sie taugen nicht mehr für das, was es zu bewältigen gilt. Es geht nicht mehr - weder vor noch zurück. Du suchst verzweifelt einen Ausweg. Das seelische Gleichgewicht ist aus den Fugen. Sehnsüchte nach Rückkehr ins „Paradies“ tauchen auf. Im sich Winden und Abmühen kann sich aber - oft unmerklich - schon die neue Art des Daseins vorbereiten. Ein Seelsorger berichtet aus seiner Beratungsarbeit: „Ich habe es auch erlebt, daß Menschen an diesem Wendepunkt ihrer Krise unvermittelt zu lachen anfingen. Die bisherigen Stützen loslassen, sich dem Zusammenbruch überlassen, kann furchtbar und wohltuend zugleich sein.“[78] Dann, später vielleicht, spürst du, was dir zugekommen, zugewachsen ist. Aus Schmerz und Enge wurde Weite. Aus Verzweiflung kann Vertrauen wachsen. Es ist gut, was jetzt geworden ist. Du bist von neuem bei dir. Später kannst du vielleicht ahnen: Gott war dabei. Irgendwie. Merkwürdig hineingewoben in deine eigene Geschichte: wie ein Faden, der sich mit den anderen Fäden deines Lebens verbindet. Doch zöge man ihn heraus, zerfiele das Gewand.

---

[78] Frör 1981, 192.

KIRSTEN FIEDLER

Segnende Gedanken nach einer Geburt

Der Herr segne dich und behüte dich

Nackt und deiner Hülle beraubt
liegst du auf meinem Bauch.
Abgenabelt vom Lebensstrom, der uns verband.
Schutzlos ausgestoßen in die Welt,
ist das Wir zertrennt zu Du und Ich.
Ausgesetzt dem Leben,
angewiesen auf Liebe und Geborgenheit,
Du und Ich - wir beide,
noch öfter nach den Geburten des Lebens.

Ich will dich bergen und bewahren;
doch das Leben wird seine Grenzlinien ziehen
um diese Bemühung.
Es weist meine Allmachtsphantasien in Schranken
und ich werde dich hingeben müssen.
Loslassen, so wie jetzt,
und vertrauen lernen,
daß ein Anderer dich behütet,
Er, der Schöpfer des Lebens.

Der Herr lasse leuchten sein Angesicht
über dir und sei dir gnädig

Gerne würde mein Blick den deinen suchen,
um Licht und Liebe in dich einzusenken.
Doch dein Mund tastet nach der Quelle seiner Nahrung.
Einzig meine Stimme ist es,
die dir Beruhigung und Zuversicht verspricht.
Meine Hände, die dir die Botschaft streicheln
von Annahme und meinem Beistand
in den Häutungen des Seins.

Wer bist du? Wer wirst du sein?
Mache dich mir bekannt.
Du und ich, wir werden in unseren Wesenszügen
und Stimmungen des Lebens lesen lernen:
die Freuden des Wiedererkennens teilen
und an den Schrecken leiden,
die uns das Befremden aneinander auferlegt.
Das Leben mit seinen Auferstehungen feiern,
aber auch hinabsteigen in das Reich des Todes,
um unserer Schuld zu begegnen,
die zum Wesen des Liebens gehört
und das Reifen überschattet.
Bis wir gelernt haben:
Das alles sind du und Ich.

Laß uns gemeinsam suchen nach dem Licht des Lebens
und Gottes unendlich tiefer Barmherzigkeit.

Der Herr lasse sein Angesicht leuchten
über dir und gebe dir Frieden

Deine Taufe wird dir erzählen:
Du wirst nicht untergehen
in den Fluten des Chaos,
das den Menschen wegreißt von Gott.
Du sollst leben dürfen, in seinem dreieinigen Namen,
reingewaschen von den Ölteppichen der Schuld,
die auf dem Meer der Menschheit lastet.
Und doch wird sie versuchen,
dir die Federn zu verkleben,
wenn du deine Flügel breitest,
um dich in dieses Leben zu erheben.
Erinnere dich dann mit Zuversicht
an die Worte und Gesten,
die dir Gottes Liebe versprachen,
noch bevor du sie selbst begreifen konntest:
„Fürchte dich nicht.
Ich habe dich bei deinem Namen gerufen.
Du bist mein."
Es sende Frieden deiner Seele,
daß du den Namen dessen trägst,
der den Tod überwunden hat
und dem Leben zum Sieg verhilft.

Literatur

Frör H., Krisenseelsorge, in: Das Wort, das weiterwirkt, hg. von R. Riess und D. Stollberg, München 1981
Riess R., Sehnsucht nach Leben, Göttingen 1987
Zimmer L., Das Leben vor dem Leben. Die seelische und körperliche Entwicklung im Mutterleib, München 1984

BARBARA STÄDTLER-MACH

Kinder als Ersatz für unerfüllte Elternwünsche

Thesen

- Es gibt den Wunsch, Kinder zu haben, in denen wir fortleben.
- Es gibt den Wunsch, daß in Kindern lebt, was in uns nicht zum Leben kam.
- Es gibt die Situation, daß uns diese Wünsche erfüllt werden.
- Es gibt die Situation, daß uns diese Wünsche verwehrt werden.

Vorbemerkung

Was ein Mensch wünscht, welche Hoffnungen und Bilder er sich von sich und der Welt macht, welche davon er aufgibt und welche er - erfüllt oder unerfüllt - behält, ist ein ganz und gar individuelles, ja geradezu intimes Thema. Authentisch davon zu reden, ist nur im biographischen Stil möglich.

Die Schwierigkeit liegt auf der Hand: Der persönliche Erzählstil paßt schlecht zum öffentlichen Charakter einer Festschrift. Die eher überpersönliche, vielleicht sogar im wissenschaftlichen Stil gehaltene Reflexion wird dem sensiblen Thema kaum gerecht.

Das ist die Begründung für die Form des folgenden Beitrags: Ein persönlicher Brief, von einem Menschen mit erfüllten und unerfüllten Wünschen an zwei ebensolche. Ich versuche, dabei Respekt und Distanz vor der Eigenwelt der anderen zu bewahren. Mir scheint, daß ich damit auch dem Stil von Richard Riess entspreche. Zumindest habe ich das von dem Jubilar gelernt: Seelsorge ist auch eine Frage des Kommunikations-Stils.

Liebe Marie, lieber Bernd,

was Ihr über Eure Enttäuschung mit Jakob erzählt habt, ist mir sehr nahe gegangen. Daß ein Kind seine Eltern ärgert, provoziert oder überfordert, ist mir - übrigens ja auch bei Euch - immer wieder begegnet. Daß eine so innige Beziehung, wie Ihr beide sie zu Jakob einmal gehabt habt, sich in eine so große Enttäuschung und Fremdheit verwandelt, habe ich bisher bei Eltern und Kindern selten erlebt. Auch deshalb, vor allem jedoch wegen Eurer großen Niedergeschlagenheit hat mich die Situation in Eurer Familie sehr betroffen zurückgelassen und noch lange beschäftigt.

Wie kann eine solche Entwicklung zustande kommen? Ich will - Ihr habt mich darum gebeten - meine Gedanken dazu systematisieren, versuchen, zu verstehen, was vor sich gegangen ist. Ich vermute, daß ein solches Hinschauen der Weg zu einem angemessenen Umgang mit der Situation sein wird.

Ich kann mich noch so gut an meinen Besuch bei Euch erinnern, als Jakob ein halbes Jahr war. Wir beobachteten ihn gemeinsam beim Spielen auf der bunten Patchwork-Decke im Wohnzimmer. Es war wirklich ein strahlendes Baby, Euer erstes Kind, mit vielen positiven Gedanken vorgeburtlich begleitet, liebevoll erwartet und mit individueller Gestaltung geboren. Keinesfalls im Krankenhaus - so wart Ihr damals eingestellt -, sondern umgeben von der Atmosphäre Eures gemeinsamen Lebens sollte dieses Kind das Licht der Welt erblicken.

Jakob war, offensichtlich für alle Besucher - seinem Vater „wie aus dem Gesicht geschnitten“. Wann immer die Sprache darauf kam, warst Du, der Vater, stolz auf diese Tatsache: Daß Dein Gesichtsschnitt, daß Deine Augen- und Haarfarbe an Eurem Sohn wiederzuerkennen war, machte Dich glücklich. Marie fügte dann immer schnell hinzu, daß sie die Mutter sei, das wäre ganz sicher, sie habe ja das Kind zur Welt gebracht. Und von Euch beiden lebe schließlich in diesem Wesen etwas weiter. Ich erinnere mich, daß Ihr das bei Jakob häufig betont habt: Das Kind machte euch so glücklich, weil Ihr dieses Leben von Eurem Leben weitergeben und auf diese Weise auch in einem neuen Mensch leben konntet.

Manchmal kam in solchen Gesprächen bei mir die Frage auf, ob Ihr Euch selbst ebenso als „weitergegebenes Leben“ Eurer Eltern betrachten konntet, oder - vielleicht besser - wolltet. Für mich als Außenstehende gab es da schon Zusammenhänge, nicht nur wegen des Aussehens. Jakob hatte ja ganz offensichtlich die handwerkliche Begabung seines Großvaters, Bernds Vaters, geerbt. Als er an seinem ersten Weihnachtsfest voller Freude mit dem neuen Baukasten spielte und fleißig hämmerte, waren alle Erwachsenen von seinem Geschick begeistert. Gleichzeitig bestandest Du, Bernd, als Vater, immer darauf, wie wichtig Dir die musische Förderung Deines Kindes sei. Ich meinte dabei durchaus eine Bitterkeit in Deinem Reden zu hören, weil Deine Eltern da bei Dir aus Deiner Sicht versagt hätten.

Wie Kinder und Eltern zusammenhängen - darüber haben wir uns oft unterhalten. Deutlich war dabei für mich immer zweierlei: Wenn es um das geht, was wir positiv bewerten - Ansehen, Begabung, Fähigkeiten - greifen wir gerne auf diese Kohärenz der Generationen zurück. Wenn ein Kind schön anzusehen ist, tut es Vater und Mutter gut, wenn es ihnen „wie aus dem Gesicht geschnitten“ ist.

Anders verhält es sich bei dem Weitergeben von dem, was wir als unsere Fehler und Schwächen bewerten und infolgedessen nicht in unseren Kindern wiederfinden wollen. Mir ist die heftige Abwehrreaktion von Marie noch gut in Erinnerung, als Jakob - mittlerweile schon drei Jahre alt und eigenwillig geworden - mit großem Trotz seine Absicht durchsetzen wollte und Maries Mutter mit Blick auf ihre Tochter meinte: „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm“. Ich vermute, daß Deine Mutter, Marie, an die für sie schwierigen Zeiten dachte, als Du Dich immerzu von Deinen Eltern absetzen wolltest, und ich bin ganz sicher, daß Du bei dieser Betrachtung Deiner Mutter wieder den Ärger und die Wut darüber verspürt hast, daß Deine Mutter in ihrer einzigen Tochter ein „braves Mädchen“ sehen wollte.

Wie auch immer - Eltern und Kinder hängen zusammen und das über mehrere Generationen hinweg. Wir bringen schon in unserer Biographie diese Vernetzung mit und geben Sie weiter, unbewußt und auch bewußt. Ich denke, es lohnt sich, wahrzunehmen und (vielleicht in einem Tagebuch) festzuhalten, was wir an unseren Kindern von uns selbst zu erkennen meinen, was uns daran freut und was wir lieber nicht (wieder) sehen würden.

Wenn ich Eure Einstellung Jakob gegenüber richtig erfaßt habe, habt Ihr das auch immer getan. Auf vieles an ihm wart Ihr - seid Ihr's nicht auch noch? - stolz: Seine freundliche Wesensart, mit der er die Menschen geradezu „einwickelte", seine Eigenständigkeit, seine manuellen Fähigkeiten.

Das alles trat jedoch in den Hintergrund, als abzusehen war, daß Jakob mit der Schule seine Probleme über das tägliche Maß hinaus hatte. Ich erinnere mich, wie ausweichend Ihr meine Fragen nach Jakobs schulischem Ergehen beantwortet habt, immer mit Hinweisen auf die unfähige Lehrerin, den einseitigen Lehrplan, die zu große Klasse. Ich hatte wohl begriffen, daß Ihr - vor allem Bernd - von dem Wunsch durchdrungen wart, daß Jakob einen guten Weg gehen sollte. Das bedeutet für Euch, vor allem wohl für Bernd, in erster Linie einen gehobenen Bildungsweg, und darauf kam Euer Kind mehr schlecht als recht voran.

Rückblickend erscheint es mir, daß Ihr damals, in der Zeit also, als Jakob in die erste und zweite Klasse ging, von Eurem Kind schon zum ersten Mal richtig enttäuscht wart. Euer Kind, Euer Sohn - bei aller anderen vom Denken gesteuerten Redeweise wurdet und werdet Ihr unbewußt von dem Geschlecht Eures Kindes in Euren Erwartungen bestimmt - sollte doch jemanden darstellen. Vielleicht war gar nicht zu Ende gedacht, was das sein sollte - ein Kind, das in der Grundschule bereits Schwierigkeiten beim Lernen hat, paßt jedenfalls nicht zu diesem Bild. Übel nehmen kann Euch Euren Wunsch niemand, zumal wer bedenkt, mit wieviel Widerstand gegen die Eltern Du, Bernd, Dein Studium nach der Lehre machtest und wie sehr Du, Marie, heute noch damit unzufrieden bist, daß Deine Eltern meinten, Abitur sei für ein Mädchen überflüssig.

Ich kann mich nicht erinnern, daß ich von Euch jemals den Satz gehört hätte: Unser Jakob soll es besser haben als wir. Doch unausgesprochen - so scheint es mir - war dieses Denken das Motto, das Euer Zusammenleben prägte.

Jetzt, wo ich über Euch nachdenke, entsteht in mir die Frage, was Jakob dazu sagen würde oder auch einmal dazu sagen wird: Hat er es besser als Ihr es habt oder hattet? Welche Wünsche stellt er an sein Leben? Was muß sein und was darf auf keinen Fall sein, damit es ihm gut geht?

Dann kam Leonnie auf die Welt - ungeplant und zu einem schlechten Zeitpunkt. Daß Marie aufhören mußte, beruflich zu arbeiten, brachte die Erkenntnis mit sich, daß Ihr Euch das lange ersehnte und bereits fertig geplante Haus nicht bauen konntet. Somit hat dieses Kind Euch die Erfüllung eines großen Wunsches, ja vielleicht würdet Ihr sogar sagen: Eures Lebenszieles, verwehrt.

Ich habe, ehrlich gesagt, der Geburt und dem Aufwachsen dieses Kindes deshalb mit Sorge entgegengesehen. Von Euren Eltern und auch von einigen unserer gemeinsamen Bekannten und Freunden weiß ich, daß sie ähnlich empfanden.

Vieles kam dann anders, als Ihr euch das erträumt habt: Leonnie war häufig, sehr häufig krank, von ihrem ersten Lebensjahr verbrachte sie zahlreiche Wochen in der Kinderklinik. Ich habe Euch, Marie und Leonnie, dort oft besucht und sehe dich, Marie, noch heute an diesen „Käfigbetten“ sitzen.

Dann ist mit Euch beiden, Mutter und Vater von zwei ganz verschiedenen Kindern, viel geschehen. Ihr lerntet, wie Leonnie inhalieren muß, Ihr seid mit Medikamenten und Spray verantwortlich umgegangen. Ihr seid viele, viele Nächte wegen dieses Pseudo-Krupps wach gewesen und habt Eure kleine Tochter oft notfallmäßig ins Krankenhaus bringen müssen. Ungeduldig habe ich Euch dabei nicht oder nur ganz selten erlebt.

Ihr habt die Tage und Nächte genommen, wie sie kamen, und lange Zeit war es Leonnies Zustand, der Eure Stimmung bestimmte. „Wenn es ihr gut geht, geht es mir auch gut“, sagtest Du, Marie, oft, wenn ich Dich nach Deinem Befinden in all der Belastung fragte.

Glücklicherweise, Gott-sei-Dank, erlebt Eure Tochter jetzt mehr gute als schlechte Tage. Sie spielt mit Gleichaltrigen, inhaliert ohne Probleme, nimmt ihre zahlreichen Infekte gelassen hin.

Und Jakob? Er ist - so sagt Ihr - die große Enttäuschung. Er, der gut aussehende, allseits beliebte und meist fröhliche Junge ist Euch, so sagt Ihr, schon fremd geworden. Ihr habt Euch das Leben mit ihm anders vorgestellt. Was die Schule betrifft, sind Eure unerfüllten Wünsche mit den Klassenstufen gestiegen. Daß er

den Notendurchschnitt für das Übertrittszeugnis an das Gymnasium auch beim zweiten Anlauf nicht schafft, habt Ihr schon kommen sehen, diese Enttäuschung ist langsam gewachsen. Doch die große innere Distanz ist wohl am letzten Donnerstag entstanden, an jenem Nachmittag, als die Polizei anrief: Eine Streife hatte Jakob beim Zigarettenrauchen vor einem Kaufhaus in der Fußgängerzone aufgegriffen. Er und sein Freund warteten zerknirscht im Büro der Polizeiwache, als Du, Marie, schweren Herzens ihn dort abholtest.

Ich höre noch, was Du erzähltest, es ging mir unter die Haut: Am meisten bist Du über seinen Gesichtsausdruck erschrocken. Jakob war, so sagst Du, eine Mischung aus Verlegenheit und Scham, seinem Vater „wie aus dem Gesicht geschnitten".

Sind unsere Kinder wirklich unsere Kinder und damit auch Teil unserer Wünsche und Hoffnungen - eben weil diese Wünsche auch zu unserem Leben gehören? Können Sie auch für unerfüllte Wünsche Ersatz sein? Oder sind unsere Kinder, wie die Weisheitslehrer sagen, uns nur geliehen? Dann könnten sie nie die Erfüllung unserer Wünsche sein, jedenfalls nicht auf Dauer.

Ich bin mir nicht sicher, beide Seiten scheinen mir in der Realität vorzukommen. Vielleicht müssen diese Fragen auch nicht eindeutig beantwortet werden. Es könnte dies der Weg sein: Eltern wachsen darin, daß sie beide Seiten, die gewünschten und die unerwünschten, in ihren Kindern und letztlich in sich selbst annehmen.

Daß Euch das mit Leonnie weiterhin und mit Jakob ganz neu gelingt, ist mein Wunsch für Euch.

ANNETTE LECHNER-SCHMIDT

Identität in der Krise

Ein Seminarversuch mit biblischem Erzählen und systemischen Ansätzen

Im Rahmen einer Lehrveranstaltung[79] an der Augustana-Hochschule habe ich die Thematik der Identitäts- und Lebenskrise zusammen mit einem Kollegen bearbeitet. Die Erzählung von Tamars Vergewaltigung in 2. Sam 13,1-22 haben wir dabei als eindrückliche, schwierige und unlösbare Beispielerzählung einer Krise herangezogen. Die 25 studentischen Teilnehmer und Teilnehmerinnen des Seminars bereiteten wir darauf vor, indem wir sie zunächst mit einem Krisenverständnis vertraut gemacht haben, wie es etwa Verena Kast[80] unter dem therapeutischen Aspekt der Krisenintervention entwickelt hat. Hans Frör mit seinem Konzept der Krisenseelsorge[81] ergänzte diese Grundlage im Hinblick auf eine theologische Deutung der Krise.[82] In beiden genannten Konzeptionen wird der Krise ihre Bedeutung einerseits als lebensbedrohliche Phase und andererseits als Chance zur Reifung und Entwicklung der persönlichen Identität zugemessen. Erik Eriksons „8-Stufen-Modell" der Epigenese der menschlichen Identität[83] diente als Grundlage einer gemeinsamen Vorstellung der Idee „Identität" als etwas Gewordenem und Gewachsenem,

---

79 Es handelte sich hierbei um ein interdisziplinäres Seminar im WS 1994/95mit dem Thema „Umgang mit Lebenskrisen aus der Sicht alttestamentlicher Theologie und Pastoralpsychologie".

80 Vgl. Kast 1987.

3 Vgl. Frör 1981, 188 - 196.

82 Vgl. auch White/Epston 1994, 21ff.

5 Vgl. Erikson 1988.

das zugleich weiterwächst. Somit wurde deutlich, daß Identität einem stetigen Prozeß der Veränderung ausgesetzt ist.

Identitätssuche der Studierenden

Nach meiner Beobachtung stellen sich die Studierenden ihrer Lebensphase entsprechend die Frage nach ihrer Identität intensiv. Ihre Identitätskrise läßt sich etwa so umschreiben: sie ringen mit der Ablösung von ihrem bisherigen familiären Umfeld, das als primäres Bezugssystem Vorstellungen und Zukunftspläne prägt. Außerdem beschäftigt sie als Theologiestudierende die Frage, ob der Beruf, den sie ergreifen wollen, der richtige ist, oft sehr stark. Sie fragen: kann ich wirklich Pfarrer oder Pfarrerin werden? Erfülle ich die Voraussetzungen? Zweifel begleiten sie. Die Vorstellung einer Berufung - als Frage nach einer Autorität von außen - für das Pfarramt, mit der die meisten Studentinnen und Studenten sich auseinandersetzen müssen, verschärft und erschwert die Auseinandersetzung mit dem Berufsbild. Aufgrund welcher Autorität entscheiden Studierende sich für den Pfarrberuf? Wer übernimmt Verantwortung? Wem überlassen sie Verantwortung? Was hat Gott mit Autorität zu tun? Hinter diesen Formulierungen zeigt sich der Konflikt um Autonomie und Selbstbestimmung in familiärer, sozialer und gesellschaftliche Hinsicht. Die Studierenden sind bewegt von der Frage „Wer kann ich sein und wer will ich sein in dieser Welt?“

2. Sam 13,1-22 - Erzählung eines Familienkonflikts

(1) Und es begab sich danach: Absalom, der Sohn Davids, hatte eine schöne Schwester, die Tamar hieß; und Amnon, der Sohn Davids, gewann sie lieb.
(2) Und Amnon grämte sich, so daß er fast krank wurde, um seiner Schwester Tamar willen; denn sie war eine Jungfrau, und es schien Amnon unmöglich zu sein, ihr etwas anzutun.
(3) Amnon aber hatte einen Freund, der hieß Jonadab, ein Sohn von Davids Bruder Schamma, und dieser Jonadab war ein sehr erfahrener Mann.
(4) Der sprach zu ihm: Warum wirst du so mager von Tag zu Tag, du Königssohn? Willst du mir's nicht sagen? Da sprach Amnon zu ihm:

Ich habe Tamar, die Schwester meines Bruders Absalom, lieb gewonnen.
(5) Jonadab sprach zu ihm: Lege dich auf dein Bett und stelle dich krank. Wenn dann dein Vater kommt, dich zu besuchen, so sprich zu ihm: Laß doch meine Schwester Tamar kommen, damit sie mir Krankenkost gebe und vor meinen Augen das Essen bereite, daß ich zusehe und von ihrer Hand nehme und esse.
(6) So legte sich Amnon hin und stellte sich krank. Als nun der König kam, ihn zu besuchen, sprach Amnon zum König: Laß doch meine Schwester Tamar kommen, daß sie vor meinen Augen einen Kuchen oder zwei mache und ich von ihrer Hand nehme und esse.
(7) Da sandte David zu Tamar ins Haus und ließ ihr sagen: Geh hin ins Haus deines Bruders Amnon und mache ihm eine Krankenspeise.
(8) Tamar ging hin ins Haus ihres Bruders Amnon; er aber lag zu Bett. Und sie nahm den Teig und knetete ihn und bereitete ihn vor seinen Augen und backte die Kuchen.
(9) Und sie nahm die Pfanne und schüttete sie vor ihm aus; aber er weigerte sich zu essen. Und Amnon sprach: Laßt jedermann von mir hinausgehen. Und es ging jedermann von ihm hinaus.
(10) Da sprach Amnon zu Tamar: Bringe die Krankenspeise in die Kammer, damit ich von deiner Hand nehme und esse. Da nahm Tamar die Kuchen, die sie gemacht hatte, und brachte sie zu Amnon, ihrem Bruder, in die Kammer.
(11) Und als sie diese zu ihm brachte, damit er esse, ergriff er Tamar und sprach zu ihr: Komm, meine Schwester, lege dich zu mir!
(12) Sie aber sprach zu ihm: Nicht doch, mein Bruder, schände mich nicht; denn so tut man nicht in Israel. Tu nicht solch eine Schandtat!
(13) Wo soll ich mit meiner Schande hin? Und du wirst in Israel sein wie ein Ruchloser. Rede aber mit dem König, der wird mich dir nicht versagen.
(14) Aber er wollte nicht auf sie hören und ergriff sie und überwältigte sie und wohnte ihr bei.
(15) Und Amnon wurde ihrer überdrüssig, so daß sein Widerwille größer war als vorher seine Liebe. Und Amnon sprach zu ihr: Auf, geh deiner Wege!
(16) Sie aber sprach zu ihm: Daß du mich von dir stößt, dies Unrecht ist größer als das andere, das du an mir getan hast. Aber er wollte nicht auf sie hören,
(17) sondern rief seinen Diener, der ihm aufwartete, und sprach: Treibe diese von mir hinaus und schließ die Tür hinter ihr zu!
(18) Und sie hatte ein Ärmelkleid an; denn solche Kleider trugen des Königs Töchter, solange sie Jungfrauen waren. Und als sein Diener sie hinausgetrieben und die Tür hinter ihr zugeschlossen hatte,

(19) warf Tamar Asche auf ihr Haupt und zerriß das Ärmelkleid, das sie anhatte, und legte ihre Hand auf das Haupt und ging laut schreiend davon.
(20) Und ihr Bruder Absalom sprach zu ihr: Ist dein Bruder Amnon bei dir gewesen? Nun, meine Schwester, schweig still; es ist dein Bruder, nimm dir die Sache nicht so zu Herzen. So blieb Tamar einsam im Hause ihres Bruders Absalom.
(21) Und als der König David dies alles hörte, wurde er sehr zornig. Aber er tat seinem Sohn Amnon nichts zuleide, denn er liebte ihn, weil er sein Erstgeborener war. Doch Absalom redete nicht mit Amnon, weder Böses noch Gutes.
(22) Denn Absalom haßte Amnon, weil er seine Schwester Tamar geschändet hatte.

2. Sam13,1-22 erzählt die Vergewaltigung der Davidstochter Tamar durch ihren Bruder Amnon. Wir haben diese Erzählung gewählt, weil das Thema „sexuelle Gewalt in der Familie“ die Frage nach der Identität radikal zuspitzt. Familienleben ist nicht paradiesisch, sondern manchmal lebensfeindlich, statt lebensförderlich. Biblische Erzählungen sind nicht nur Geschichten von einer guten oder doch zumindest gut gedachten Welt, die von Gottes Handeln durchdrungen ist. Brutales und grausames Handeln der Menschen führen in eine Ausweglosigkeit, aus der Gottes Handeln wahrnehmbar nicht rettet.

Die biblische Erzählung ermöglichte dennoch eine Diskussion, zunächst einmal deshalb, weil keine direkte persönliche Betroffenheit aus eigener Erfahrung Gegenstand des Gesprächs war, sondern die Erzählung einer *fremden Familie*. Dadurch konnte das gesellschaftlich tabuisierte Thema „sexuelle Gewalt in Familien“ in einem geschützten Rahmen betrachtet werden. Andererseits verleiht die Tatsache, daß es sich um eine *biblische Erzählung* handelt, der Betroffenheit für Theologinnen und Theologen ein besonderes Gewicht. Sie lernen auf diese Weise, daß Gottes Wort, dem sie Autorität zumessen, Brüche, Unfaßbares, Unsagbares, Schuld und Zerstörung, kurz: alles, was die Identität eines jeden Menschen in Frage stellt, einschließt. Die Studenten und Studentinnen wurden so mit dieser Realität konfrontiert.

Auf der Suche nach Lösungen

Vom Ansatz der systemischen Familientherapie her habe ich auf zwei Aspekte hingewiesen, die es uns dann ermöglichten, trotz des oben umrissenen bedrohlichen Ausmaßes, mit der Identitätsproblematik umzugehen.

(I) *Wirklichkeit als Konstruktion.* Was wir sind und wer wir sind, was wir als Problem erkennen und nach welchen Prinzipien wir handeln, wird durch die eigene Wahrnehmung bestimmt. Es gibt keine Wirklichkeit unabhängig vom Beobachter der Wirklichkeit. In diesem Sinne konstruieren wir unsere Wirklichkeit während wir ihr gleichzeitig ausgesetzt sind.[84] Das bedeutet, daß wir uns zwar als Objekte der uns umgebenden Lebensumstände erfahren mögen, aber in uns die Fähigkeit und Möglichkeit haben, Lebensumstände selbst zu bestimmen. Indem wir sie beschreiben, verändern wir sie bereits.

(II) *Lösungsorientierung.* Nicht das Problem - in diesem Fall die Vergewaltigung - und seine Entstehung interessieren primär, sondern mögliche Lösungsansätze, die ein Weiterleben nach der Gewalt im Blick haben. Diese Ansätze sind zunächst hypothetisch, setzen aber dadurch, daß sie formuliert werden, Kräfte frei, die heilsame Wirkung entfalten. Fast unter der Hand und oft spielerisch kann man so gemeinsam Alternativen zu bisherigen scheinbar unabänderlichen Lebensmustern entdecken. Grundvoraussetzung für die Lösung des Problems der Identitätsbedrohung in 2. Sam 13 ist ein Perspektivenwechsel aus systemischer Sicht. Nicht nur Tamar als Betroffene ist „Opfer“ der Krise, sondern alle am System beteiligten Personen erleben eine Krise, die nach Lösung verlangt. Neue Perspektiven für den Umgang und die Verarbeitung von Identität und ihrer Bedrohung und Zerstörung müssen entwickelt werden.

Anhand des Genogramms von Tamar und ihrer Familie habe ich zunächst in ihre Geschichte und ihr Schicksal eingeführt:[85]

---

84 Vgl. zur Konstruktion von Wirklichkeit: Schweitzer u.a. 1993 u. 1992.

85 Zur Verwendung von Genogrammen in der systemischen Familientherapie vgl.: Goldrick/Gerson 1985.

Wie das Genogramm zeigt, erlaubt uns die Textstelle einen Blick auf vier Generationen. In der ersten steht Isai als Vater von Schima und David (2.Generation). Amnon, Tamar und Abschalom als Kinder des David und Jonadab, der Sohn Schimas, sind die Hauptakteure in der dritten Generation. In der vierten Generation erscheinen Abschaloms Kinder: drei Söhne und eine Tochter, die nach Davidstochter Tamar genannt wird. Der psychischen und sozialen Vernichtung der vergewaltigten Frau steht hier das Weiterleben des Namens gegenüber.

Genogramm der Davidsfamilie nach 2.Sam.13,1-22:

[Die Abbildung ist in der hier vorliegenden Fassung leider nicht erhalten. Andreas v. Heyl (Hg.)]

Wichtig im anschließenden Plenumsgespräch war eine Parallele im erzählten Umgang mit einer „verbotenen" Frau: David - in der Vorgeschichte - bemächtigte sich mit Hilfe seines Freundes Joab gewaltsam der Bathseba (2. Sam11), Amnon mit Hilfe seines Freundes Jonadab der Tamar. Die Beziehung zwischen Mann und Frau wurde also über Generationen hinweg von Gewalt geprägt. Abschalom rächte gewaltsam die Vergewaltigung seiner Schwester Tamar.

Wir kamen zu folgendem Fazit: Konflikt- und Krisenbewältigungsmuster in dieser Familie ist die Gewalt. Reden und Verhandeln scheitern. Tamar mit ihren Einwendungen und Vorschlägen wird nicht gehört (2. Sam 13, 12f.16). Freunde ersinnen Listen und Fallen, die zur Vernichtung von Urija (2. Sam11), Tamar und letztendlich Amnon (2. Sam 13, 23ff.) führen.

Perspektivische Ich-Erzählungen

Anschließend habe ich die Studenten und Studentinnen gebeten, den so vertraut gemachten biblischen Text aus der Perspektive

einer von ihnen ausgewählten Person[86] zu erzählen. Aus der Sicht des David, des Amnon und des Abschalom fanden sie Worte, das Geschehen neu zu benennen:

Z. B. David: als Vater in seiner Autorität unangefochten, betrachtet die Auseinandersetzung innerhalb der Familie als Brüderstreit. Konkurrenz gehört zum Leben und belebt das Geschäft! Die Tochter kommt in seinen Gedanken nicht vor. Frauen sind unwichtig, sie können geopfert werden.

Z. B. Amnon: zu tiefer Dankbarkeit seinem Freund Jonadab verpflichtet, erinnert sich ungern und nur vage des Geschehens. Tamar beschäftigt seine Gedanken nicht als Person, sondern mehr als lästiger „Zwischenfall". Der Erstgeborene ist es gewohnt, zu erhalten was er sich wünscht, und zwar unverzüglich.

Z. B. Abschalom: er ermordet seinen Bruder Amnon (2.Sam.13, 23ff.). Er bereut den Brudermord nicht. Gewalt rechtfertigt Gewalt. Er sieht seine Schwester Tamar als Person, erkennt ihre Leiden, spürt Scham und Verzweiflung für sie. Er nennt seine Tochter nach ihr, damit ihr Name leben kann.

Nach ihren Erzählungen erschienen mir die Studenten und Studentinnen verwandelt. Indem sie von einer fremden Person erzählten, konnten sie identifikatorisch eigene Anteile spielerisch bearbeiten. Die Identitätskrise wurde nicht totgeschwiegen, aber auch nicht verharmlost. Einfache Lösungen wurden nicht angeboten. Aber die Idee der Verantwortung wurde neu in das Familiensystem eingeführt. Die Aussagen der Studenten und Studentinnen ließen sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Handeln einer Generation hat Folgen für die nächste. Freunde beeinflussen zum Guten und zum Schlechten ihre Freunde. Männer sind auch verantwortlich für die gesellschaftliche Stellung der Frauen. Väter stellen sich ihren Kindern zur Verfügung.

Alle diese Aussagen sind implizit in den Erzählungen enthalten gewesen. Die Studierenden haben die Geschichte umgeschrieben, sie haben neue Worte gefunden und damit neu Wirklichkeit kreiert.

---

[86] Vgl.: Streib 1996.

Die Ausgangsfrage nach der Identität „Wer bin ich und wer will ich sein?“ angesichts meiner Möglichkeiten und meiner Grenzen hängt vom sozialen und gesellschaftlichen Kontext ab. Lösungsorientierung und die Vorstellung eigenen Handelns im Kontext eines Beziehungsnetzes, wie beides in der systemischen Therapie vorausgesetzt sind, geben neue Impulse für den Umgang mit dieser biblischen Geschichte, die - wie keine andere - Gottes gutes Wirken in der Welt in Frage stellt. Die Beziehung zwischen mir und meiner Umwelt entscheidet, wer ich bin. Die Frage nach der Berufung durch eine fremde Autorität „Gott“ wird verändert zu der Frage, wie Gott in diesen Beziehungen wirksam ist und wie meine Identität durch wahrgenommene Verantwortung geformt werden kann.

Literatur

Kast V., Der schöpferische Sprung, dtv München 1987

Frör H., Krisenseelsorge, in: Stollberg D., Riess R. (Hg.), Das Wort, das weiterwirkt, München 1981, 188 - 196

White M., Epston D., Die Zähmung der Monster, Heidelberg 1994[2]

Erikson E.,,Jugend und Krise, München 1988

Schweitzer J., Retzer A., Fischer H. R. (Hg.), Das Ende der großen Entwürfe, Frankfurt 1993

Dies., Systemische Praxis und Postmoderne, Frankfurt 1992

Goldrick M., / Gerson R., Genograms in Familiy Assessment, New York 1985

Streib H., Heilsames Erzählen, in: Wege zum Menschen 48.Jg., Heft 6, Aug./Sept. 1996, 339ff.

KARL HEINZ BIERLEIN

Krisen und Identität im Alter

Ziel gerontologischer Forschung der letzten Jahrzehnte war es, negative Alterasstereotypien durch ein positives Bild vom Alter zu ersetzen: Kompetenz statt Hilflosigkeit, Fitness statt körperlichem Abbau, Aktivität statt Rückzug. Bisweilen mußte man den Eindruck gewinnen, daß das Programm „erfolgreiches Altern" die Wirklichkeit von Gebrechlichkeit, Einsamkeit und Leid älterer Menschen nicht wahrnehmen wollte. Es gab vielfältige und breit angelegte Studien[87], die positive Ergebnisse über Intelligenz, Sozialverhalten, Leistungsfähigkeit, Gesundheitszustand und subjektive Zufriedenheit älterer Menschen ans Licht brachten. Oft wurde auch festgestellt, daß alte Menschen nur in geringem Maße sich mit Fragen der Endlichkeit und des Todes beschäftigen würden.

I. Die Zukunft des Alterns zwischen positiven und negativen Altersbildern

Es war das Verdienst gerontologischer Forschung, die schlimmen Einwirkungen negativer Altersbilder auf die Lebensführung Älterer, das Verhältnis der Generationen untereinander und die Gestaltung einer zukunftsorientierten Sozialpolitik aufzudecken. Zudem relativierte eine gründliche Erforschung der Lebenssituationen älterer Menschen die oft schnell hingeschriebenen Horrorszenarien, die Alter als Störfall für unsere Gesellschaft charakterisieren und den Beginn eines erbitterten Kampfes der Generationen voraussagen.

Doch es fehlt auch nicht an positiven Alterasstereotypien, in denen das Alter als glückliche Lebensetappe beschrieben wird. Man erfand die „jungen Alten". Abseits der aufgeregten Leistungsorientierung jüngerer Menschen können sie ihre Lebensträume verwirklichen und in körperlicher und geistiger Frische ihre „späte Freiheit" genießen. Diese Bilder sind nicht selten von

87 Lehr / Thomae (Hg.) 1987.

Interessen geleitet, die die Generation der jungen Alten als neue Marktteilnehmer entdeckt haben.

Um nun die negativen Seiten des Alterns nicht zu leugnen, kam man auf den Gedanken, die Altersgenerationen in verschiedene Gruppen einzuteilen. Den jungen Alten standen die alten Alten und die Hochbetagten gegenüber, dem 3. Lebensabschnitt (nach der Pensionierung) soll sich ein 4. Lebensalter (jenseits des 8. Lebensjahrzehnts) anschließen. In der interdizipliären Berliner Altersstudie (BASE)[88], wird nun auf die Notwendigkeit hingewiesen, das Altern der Hochbetagten gründlicher als bisher zu erforschen, zumal sich bei dieser Gruppe die „biologisch-organischen Risiken zunehmend ... verdichten und mit zunehmendem Alter über die Hälfte der Hochbetagten ... erfassen". Eine große Unsicherheit sei vor allem durch die weitere Verlängerung der durchschnittlichen Lebenserwartung zu befürchten, die „schwerwiegende körperliche und geistige Beeinträchtigung mit sich bringt"
.[89] Diese Befürchtung findet vor allem in der Tatsache Nahrung, daß die Demenzhäufigkeit mit dem Alter stark ansteigt (nach BASE: 43% der über 90-Jährigen).[90]

Es hat den Anschein, daß die guten Nachrichten gerontologischer Forschung die Altergruppe der 60 bis 80-Jährigen betreffen, während sich die schlechten Nachrichten auf die über 80-Jährigen konzentrieren. „Alter hat Zukunft" - das scheint mit Einschränkung der Alternsprozesse bei Hochbetagten unbestritten, doch welche Gestalt diese Zukunft haben wird - das ist alles andere als eindeutig.

Auf jeden Fall ist es dringend erforderlich, eine Isolierung des dritten von dem vierten Lebensabschnitt zu verhindern. Krisen im Alter entstehen gerade oft am Übergang von der einen in die andere Lebensstufe. Seelsorgerliche Begleitung findet deshalb besonders bei den Befürchtungen der jungen Alten vor der Last des hohen Alters und bei der fehlenden Integration der Hochbetagten in das gesellschaftliche Umfeld ihren Ort. Lebensbegleitung bis zuletzt - das ist das Ziel der Seelsorge mit älteren Menschen, die

---

88 Mayer / Baltes 1996.

3 Mayer / Baltes 1996, 631.

4 Mayer / Baltes 1996, 603.

das Alter weder als Krisenfall dramatisiert noch als „Belle Époque“ schönredet.

Am Anfang stehen die Wahrnehmung der Bedürfnisse älterer Menschen und die Achtsamkeit für ihre Themen. Als die wichtigsten seien genannt: Sorge um die Gesundheit, Aktivitäten im Freizeitbereich, Alltagskompetenz trotz Einschränkungen, Pflege von inner- und außerfamiliären Kontakten, Kompensation von Verlusten, Änderung der Maßstäbe im Leistungserleben.[91] Um die Belastung und Potentiale bei diesen Themen wahrzunehmen, ist die Einbeziehung biographischer Verläufe mit den lebensgeschichtlichen Gliederungen von Abbruch, Umbruch und Aufbruch zu berücksichtigen.

II. Identität und Lebenslauf

Die Frage nach der Identität im Alter ist die Frage nach der Einheit des Subjekts. Kontinuität oder Diskontinuität im Lebenslauf beeinflussen das Identitätsgefühl im besonderen Maße. Der eigene Lebenslauf läßt sich unter verschiedenen Aspekten betrachten und gliedern. Vier Aspekte[92] sollen im folgenden dargelegt werden.

a) Der personale *Aspekt: die subjektive Gliederung*

Die Ereignisse des Lebens reihen sich nicht wie die Perlen einer Kette aneinander. Lebensläufe sind stark von subjektivem Erleben und Bewertungen bestimmt. „Ein Faktum unseres Lebens gilt nicht, insofern es wahr ist, sondern insofern es etwas zu bedeuten hatte...“.[93] Es kommt darauf an, Stellung zu nehmen und sich an den Aufgaben, die das Leben stellt, zu orientieren. Es gilt sich mit der jeweiligen Lebenssituation individuell auseinanderzusetzen. Deshalb taugen biologische, sozialpsychologische oder chronologische Schemata nur in sehr eingeschränktem Maße zur Erhellung der gegenwärtigen Identitätsfrage. Entscheidend ist zum Beispiel nicht das Ereignis der Pensionierung, sondern wel-

---

5 Bierlein 1994.

92 Kruse, in: Baltes / Mittelstraß (Hg.) 1992, 331-355.

93 Goethes Werke; XII; Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit; aus dem Vorwort des Herausgebers Karl Heinemann.

che Bedeutung dieses Ereignis für die Vergangenheit und die Zukunft gewinnt.

Das beherrschende Strukturprinzip für den individuellen Lebenslauf ist die Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, das gelebte und das ungelebte Leben. Es kommt dabei der Wunsch zum Ausdruck, die Vergangenheit in ihrer Wirklichkeit und in ihren Möglichkeiten für die Zukunft zu schildern.

b) Der soziale *Aspekt: Identität durch soziale Normen*

Auf der anderen Seite ist der Lebenslauf mit seinen individuellen Entwicklungen durch gesellschaftliche Regeln und Normen strukturiert. Jedem Lebensalter wird eine bestimmte soziale Rolle zugewiesen. Mit einem bestimmten Alter werden Rechte und Privilegien verliehen und Pflichten eingefordert (Schulpflicht, Wehrpflicht, Wahlrecht etc.). Diese Normen sind gesellschaftlichen Veränderungen unterworfen und können deshalb zu Unsicherheiten in dem Identitätsempfinden älterer Menschen führen. So ist die Diskussion um den Zeitpunkt der Pensionierung oder um eine Begrenzung des aktiven und passiven Wahlrechts ein Versuch, soziale Rollen älterer Menschen neu zu definieren. Auch die Definition der „jungen“ Alten ist nicht nur Ausdruck eines Lebensgefühls, sondern eine neue soziale Norm für die Zeit nach dem Arbeitsleben: Man muß aktiv sein, geht auf Reisen und möchte in allem seine Unabhängigkeit erhalten.

Die entscheidende Frage ist: Liegen wichtige biographische Ereignisse *in* der sozialen Zeit oder *außerhalb* der sozialen Zeit? Positiv wird es empfunden, wenn Rollenveränderungen und Übergänge im Lebenslauf *in* der Zeit liegen. Hingegen treten Belastungen auf, wenn dies zu früh oder zu spät geschieht. Besonders gravierend ist der Fall, wenn ein 55-Jähriger bereits in Rente geschickt wird, während andere noch über 65 Jahre hinaus im Erwerbsleben stehen können.

c) Der historische *Aspekt: Identität durch gemeinsam erlebte Geschichte*

Identität im Alter ist vor allem auch eine Frage der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geburtsjahrgang. Man geht davon aus, daß kulturelle und politische Ereignisse einer bestimmten Zeit zu gemeinsamen Erfahrungen bei Gleichaltrigen geführt und Lebens-

stil und Werthaltung geprägt haben. Wir denken zum Beispiel an die Kriegsgenerationen, an die Wiederaufbau-Generation, an die 68er-Generation. Der Grad der Verbundenheit einer „Kohorte" ist unterschiedlich, von der historischen Gleichzeitigkeit mit divergierenden Deutungen von Ereignissen bis hin zur verschworenen Erlebnisgemeinschaft, in der man gemeinsame Deutungen der Ereignisse teilt und sich der eigenen Bedeutung für die Gesellschaft und deren soziale und politische Entwicklungen bewußt ist. Auch ein gemeinsam erlebtes Schicksal wie kriegsbedingte Verwitwung oder Kinderlosigkeit von älteren Frauen kann verbinden. - Im Prozeß des Älterwerdens gewinnen Zeitgenossen eine besondere Bedeutung für die Vergewisserung der Identität, die durch eine gemeinsam erlebte Geschichte geprägt worden ist. Das „Wegsterben" von Altersgenossen ist besonders bei Hochbetagten ein kritisches Lebensereignis, das soziale Beziehungen verringert. Diskontinuität und Fremdheitserfahrungen treten auf und verstärken Einsamkeitsgefühle.

d) Der Trend zur Singularisierung

In zunehmenden Maße werden Lebensläufe vielfältiger und weichen vom „Normal-Lebenslauf" ab. Durch gesellschaftliche Institutionen vorgegebene Identitäten, die zur Bewältigung von Krisen einmal hilfreich waren, haben ihre Kraft verloren. Vielmehr tritt die Singularisierung in den Vordergrund: Der einzelne definiert und organisiert sich selbst. Die Orientierung an sozialen Normen schwindet, die individuelle Lebensgestaltung wird zum neuen Muster von Entwicklung. Die Sorge für andere ist ohne die Sorge für das eigene Leben nicht mehr vorstellbar. Soziale Bindungen müssen von der Fähigkeit einer autonomen Lebensführung her bestimmt werden. Selbstorganisation ist nötig; diese hängt wiederum ab von den personalen und materiellen Ressourcen. Zunehmende Wahlmöglichkeiten in der Lebensgestaltung erfordern einen verantwortlichen Umgang mit diesen Ressourcen.

Der Megatrend zur Vereinzelung und zur Individualisierung sollte nicht vorschnell in pastoraler Betulichkeit als Selbstsucht abgewertet werden. Der Aufbruch in eine späte Freiheit jenseits des Berufslebens oder der Familientätigkeit ist eine neue Chance, die früheren Generationen versagt geblieben ist. Singularisierung bedeutet nicht zwangsläufig Vereinsamung oder soziale Isolation.

Der Alternsprozeß wird vielfältiger und ist weniger von Altersnormen und Altersinstitutionen bestimmt.

Mit dem Streben nach Selbstorganisation und Autonomie geht aber gleichzeitig das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung einher: „Haben sich die Mühen gelohnt?“ „Wozu bin ich (noch) da?“ „Bin ich für einen anderen nützlich?“ „Habe ich es richtig gemacht, um auch später glücklich und zufrieden sein zu können?“ Diese Fragen sind auch Ausdruck von Selbstzweifel und wecken den Wunsch nach einer Lebensbilanz, die nach der Stimmigkeit des gelebten Lebens fragt und um eine Perspektive für die Zukunft ringt. Die Last der Identitätsbildung liegt bei dem einzelnen.

III. Neu-Orientierung in krisenhaften Ereignissen

Die Identitätssuche im Prozeß des Älterwerdens wird besonders durch krisenhafte Ereignisse ausgelöst. Als wichtigste Unterbrechungen des Lebenszusammenhangs seien genannt: Berufsaufgabe, Veränderung der Wohnsituation, Beeinträchtigung der Mobilität und Alltagskompetenz, Abbau geistiger, körperlicher und materieller Ressourcen, Verlust von vertrauten Menschen. Durch diese Ereignisse treten Veränderungen ein, die die Einheit der Person gefährden und vertraute Ordnungen in Frage stellen.

Gerade in dieser Lebensphase kommt es häufig zu massiven Störungen der Kontinuität im Lebenslauf. Ein hohes Maß an Ressourcen zur Kompensation von Verlusten ist gefragt. Die Entwicklungsaufgabe des Alters liegt in der Kunst, sich in tiefgreifenden Änderungen des Lebensstils, der Gewohnheiten und der körperlichen und seelischen Konstitution neu zu orientieren.

Es ist deshalb der bloßen Beschreibung des Alters als Zeit des Verlusts und des Abbaus heftiger Widerstand zu leisten. Krisenhafte Ereignisse können zwar zu einem Verlust der Kontinuität führen, sie geben aber gleichzeitig auch die Chance zur Bildung neuer Identität. Man kann davon ausgehen, daß keine Lebensphase so gewichtigen biographischen Veränderungen unterliegt wie die Zeit nach dem 60. Lebensjahr.

Es hängt davon ab, welche Bedeutung der ältere Mensch diesen Ereignissen beilegt. In der Gerontologie hat vor allem unter dem Einfluß von Thomae und Lehr eine kognitive Persönlichkeitstheorie des Alterns die Forschung beeinflußt. Demnach ist

die kognitive Repräsentation im Zusammenhang von entwicklungspsychologischen Prozessen im Alter höchst bedeutsam. Lebenssituationen sind eher durch das Erleben der Umwelt und der jeweiligen Bedürfnis- und Motivationslage bestimmt als durch „objektive" Tatsachen und Veränderungen. Unabhängig vom biologischen, sozialen oder kalendarischen Alter ist eine aktive Auseinandersetzung mit der jeweiligen Lebenssituation gefordert. Deshalb liegt die Kontinuität und Diskontinuität im Lebenslauf vorwiegend im subjektiven Erleben begründet.

Den subjektiven Merkmalen von „kritischen Lebensereignissen" ist deshalb besondere Beachtung zu widmen: Die Vorhersehbarkeit eines Ereignisses (wie z.B. die Übersiedlung in eine neue Wohnung) läßt es zu, positive und negative Aspekte abzuwägen, zu planen und damit Entscheidungsspielräume zu nutzen. Bei der Einschränkung der Mobilität durch eine Krankheit ist die entscheidende Frage, ob dieses Ereignis als unveränderliche Situation gedeutet wird und die Hilflosigkeit der Person unterstreicht, oder ob Alltagskompetenz erhalten bleibt und die Situation als kontrollierbar erlebt wird. Auch schwere Belastungen (wie der Tod eines vertrauten Menschen) können dann gemildert werden, wenn sich das Gefühl der Veränderbarkeit und der Kontrollierbarkeit der Situation einstellt.[94]

Kritische Lebensereignisse im Alter lassen sich nicht nur von der Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation verstehen, vielmehr ist die Perspektive für die Zukunft bei der Einschätzung der Potentiale des Lebens bedeutsam.

IV. Identität durch Zukunftsperspektive

Viele ältere Menschen betrachten die Frage nach der Zukunft als Zumutung: „Was kann man im Alter noch von der Zukunft erwarten?" Differenzierte Nachfragen lassen jedoch häufig eine Vielfalt von Hoffnungen und Erwartungen erkennen. Ein wichtiges Indiz für die Offenheit gegenüber der Zukunft ist das Ausmaß der Zukunftspläne (die nächste Reise, der Besuch bei Angehörigen) und der Hoffnung auf kommende Ereignisse (Jubiläen, Geburt eines Enkels).

---

94 Fooken, in: Oswald u.a. (Hg.) 1991.

Im Gegensatz zu jüngeren Menschen kann die zeitliche Ausdehnung der Zukunftsperspektive geringer sein, aber das Zeiterleben verändert sich qualitativ: Die verbleibende Zeit soll intensiv genützt werden, Aufgaben erhalten eine neue Dringlichkeit, die Hoffnung auf das „kleine“ Glück am morgigen Tag zählt mehr als die großen Hoffnungen einer ungewissen Zukunft. Die Maßstäbe verändern sich, weil die Zeit begrenzt ist. Man will die Spielräume nutzen, die das Leben noch bietet.

Entscheidend für die Bildung einer Zukunftsperspektive ist die Fähigkeit, sich mit einem „Machtvollen“ jenseits der eigenen Endlichkeit zu identifizieren: Kraft überträgt sich, wenn man sich mit dem Tun und Ergehen von emotional nahestehenden Menschen identifiziert. Die Gewißheit, daß ein „Lebenswerk“ weiterbesteht und man über das eigene Ende in der nachfolgenden Generation weiterlebt, weitet enge Spielräume. Das Vertrauen in eine göttliche Macht, durch die man ewig geborgen bleibt, befreit von dem Gefühl der Endgültigkeit der eigenen Existenz.

Viele ältere Menschen an der Grenzlinie zwischen der 3. und 4. Lebensphase befürchten in der Zukunft einen Bruch der Lebenskontinuität, drohende Abhängigkeit, Veränderung des vertrauten Lebenskreises und den Verlust von Alltagskompetenz und Sozialkontakten. Das gewaltige Interesse an Patientenverfügungen gegen medizinische Überbehandlung und Sterbensverlängerung ist ein Indiz für diese Ängste, engt aber die soziale Dimension dieses Problems (wie die Vereinsamung) auf die medizinisch-biologische Perspektive ein. Der Tod hingegen wird meistens als natürliche Gegebenheit akzeptiert, nur: Es soll schnell gehen. Denn man möchte keinem zur Last fallen. Besonders ausgeprägt ist die Furcht vor einer dementiellen Erkrankung, die - so denken viele - zu einer Zerstörung der lebensgeschichtlichen Identität führt.

V. Religiöse Identität

Zunächst könnte man sich bei der Beschreibung religiöser Identität an den Normalverläufen religiöser Sozialisation orientieren. Geburt, Geschlechtsreife, Heirat, Elternschaft, Tod und die begleitenden Kasualien (Taufe, Konfirmation, kirchliche Trauung, Taufe der Kinder bis hin zur kirchlichen Bestattung) sind gerade in einer „Kasualkirche“ Kristallisationspunkte religiöser Biographie.

Jedoch entspricht dieser religiöse Normlebenslauf nicht dem Phänomen religiösen Erlebens. Der Mensch begegnet einer religiösen Macht, die er als heilig und überirdisch erfährt, unabhängig von diesen Stationen. Die Begegnungen sind ambivalent: Sie können Furcht vor dem Göttlichen und das Gefühl von Geborgenheit in Gott bewirken. Religiöses Erleben ist auf der einen Seite ein Ergriffensein von der göttlichen Macht, das sich vor allem in lebensgeschichtlichen Krisen manifestiert, auf der anderen Seite erwächst im Prozeß der religiösen Sozialisation eine Verpflichtung, das Leben nach religiösen Konventionen und Traditionen zu führen. Für die Biographie sind deshalb die individuellen und die sozial geformten Ausprägungen der Religiosität in gleicher Weise bedeutsam.

Schauen ältere Menschen auf ihr Leben zurück, läßt sich folgendes beobachten[95]: Der Glaube der Kindheit wird als religiöse und gesellschaftliche Selbstverständlichkeit erinnert, die nicht hinterfragt wird. Hohe Bedeutsamkeit wird religiösen Konventionen wie Kirchgang, kirchlichen Festen, Gebeten, dem Halten der Gebote (vor allem das 4., 6. und 7.Gebot) zugesprochen. Entscheidend für die aktuelle Relevanz des Glaubens aber ist die Vorstellung von Gott als Weltenlenker und als Geheimnis einer höheren Macht. Dem Kinderglauben wird ein großer Stellenwert zugemessen: Er steht für das Gefühl einer umfassenden Geborgenheit wie in einem guten Elternhaus. In ihm artikuliert sich eine selbstverständliche, vertrauensvolle Grundbeziehung zu Gott. Der Glaube ist dann für den älteren Menschen wie die „wiedergefundene Kindheit", eine Art „zweite Naivität" (Paul Ricoeur). In ihm gelingt es, sich selbst als Kind und den Gott der Kindheit wiederzufinden.[96] Der Kinderglaube ist zudem für viele ältere Menschen ein Kontinuum in der Lebensgeschichte; er muß deshalb erhalten bleiben, um der eigenen Herkunft und Biographie gewiß zu bleiben.

Die zunehmende Singularisierung wirkt sich auch in der Individualisierung des Glaubens im dritten und vierten Lebensabschnitt aus: Die Gottesbeziehung ist in hohem Maße verinnerlicht und biographisch geprägt. Die Abhängigkeit von einem höheren Wesen wird auch positiv empfunden, Gott ist der Helfer, bei dem man Schutz und Geborgenheit erwartet. Der Wunsch nach Har-

---

95 Bierlein 1994, 169ff.

10 Nipkow 1988, 101.

monisierung von existentiellen Widersprüchen wird stärker, konfessionelle und dogmatische Gegensätze treten zurück, sofern sie nicht biographisch verfestigt sind. Religiöse Konventionen finden neue Wertschätzung, wenn sie biographische Identität sichern helfen. Das Verhältnis zur Kirche hängt vor allem bei Hochbetagten von den Kommunikationsmöglichkeiten ab; Schwerhörigkeit ist ein wesentlicher Grund für den Rückzug älterer Menschen aus dem Leben der Gemeinde. Während für die jungen Alten die Kirche als Ort sozialen Engagements interessant bleibt, ist sie bei den älteren Alten vor allem herausgefordert, angesichts schlechter Nachrichten aus der Gerontologie, Lebensbegleitung bis zuletzt zu sichern.

Die Bildung der Identität im Alter inmitten noch so stürmischer Krisen ist geprägt von Abbruch, Umbruch und Aufbruch des Lebenslaufs, wie es in der letzten Strophe von Hölderlins „Lebenslauf“[97] heißt:

„Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,
Daß er, kräftig genährt, danken für Alles lern,
Und verstehe die Freiheit,
Aufzubrechen, wohin er will.“

Literatur

Bierlein K. H., Lebensbilanz - Krisen des Älterwerdens meistern - kreativ auf das Leben zurückblicken - Zukunftspotentiale ausschöpfen, München 1994

Baltes P. B./Mittelstraß J. (Hg.), Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin 1992

Fooken I., Kritische Lebensereignisse, in: Oswald, W. D., u.a. (Hg.), Gerontologie - Medizinische, psychologische und sozialwissenschaftliche Grundbegriffe, 1991[2]

Kruse A., Alter im Lebenslauf, in: Baltes/ Mittelstraß (Hg.) 1992

Lehr U./Thomae H. (Hg.), Formen seelischen Alterns, Ergebnisse der Bonner Gerontologischen Längsschnittstudie (BOLSA), Stuttgart 1987

Mayer K. U./Baltes P. B., Die Berliner Altersstudie (BASE), Berlin 1996

Nipkow K. E., Erwachsenwerden - ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1988

97 F.Hölderlin, Werke, Briefe, Dokumente, München 1990 (4.Auflage).

KLAUS WINKLER

Ambivalenz als Grundmuster der Seele

Hinführung: Von Ambivalenz zu reden, heißt in einschlägigen Kreisen, ein Modewort zu gebrauchen: Alle möglichen Formen menschlicher Zwiespältigkeit scheinen hier auf den Begriff gebracht zu sein. In diesem allgemeinen Rahmen wird ambivalentes Verhalten dann allerdings von den einzelnen Humanwissenschaften in jeweils spezifischer Weise bestimmt. Das betrifft zum einen die Medizin bzw. Psychiatrie, Psychologie und Soziologie. Es betrifft zum anderen aber auch eine Theologie, die sich gezielt um den Dialog mit den modernen Humanwissenschaften bemüht. So kann Richard Riess dem Ambivalenzbegriff eine wichtige Funktion in seinem grundlegenden poimenischen Entwurf einräumen. Zunächst heißt es bei ihm: „Vitale Vorgänge, die von Grund auf einen Menschen, eine Gruppe oder eine Gesellschaft prägen, sind zumeist ambivalent strukturiert".[98] Unter dieser Vorgabe wird dann das Verhältnis von Seelsorge und Säkularisierung erklärt und bestimmt. – Wieso erscheint die Annahme und Bestimmung ambivalenten Verhaltens jetzt auch in der *Poimenik* geradezu unverzichtbar? Offensichtlich kommt in der Verbindung mit ihm ein anthropologisches Konzept zum Tragen, das einem zeitgemäßen Menschenbild, der damit korrespondierenden Selbsterkenntnis des Individuums und in deren Folge einer zeitgemäßen Kommunikationsstruktur entspricht. Das wiederum muß von Bedeutung für alles psychotherapeutische und seelsorgerliche Vorgehen im Konflikt sein. „Ambivalenz als Grundstruktur der Seele" stellt unter moderner Wahrnehmungseinstellung offensichtlich eine „conditio humana" dar. – Worum geht es dabei im einzelnen, und welche Bedeutung bekommt ein so gezeichnetes Menschenbild für Theorie und Praxis der Seelsorge?

98 Riess 1973, 15.

Als Grundannahme wird vorausgesetzt, daß der Mensch nicht nur ein „zoon politikon", sondern auch ein „Konfliktwesen" ist. Konflikte wiederum entstehen nicht nur dann, wenn ein Individuum sich im Rahmen von unabdingbaren Ein- und Anpassungsvorgängen mit seinem Umfeld auseinandersetzen muß und im zwischenmenschlichen Bereich verhaltenssteuernde Regelungen zur Geltung gelangen. Sie entsprechen auch einem intrapsychischen Widerstreit der Kräfte – zumal wenn dieser die Seele eines Menschen zu spalten droht. Bezeichnenderweise wird der Ambivalenzbegriff deshalb zunächst in der *Medizin* verwendet: Der Nervenarzt Eugen Bleuler führte ihn 1910/1911 in die Psychiatrie ein. Demnach ist Ambivalenz ein komplexes Erleben von einander deutlich entgegengesetzten Gefühlsstrebungen, das der gesunde Mensch ausgleichen und bewältigen kann, während es die Seele des psychisch Kranken „zerreißt". Allgemein und zusammenfassend kann Ambivalenz deshalb später bezeichnet werden als die „gleichzeitige Anwesenheit einander entgegengesetzter Strebungen, Haltungen und Gefühle, z.B. Liebe und Haß, in der Beziehung zu ein- und demselben Objekt".[99]

Sigmund Freud hatte das so Bezeichnete zur Beschreibung des gesunden und des kranken Seelenlebens verwendet und in der Folge seine *Neurosenlehre* auf den entsprechenden psychischen Zustand zurückgeführt.[100] Danach treffen die Partialtriebe Liebe und Haß spannungsauslösend aufeinander. Der daraus entstehende Konflikt wird jedoch sofort von „Abwehrkonflikten" überlagert. Analog zum Spannungsbogen zwischen Liebesbegehren und Vernichtungstrieb entsteht nämlich die Ambivalenzspannung zwischen Triebverwirklichung und Triebverbot. – Mit dieser Einsicht und Zuordnung kommt zunehmend deutlich eine Grundüberzeugung Freuds zum Tragen: Ebenso wie Liebe und Haß, Trieberleben und Abwehrvorgang ist das dementsprechende Ambivalenzerleben als konstitutionell aufzufassen. Ähnlich erlebensbestimmend wie der für Freud zentrale Ödipuskomplex wirkt sich damit auch das basale Konstitutivum „Ambivalenz" aus. Das bedeutet: Sie ist ein integrierter Bestandteil von Freuds Triebtheorie.

---

99 Laplanche 1975, 55.

3 Otscheret 1988, 3ff.

Was aber wird aus diesem „Grundmuster der Seele“, wenn diese Triebtheorie verlassen, aufgegeben, durch andere Wirklichkeitsbegriffe verändert und dadurch mit einer kategorial anderen Wahrnehmungseinstellung konfrontiert wird?[101] Als ein Beispiel sei die sog. *Komplexe Psychologie* C.G. Jungs herausgegriffen und auf den Stellenwert ihres spezifischen Begriffs von Ambivalenz hin befragt. – Dabei ist vorauszusetzen, daß eine entsprechende Reflexion nicht ohne Hinweis auf die Symbollehre dieser Psychologie möglich erscheint. Hat doch für C.G. Jung das Symbol insofern eine zentrale Bedeutung, als es die Brücke zwischen dem Bewußtsein und dem individuellen, eben aber auch kollektiven Unbewußten bildet und damit für alle Wirklichkeitserfassung unverzichtbar erscheint. Auf dieser Basis kommt es zu einem charakteristischen Umgang mit der Ambivalenzthematik. Zunächst sind Ambitendenz und Ambivalenz für Jung kennzeichnend für einen archaischen Zustand der Seele, drücken sie doch die „Verschmolzenheit mit dem Gegenteil, z.B. Gefühl und Gegengefühl“ aus.[102] Eben diese Verschmolzenheit ist dann immer neu und immer wieder zu „differenzieren“, um damit die unbewußt wirksame Ambivalenz aufzuheben. – Zwar ist in diesem Kontext gesehen auch das Symbol dadurch bestimmt, daß sich dessen Bipolarität als konstitutiv erweist: „Das Symbol ist weder abstrakt noch konkret, weder rational noch irrational, weder real noch irreal, es ist jeweils beides …“.[103] Gerade so wird es ja zur bestmöglichen Bezeichnung für einen relativ ungekannten, jedoch als vorhanden angenommenen Tatbestand und vermag sonst Unaussprechliches in unübertroffener Weise darzustellen.[104] In dieser Funktion ist das „lebendige Symbol“ (im Gegensatz zum bloßen Zeichen) dann aber jener „Rohstoff“, der von Thesis und Antithesis so bearbeitet wird, daß in einem entsprechenden Formungsprozeß alle Gegensätze vereinigt werden können.[105] Um

---

[101] Zum Umgang mit der Ambivalenzproblematik in der Systemtheorie (Familientherapie), im Rahmen der Motivations- und Lerntheorien, aber auch der Wahrnehmungs- und Gestaltpsychologie vgl. E. Otscheret, a.a.O., 20ff.

[102] So erscheinen diese Begriffe bezeichnenderweise unter der Überschrift „Archaismus“ in Jung 1950, 565f, Zitat 566.

[103] Jung 1951, 387f.

[104] Vgl. Jung 1950, 643.

8 Vgl. Jung 1950, 651.

diese „Vereinigung der Gegensätze“ aber geht es zentral! Drückt sich doch in diesem Postulat die eigentliche Zielvorstellung der Komplexen Psychologie aus und entwickelt gleichzeitig eine Affinität zur heute so populären Forderung nach *„Ganzheit“* der Welt- und Selbsterfahrung.[106] Das bedeutet: Für den Menschen ist die Zwiespältigkeit des Erlebens zwar auch hier vorgegeben und typisch. Sie ist aber ständig „symbolisch“ zu relativieren und in zunehmender Weise ihrer Auflösung zuzuführen. – Jetzt dürfte deutlich sein: Bei tiefenpsychologischer Wahrnehmungseinstellung ist auf eine Bestimmung von „Ambivalenz als Grundmuster der Seele“ kaum zu verzichten. Eben diese Bestimmung verbindet sich dann aber im Rahmen verschiedener Konzeptionalisierungen mit einer unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Schwerpunktbildung: Unter den Voraussetzungen der Psychoanalyse gehört die menschliche Zwiespältigkeit schwerpunktmäßig zur bleibend notwendigen und innovativ wirksamen Struktur des Seelenlebens. Unter den Voraussetzungen der Komplexen Psychologie liegt der Intensivpunkt des Erlebens auf einer ständig notwendigen Ambivalenzüberwindung.

II. Ambivalenz: Zur theologischen Verarbeitung des Begriffs

Der genannte Unterschied in der Schwerpunktbildung hat Folgen. Wenn von der Theologie und deren Niederschlag in der Poimenik innerhalb einer gezielten Auseinandersetzung mit modernen anthropologischen Einsichten der Ambivalenzbegriff integriert werden soll, kann das unter verschiedenen Vorzeichen geschehen und entsprechende Konsequenzen haben. Diese *Verschiedenheit* läßt sich wie folgt charakterisieren:

Die Korrespondenz einer theologischen Position mit dem Gedankengut der Komplexen Psychologie scheint auf den ersten Blick hin besonders nahe zu liegen. Die Jung’schen Auffassungen vom archetypisch strukturierten Urgrund der Psyche, seine Annahme eines kollektiven Unbewußten und eben sein die direkt erfahrbare Empirie transzendierender Symbolbegriff erscheinen sympathisch. Fallen sie doch ganz offensichtlich mit einer allgemein menschlichen Sehnsucht und deren theologischer Interpre-

[106] Zum notwendigen kritischen Umgang mit dem Ganzheitsbegriff vgl. Winkler 1991, 305ff.

tation zusammen: Irgendwann einmal mögen alle Konflikte und Spannungen in dieser Welt „jenseits“ liegen und in eine veränderte Seinsweise hinein „endlich“ aufgehoben sein. In Vorwegnahme dieser eschatologischen Perspektive gilt es dann, möglichst viel von dieser spannungsfreien Ganzheit des Erlebens bereits hier und jetzt zu verwirklichen. Unter dieser Lebens- und Glaubensmaxime ist nur eine möglichst schnell „aufgehobene“ Ambivalenz eine gute Ambivalenz! – Der *Vorteil* einer solchen Einstellung liegt auf der Hand: Friedlichkeit im zwischenmenschlichen Bereich, aber auch im Umgang des von Ambivalenzgefühlen geschüttelten Menschen mit sich selbst kann so wenigstens als erstrebenswerte Möglichkeit das Dasein bestimmen. Gegenüber allem Haß kann sich zunehmend die Versöhnung als praktisches Verhaltenselement durchsetzen. – Der *Nachteil* sollte allerdings ebenso (theologisch) reflektiert werden: Die ersehnte und (scheinbar) hier und da bereits verwirklichte Konfliktaufhebung und Ambivalenzfreiheit kann auch mit dem regressiven Bedürfnis nach Wiederherstellung eines symbiotischen Zustandes in eins fallen. Dann aber wäre die lebensergänzende „ewige Seligkeit“ (und deren partielle Vorwegnahme auf dieser Erde) letztlich nur die Wiederholung frühkindlicher Befindlichkeiten. Die erhoffte Ganzheit unterschiede sich in nichts von der ursprünglichen Ganzheit. Sie entspräche also bei näherem Hinsehen einem rückwärtsgewandten *Entdifferenzierungsvorgang*. – Es legt sich nahe, innerhalb des theologischen Diskurses resp. innerhalb der poimenischen Theorie und Praxis einer schleichenden *Verwechslung* beider Aspekte und Möglichkeiten des Erlebens zu wehren.

Die Korrespondenz einer theologischen Position mit dem Gedankengut der Psychoanalyse scheint dagegen auf den ersten Blick hin lediglich einander ausschließende Elemente deutlich werden zu lassen. Freuds Wirklichkeitsbegriff, seine Triebpsychologie, seine Kulturtheorie mit dem darin eingeschlossenen psychologischen Erklärungsmodell der Religion, vor allem aber auch seine Anthropologie unter der Kennzeichnung „Homo homini lupus“[107] erscheinen eher unsympathisch. Fallen doch all diese Momente mit der Grundbefürchtung zusammen, Freud wolle in Feuerbach’scher Manier alle Theologie in Anthropologie

[107] Vgl. Freud 1966, 419ff. – Hier schreibt der Autor (471): „*Homohominilupus:* wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?“

überführen. In der Folge werde der christliche Glaube lediglich destruktiv behandelt und bekomme die Funktion einer infantilisierenden „Flucht vor der Realität" des feindlichen Lebens mit seiner ebenso bleibend unabdingbaren wie bleibend herausfordernden Ambivalenzstruktur.[108] Der *Vorteil* einer solchen theologischen Einstellung liegt wiederum auf der Hand: In der Tat kann das psychoanalytische Menschenbild einen Reduktionismus zur Folge haben, der die Erfahrung der gesamten Wirklichkeit beschränkt, meta-empirische Transzendierungsvorgänge ausschließt und mit der intendierten „Illusionslosigkeit" eine faktische Trostlosigkeit fördern. – Der *Nachteil* dieser Einstellung sollte allerdings den Theologen ebenfalls auffallen: Alle Rückkehr hinter Freuds Einsichten oder deren Ausblendung muß daran hindern, über eine der modernen humanwissenschaftlichen Einsicht adäquate Gottesbeziehung fruchtbar nachzudenken. Ist diese heute adäquate Gottesbeziehung der Zeitgenossen doch darauf angewiesen, unbewußte Motivationen nicht mit dem angenommenen Willen Gottes gleichzusetzen, Schuld vor Gott von menschlich – allzu menschlichen Schuldgefühlen zu unterscheiden, Frömmigkeitstypen als solche wahrzunehmen und nicht als mehr oder weniger christlich zu bewerten usw. Eine in der Gegenwart wirksam lebbare Gottesbeziehung ist bei alledem besonders darauf angewiesen, den christlichen Glauben nicht als *Gegensatz* zum menschlichen Ambivalenzgefühl zu empfinden und zu predigen. Vielmehr gilt es auch im Glaubensbereich, in diesem Kontext Spannungen auszuhalten, damit aber gleichzeitig Erlebensdifferenzierungen anzustreben. Kommt es doch in unserer postmodernen oder nachmodernen Welt mehr denn je darauf an, kompensatorisch zu aller kindlichen Glaubenseinfalt die Zumutung einer „erwachsenen" Glaubensstruktur und -gestaltung nicht zu scheuen. – Es legt sich nahe, innerhalb des theologischen Diskurses resp. innerhalb der poimenischen Theorie und Praxis die Vor- und Nachteile psychoanalytischen Denkens sehr gewissenhaft

---

[108] Vgl. Freuds Abhandlung „Die Zukunft einer Illusion" (1966, 323ff.), in der der Verfasser Religion letztlich mit Infantilismus gleichsetzt und (373) ausführt: „Aber nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden? Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muß endlich hinaus ins ‚feindliche Leben'. Man darf das ‚*die Erziehung zur Realität*' heißen …". – Zur theologischen Auseinandersetzung mit Freuds Religionskritik vgl. Scharfenberg 1971 und Winkler 1992.

und möglichst ideologiefrei gegeneinander abzuwägen. Ein gründlich reflektierter Umgang mit dem Ambivalenzphänomen im Glaubens- und Frömmigkeitsbereich dürfte dabei von geradezu ausschlaggebender Bedeutung sein.

Schlußbemerkung

Den Vergleich psychologischer und theologischer Positionen, aber auch deren jeweilige Vor- und Nachteile in ein vorschnelles Entweder-Oder auflösen oder auch von Sympathie oder Antipathie abhängig machen zu wollen, entspräche gerade nicht der hier vertretenen These. Es ist die sowohl psychologisch wie theologisch begründbare These, Ambivalenzspannungen „vor Ort" aushalten zu lernen und gerade so erst „Ambivalenz als Grundmuster der Seele" wahrnehmen bzw. anerkennen zu können. Daß sich damit eine prozeßhaft erworbene *Positionalität* nicht ausschließt, wohl aber gegenüber einer konstruktiv kritischen Infragestellung durch ihr jeweiliges „Gegenteil" offen bleiben sollte, muß allerdings deutlich sein. Am Beispiel der weiter anhaltenden Säkularisierungsdebatte hat das Richard Riess für die Poimenik bleibend gültig ins Bewußtsein gerückt. Danach kommt es hier wie überall darauf an, die ambivalenten Erlebens- und Denkmuster gerade nicht auszublenden oder durch projektive Mechanismen innerhalb eines zwischenmenschlichen Freund-Feind-Schemas auszuagieren. Es ist von ausschlaggebender Bedeutung, eine auf diese Weise nur scheinbar erreichte Spannungsfreiheit nicht mit Harmonie im intrapsychischen und interpsychischen Bereich zu verwechseln. Menschliches Selbstverständnis und gegenseitiges Verstehen der Menschen untereinander hängen gerade nicht von ambivalenzfreien Beziehungen ab. Die menschlichen Zwiespältigkeiten gehören vielmehr zur alltäglichen (und eben auch christlichen!) Begegnungsstruktur. In diesem Sinne hat der Theologe und Pastoralpsychologe Richard Riess mit Recht und offenkundiger Weitsicht dazu aufgefordert, „… derlei Ambivalenz anzuerkennen und aushalten zu lernen. Denn jeder Versuch, sich solchen Sachverhalten nicht vorzuenthalten, vertieft auf lange Sicht die gegenseitige Verständigung".[109]

---

[109] Riess 1973, 31.

Laplanche/Pontalis J.-B., Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt 1975

Freud S., Das Unbehagen in der Kultur, in: G.W. Band XIV Frankfurt, 4. Aufl. 1966

Ders., Die Zukunft einer Illusion, in: G.W. ebd., 323ff.

Jung C. G., Psychologische Typen, Zürich 1950

Ders., Aion,Zürich 1951

Otscheret E., Ambivalenz. Geschichte und Interpretation der menschlichen Zwiespältigkeit, Heidelberg 1988

Riess R., Seelsorge. Orientierung – Analysen – Alternativen, Göttingen 1973

Scharfenberg J., Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1971[3]

Winkler K., Werden wie die Kinder? Christlicher Glaube und Regression, Mainz 1992

Ders., Die ernüchterte Phantasie vom ganzen Menschen, in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel. Neue Folge 21. Band 1991, 305ff.

MANFRED JOSUTTIS

Identität und Konversion

Die „Sehnsucht nach Leben“, die Richard Riess ebenso einfühlsam wie differenziert beschrieben hat, artikuliert sich in der Suche nach Sinn und nach Transzendenz, im Wunsch nach dem Anderen und in der Sensibilität für das Letzte, im Streben nach Selbstgewißheit und nach Gotteserfahrung. In allen Bewegungen des Wachstums und in allen Einbrüchen von Krisen wird deutlich: „Die entscheidenden Lebensprozesse vollziehen sich immer wieder als ein Übergang, als ein Transzendieren des Augenblicks und als ein Transzendieren des Augenscheins - so wie das Leben selbst ein offener Prozeß und ein ständiges Werden ist“.[110]

Konzentriert begegnet die „Sehnsucht nach Leben“ in den Grundfragen der Identität: „Wer bin ich eigentlich? Was will ich eigentlich? Kann ich mich auf mich - mein Gefühl, meinen Körper, meinen Verstand - verlassen? Wer ist der andere eigentlich? Was will er eigentlich? Kann ich ihm - seinem Wort, seinem Verhalten, seiner Liebe - vertrauen?“[111] Richard Riess hat damit ein Thema aufgegriffen, das die praktische Theologie in den letzten Jahrzehnten an zentraler Stelle beschäftigt hat.

Zu fragen ist freilich, ob das Stichwort der Identität genügt, um die Bewegung der „Sehnsucht nach Leben“ adäquat einzufangen. Die Übergänge, die Menschen in ihrer Biographie zu bestehen haben, können in der Begegnung mit dem „Gott der Übergänge“[112] eine Formung erfahren, die das verbreitete Verständnis von Identität sprengt. In der Erzählung vom Jakobskampf am

---

[110] Riess 1987, 27.

2 Ebd., 44.

3 Ebd., 86.

Jabbok (Genesis 32, 23-32) findet Riess „eine ganze Reihe von exemplarischen Situationen des Überganges:

- von verbissener Auseinandersetzung mit dem unbekannten Gegner zur Anerkennung als Gegenüber des Lebens, der dieses Leben segnet;
- von einem Zustand der Todesangst zu einer Zukunft der Aussöhnung mit dem Schrecklichen;
- von einem Dasein eigener Stärke zur Dimension des Stigma, die alles kreatürliche Leben durchzieht;
- von einem vorgegebenen zu einem neuen Namen, einer neuen Identität, einer neuen Vision".[113]

Wenn es zutrifft, daß sich durch die Gottesbegegnung nicht nur eine neue Weltsicht und ein neues Selbstverständnis, sondern sogar eine „neue Identität" erschließt, dann wird das Stichwort „Konversion" als Leitbegriff unvermeidlich. In dieser Skizze soll angedeutet werden, welchen Gründen sich die Zentralstellung des Identitätsbegriffs verdankt (I), welche theologischen Anfragen in diesem Kontext anzumelden sind (II) und welche Schwierigkeiten, aber auch Möglichkeiten „Konversion" als Orientierung für die kirchliche Praxis enthält.

I.

Aktuelle Begriffe sind häufig Krisensignale. Wenn in den Wissenschaften Konzepte von Identität entwickelt und in der Öffentlichkeit zentrale Einsichten dieser Wissenschaften rezipiert werden, dann ist zu vermuten, daß die Identität der Individuen, von denen theoretisch gehandelt wird, in der Praxis bedroht ist. Wenn solche Begriffe zudem aus den Sozialwissenschaften in die Theologie übernommen werden, dann sind in ihnen meist Konflikte angesprochen, die auch die Existenz von Christ/innen und Pastor/innen betreffen.

So ist es relativ einfach, den sozialen „Sitz im Leben" der Entstehung und der Wirkung von Identitäts-Theorien zu bestimmen. „Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesell-

---

[113] Ebd., 88.

5 Vgl. Dreitzel 1968.

schaft“ begegnen sich in der „Pathologie des Rollenverhaltens“.[114] Die Aufgaben und Schwierigkeiten der individuellen Selbst-Balance kann man stärker sozialphilosophisch, wie G. H. Mead, oder mehr ich-psychologisch, wie E. H. Erikson, beschreiben.[115] Immer aber geht es dabei um konflikthaltige Erfahrungen, die aus der Spannung zwischen Individualität uns Sozialität resultieren. Im Nacheinander unterschiedlicher Lebenswelten, die man biographisch durchläuft, im Nebeneinander unterschiedlicher Rollen, die man alltäglich zu spielen hat, im Durcheinander divergenter Normen, die die unterschiedlichen Handlungsfelder bestimmen, werden Menschen durch die moderne Gesellschaft andauernd in Konstellationen verwickelt, die, durch haltlose Freiheit oder starren Zwang, Selbstfindung wie Selbstverlust provozieren können.

Die Theolog/innen selbst liefern ein anschauliches Beispiel dafür, wie man mit Hilfe von Identitätskonzepten die eigene Unsicherheit theoretisch und praktisch bearbeiten kann. Sie haben in kritischen Zeiten, als ihr Selbstwertgefühl bedroht war, mit Hilfe von Eriksons Leitbegriff „Urvertrauen“ die Existenz von religiösen Institutionen und Symbolen zu legitimieren versucht. Sie haben im Schema der psychosozialen Entwicklung Anstöße für die Präzisierung von Seelsorge und Religionsunterricht gefunden. Ebenso konnte die kirchliche Kasualpraxis im epigenetischen Phasenschema anthropologisch lokalisiert werden. Und schließlich ergab sich auch die Möglichkeit, die pastorale Situation als Konfliktfeld wahrzunehmen, auf dem „berufliche Identität, personale Identität und gläubige Identität“[116] in verdichteter und exemplarischer Weise verknüpft werden wollen.

Die Zentralstellung des Begriffs auch und gerade in der praktischen Theologie verdankt sich nicht zuletzt einer volkskirchlichen Situation, in der es zu einer komplexen Kooperation zwischen Gesellschaft und Kirche, Sozialwissenschaft und Theologie gekommen ist. Zugespitzt formuliert: In der Gesellschaft wird personale Identität gefährdet oder beschädigt, in der Kirche versucht man, gefährdete Identität zu stabilisieren. Die Theolog/in-

---

[115] Vgl. Raiser 1971; Klessmann 1980 sowie Pannenberg 1983, 151ff.

[116] Dubied 1995, 70.

nen greifen dabei nicht zuletzt deshalb auf die Identitätskonzepte zurück, weil sie mit ihrer Hilfe das gesellschaftlich angegriffene christliche bzw. pastorale Selbstbewußtsein zu fundieren vermögen.

II.

Die protestantische Theologie hat die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Konzepte von Identität nicht kritiklos importiert. Trotz aller Möglichkeiten zur theoretischen Begründung von Religion und zur empirischen Differenzierung religiöser Praxis hat man insbesondere von der Rechtfertigungslehre her eine Verabsolutierung des Identitätsbegriffs abgewehrt. Dabei wird man zwischen berechtigten Einwänden und unzulässigen Überzeichnungen durchaus unterscheiden müssen.

Eine erste Variante theologischer Kritik hat G. Schneider-Flume vorgelegt, indem sie an das psychosoziale Modell Eriksons den Leistungsaspekt heranträgt. „Wohlgemerkt, Identitätsbildung ist allemal Ich-Leistung, ebenso wie etwa Glaube psychologisch als Ich-Leistung beschrieben werden muß. Wenn aber der Gesichtspunkt der Leistung des Ich absolut gesetzt wird, verändert sich der Identitätsprozeß ebenso wie der Glaube verzerrt wird. Identitätsbildung steht dann unter einem Leistungsdruck, der nun möglicherweise allererst in die Identitätskrise treibt“.[117]

Das Zitat macht deutlich, daß Schneider-Flume sich durchaus um ein differenziertes Urteil bemüht. Die Ich-Bildung als Prozeß wird von der Ich-Leistung als Prinzip unterschieden. Aber wo genau findet der gefährliche Umschlag statt? Wird damit nicht nur eine Schwierigkeit wiedergegeben, die aus der zwanghaften Struktur von Rezipienten der Identitätstheorie resultiert? Und kann das ein zureichender Einwand gegen die Theorie selber sein?

In ähnlicher Weise hat H. Luther die Problematik des Begriffs markiert. Auch er differenziert zwischen zwei Rezeptionsmöglichkeiten: „Mißverstanden wird m. E. das Identitätskonzept dann, wenn der Identitätsbegriff nicht als regulatives Prinzip einer Entwicklung, sondern als deren konstitutives Ziel angesetzt

---

[117] Schneider-Flume 1985, 111.

[9] Luther 1992, 163.

wird".[118] Aber er ist der Meinung, daß die führenden Vertreter diesem Mißverständnis durch eigene Formulierung Vorschub geleistet haben. „Beide Versionen des Identitätskonzepts, die der Vollständigkeit und Ganzheit (Mead) einerseits, die der dauerhaften Einheitlichkeit und Kontinuität (Erikson) andererseits, scheinen mir Vorstellungen von der Identitätsentwicklung zu suggerieren, die sich sachlich nicht rechtfertigen lassen und auf den oben genannten kritischen Intentionen des Identitätskonzepts selber zuwiderlaufen".[119] Betont setzt Luther gegen alle Perfektionsideale die Gebrochenheit und Zerstörbarkeit des menschlichen Lebens, die im Stichwort des „Fragmentarischen" für ihn auch christologisch fundiert ist: „Exemplarisch ist das Leben Jesu, das in der Passion terminiert, vor allem durch seinen Tod. Durch die gewaltsame Kreuzigung ist Jesu Leben konstitutiv als fragmentarisches zu sehen. Der Auferstehungsglaube revoziert dies nicht. Im Auferstandenen wird vielmehr der Gekreuzigte geglaubt".[120]

Auch hier wäre zu fragen, ob die Kritik am Identitätsmodell nicht auf einer Überzeichnung einzelner Aspekte oder einer Überbewertung von Einzelaussagen aufbaut. Daß den Individuen faktisch immer nur eine fragmentarische Realisierung der Identitätsaufgabe gelingt, werden auch Sozialphilosophen und Therapeuten im Rahmen ihrer Voraussetzungen keineswegs bestreiten.

Sehr viel sachgemäßer ist eine andere Anfrage, die man bei Schneider-Flume findet. Dabei geht es um die anthropologische Basis von Religion, die gerade Theologen mit ihren apologetischen Interessen hier finden können. „Erikson beantwortet die Frage nach der Funktion der Religion für die Ausbildung der Identität, indem er Religion beschreibt als die Institution, die immer wieder das Urvertrauen bestätigt und das vitale Bedürfnis der Menschen nach Vertrauen und Glauben befriedigt. ... Religion ist damit als Antwort auf ein vitales menschliches Bedürfnis im Prozeß der Identitätsentwicklung begründet, sie hat eine notwendige Funktion bei der Entfaltung der Ganzheit der Persönlichkeit".[121]

---

[119] Ebd., 164.

[11] Ebd., 173.

[12] Schneider-Flume 1985, 112.

Hier wird in der Tat eine Gefahr gesehen, die mehr noch als die theoretische Legitimierung die praktische Instrumentalisierung des christlichen Glaubens betrifft. „Vertrauen ist der Anfang von allem“ - Mit diesem Slogan aus dem Werbespot einer Bank kann man auch kirchlicherseits auf Kundenfang gehen, indem man Gott als Garanten für ein trotz aller Krisen gelingendes Leben, für eine trotz aller Konflikte tragfähige Partnerschaft, „für einen runden Urlaub“ verkauft.

Eine derart funktionalisierte Religion kann in der Tat Identität nur stabilisieren bzw. den Balance-Akt fragmentarischer Existenz perpetuieren. „Neue Identität“, wie das Stichwort von R. Riess sie andeutet, kann ja nicht in einer Verlängerung der alten Identität bestehen, wird also weder die Geschlossenheit noch die Gebrochenheit menschlicher Existenz einfach fortsetzen. In der „neuen Identität“ wird Geschlossenheit nicht in Gebrochenheit überführt, sondern durch einen Bruch überwunden und neu begründet.

Im Neuen Testament wird „neue Identität“ konstituiert durch Konversion. Das eschatologische Schema der Transformation gilt kosmologisch im Verhältnis von alter und neuer Welt, soteriologisch in der Folge von altem und neuem Bund, anthropologisch-biographisch im Wechsel vom alten zum neuen Leben. Ein Text wie Epheser 2, 1-6 zeigt exemplarisch die Dimensionen, die der Vorgang der Konversion im individuellen Leben wirksam verändert. Aus der Verfallenheit an das Böse hat die Rettung durch Gott die Christ/innen befreit, wenn sie vom Wirken der positiven göttlichen Energien, von Erbarmen, Liebe und Gnade, erfaßt werden. Aus der Verlorenheit an das Todesgeschick hat die Teilhabe an der Auferstehung herausgeführt, wobei diese Teilnahme am Christusgeschick die Christ/innen sogar in die Himmelswelt versetzt. Aus der Verdammnis ihrer Sündenpraxis sind sie zu guten Werken geschaffen, die Gott vorbereitet hat und die von ihnen nur noch getan werden wollen.

In dieser Perspektive wird die Identitätsproblematik dadurch relativiert, daß sie radikalisiert wird. Die „Sehnsucht nach Leben“, die sich in der Suche nach Ich-Identität manifestiert, findet ihre Erfüllung in einem Akt der Entfremdung. „Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Galater 2, 20). Im Herrschaftswechsel, der in der Äonenwende passiert, findet auch eine

Besetzung des Individuums statt, die eine Befreiung darstellt. „Neue Identität“ heißt deshalb für Paulus auch: „Neue Schöpfung“: „Das Alte ist vergangen, siehe, ein Neues ist geworden“ (2. Korinther 5, 17).

III.

Was geschieht, wenn der „Gott der Übergänge“ in die Lebensbewegung der Sehnsucht eingreift und Menschen den Weg aus der alten in die neue Existenz führt? Im Neuen Testament ist dieser Übergang mit dem Taufakt verknüpft. Aber da die rituellen Prozeduren und die individuellen Prozesse, die dabei abgelaufen sind, nur ansatzweise rekonstruierbar sind, ist die transformatorische Kraft des Sakraments in der Gegenwart kaum nachzuvollziehen. Auf eine andere historische Manifestation des Konversionsgeschehens, das pietistische Bekehrungserlebnis, können wir, obwohl es uns geschichtlich viel näher steht, nicht einfach rekapitulieren, weil das Modell evangelischer Befreiung, das einmal darin enthalten war, durch die Mechanismen gesetzlicher Postulate überdeckt worden ist.

Daß die „Sehnsucht nach Leben“ immer noch verbreitet ist, zeigen jene sozialwissenschaftlichen Untersuchungen, die den Weg in esoterische Zirkel nachgehen.[122] Die Karriere vollzieht sich häufig in drei Etappen. Zunächst bemüht man sich um Kontakte mit Kirchengemeinden der großen Konfessionen, wird aber schnell enttäuscht durch die spirituelle Leere, die man dort antrifft. Hier wird über Gott bestenfalls geredet und über die Dynamik des Evangeliums diskutiert. Aber weder in den Gemeindeveranstaltungen noch im Gottesdienst kommt es zur wirklichen Erfahrung jener machtvollen Wirklichkeit. Im zweiten Schritt bewegen sich suchende Zeitgenossen in der Therapie- bzw. Psychoszene. Dort gibt es emotionale Entdeckungen, Selbsterfahrungsmöglichkeiten, intensive zwischenmenschliche Kontakte, die höchst aufregend und animierend sein können. Aber immer noch mangelt es am Transzendenzbezug. Deshalb führt der Weg weiter in esoterische Gruppen, die das, worüber in den Kirchen geredet wird, erfahrbar machen, und die das, was man in der Psychoszene erlebt, in Richtung Transzendenz entgrenzen. Dabei greifen sie

[122] Vgl. Stenger 1993, 204ff.

häufig genug auf alte, vergessene spirituelle Methoden der christlichen Frömmigkeitsgeschichte zurück. Und manchmal kann man, freilich nicht nur dort, auch eine wirkliche Konversion erleben.

Wie soll man die Erfüllung der „Sehnsucht nach Leben", die sich in einem solchen Geschehen vollzieht, beschreiben, wenn die gängigen Perspektiven sich als unzureichend erweisen? Der Lebensübergang, der sich in der Begegnung mit dem „Gott der Übergänge" ereignet, umfaßt ja mehr als den Vollzug eines sakramentalen Rituals, mehr als den Ablauf eines psychischen Konflikts, mehr auch als die Verlängerung fragmentarischer Existenz. Jenseits des Übergangs erwartet die Betroffenen „Neue Identität", also nicht nur eine neue Weltsicht, ein neues Selbstverständnis, ein neues Sinnfundament.

Das Fragmentarische wird transformiert unter dem Ein-Fluß der Gotteskraft „Evangelium" (Römer 1, 16). Dann werden Menschen von einer Macht erfaßt, die nicht nur das Bewußtsein, den Willen und andere psychische Faktoren verändert, sondern auch in einen neuen Lebenszusammenhang stellt. Durch Konversion werden Menschen mit dem Geist Gottes erfüllt und in den Leib Christi hineingenommen. Wenn diese Stichworte mehr als Metaphern sind für soziale oder psychische Prozesse, wenn sie auch nicht nur Symbole sind im alltagssprachlichen Sinn, wenn es dabei um alltagstranszendente Realitäten geht, dann muß man in der Theologie nach Kategorien suchen, die den Wirklichkeitsgehalt des religiösen Vokabulars respektieren.[123]

Eine phänomenologisch orientierte Anthropologie ist auf die theoretischen und praktischen Postulate von „Identität" nicht fixiert. Menschen leben ihr Leben in Ritualen.[124] Sie entdecken sich selber in Gesten.[125] Sie werden immer neu „In Geschichten verstrickt". Das Ich hat in dieser Betrachtung nicht unbedingt „einen

---

[123] Methodisch vorbildlich die Analysen zur „Betroffenheit vom heiligen Geist" bei Schmitz 1977, 13ff.

[124] Vgl. Goffman 1971, 9: „Es geht hier also nicht um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen."

[125] Vgl. Flusser 1994, 97: „Die Tatsachen sind diese: Wir sind Gesten. Dabei stoßen wir auf Ereignisse, auf die Welt, in der wir gestikulieren, die durch uns gestikuliert und die wir ‚meinen'."

Charakter, Neigungen, Triebe, Leidenschaften, ... Begierden. Es ist nur in Geschichten verstrickt, etwa in Hochstapeleien, in Betrügereien, in Geschichten von Geldgier. Diese Verstricktheit ist eins mit seinen Geschichten. In seinem Leben sprießt so eine Geschichte neben der anderen auf, alle gleichsam zusammengehalten durch ein Verstricktsein und aufgrund dieses Verstricktseins auch alle von einem Zuschnitt, ähnlich wie die Blätter eines Baumes".[126]

Was in der Konversion passiert, läßt sich im Kontext dieses Konzepts verstehen als Anfang einer neuen, anderen, intensiven, heilvollen Geschichte, deren Strukturen nicht mehr von der sozialen Umgebung, von Familie, Beruf und Medienwelt geprägt sind, sondern von jener grandiosen Biographie, die im Christushymnus Philipper 2, 5-11 den christlichen Lebenslauf vorschreibt. Wer vom Geist Gottes erfaßt und in die Geschichte Jesu verwickelt ist, dessen fragmentarische Identität partizipiert an der Vollendung des Auferstandenen.

Weil die Gotteskraft „Evangelium", weil der Einfluß von göttlichem Geist, weil die Einleibung in die Christusgeschichte spürbare Größen sind, werden jene Erfahrungen möglich, die in der Freiheitsschrift Luthers, aber auch in der Bekehrungsgeschichte A. H. Franckes und bei vielen anderen Zeugen angesprochen werden. Menschen geraten in den Stromkreis einer übermenschlichen Macht, die sie vertikal ergreift und horizontal öffnet. Von Christus her fließen die göttlichen Güter in den Glaubenden ein, und durch die Liebe fließen sie vom Glaubenden aus zum Nächsten weiter, so daß der Glaubende selber zum Christus wird. Ein solches Flußgeschehen ist gewiß nicht nur im religiösen Erlebnis zu konstatieren, sondern auch beim Sport und beim Tanz, in der Wissenschaft und in der Schauspielkunst.[127] Wenn innere Blockaden abgebaut werden, können energetische Potentiale wirken, die den betroffenen Menschen mit Kraft und Ausdauer, mit Freude und Kreativität durchfluten. Marathonläufer unterziehen sich allen Strapazen, um diese Grenzerfahrung immer neu zu erleben. Was in der Schöpfung menschliche „Sehnsucht nach Leben" be-

[126] Schapp 1976, 190.
[127] Vgl. Csikszentmihalyi 1985.

flügelt[128], kann in der Heilsgeschichte der Konversionen zum Kanal für die Neuwerdung dienen.

Literatur

Braun Chr. von, Nichtich, Berlin 1994[4]

Csikszentmihalyi M., Das Flow-Erlebnis, Stuttgart 1985

Dreitzel H. B., Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, 1968

Dubied P. L., Die Krise des Pfarramts als Chance der Kirche, Zürich 1995

Flusser V., Gesten. Versuch einer Phänomenologie, Frankfurt 1994

Goffman E., Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt 1971

Klessmann M., Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube, München/Mainz 1980

Luther H., Identität und Fragment. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992

Pannenberg W., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983

Raiser K., Identität und Sozialität. George Herbert Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie, München/Mainz 1971

Riess R., Sehnsucht nach Leben. Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge, Göttingen 1987

Schapp W., In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Wiesbaden 1976[2]

Schmitz H., Das Göttliche und der Raum. System der Philosophie, IV/3, Bonn 1977

Schneider-Flume G., Die Identität des Sünders. Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik H. Eriksons, Göttingen 1985

Stenger H., Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeit. Eine Soziologie des „New Age“, Opladen 1993

[128] Wie sich hinter der Hysterie „eine Form von Überlebenswillen und Widerstandskraft“ verbirgt, zeigt v. Braun 1994, 61.

MICHAEL KLESSMANN

Identität und die Symbole des Glaubens

Ein problematischer und chancenreicher Zusammenhang

I.

Aus postmoderner Perspektive erscheint die Identitätstheorie Eriksons im Rückblick schon beinahe nostalgisch-spätbürgerlich. Obwohl bei Erikson die „Entwurzelung in unserer Zeit", also die durch den 2. Weltkrieg ausgelösten Umwälzungen in vielen Gesellschaften, die Hintergrundfolie für seine Arbeit am Identitätsthema bilden[129], geht er von der therapeutischen und zugleich bildungsbürgerlichen Prämisse aus, daß Identität im Sinn einer inte-grierten, kohärenten Persönlichkeit wünschenswert und auch erreichbar sei. „Das Kernproblem der Identität besteht also in der Fähigkeit des Ichs, angesichts des wechselnden Schicksals Gleichheit und Kontinuität aufrechtzuerhalten. ... Identität bedeutet auch die Elastizität, in den Wandlungsprozessen wesentliche Grundformen zu bewahren. So sonderbar das erscheinen mag, bedarf es also einer festbegründeten Identität, um radikale Veränderungen zu ertragen, denn die festbegründete Identität hat sich selbst rund um Grundwerte aufgebaut, über die Kulturen gemeinsam verfügen".[130] Das Individuum erscheint hier, etwas vergröbert gesagt, als Fels in der Brandung einer Gesellschaft, in der Grundwerte noch kollektiv als verbindlich und stabil akzeptiert werden.

---

[129] Vgl. Erikson 1971.

2 Ebd., 82f.

Bereits der symbolische Interaktionismus hat wesentlich schärfer und differenzierter als Erikson die immer prekäre, balancierende Interaktion von Individuum und Gesellschaft herausgestellt. Unter der Voraussetzung, daß Interaktion und Identität offene soziale Prozesse bezeichnen, in denen die Beteiligten ihre unterschiedlichen Erwartungen und Interpretationen dauernd neu aushandeln müssen, gilt: „Jedes Individuum muß sich ständig bemühen, seine Beteiligung an Interaktionen und somit zugleich auch sein ‚Selbst' beziehungsweise seine ‚Identität' neu zu stabilisieren".[131] Um diesen schwierigen und anstrengenden Prozeß des dauernden Balancierens leisten zu können, sind Symbolsysteme, die von den Interaktionsbeteiligten wechselseitig verstanden und anerkannt werden, ausgesprochen hilfreich; sie formulieren eine mögliche gemeinsame Basis und entlasten von dem Druck zur ausschließlich subjektiven Identitätsleistung.

In dem Maß jedoch, in dem in der Gegenwart Symbolsysteme der Vergangenheit - die Erikson „Grundwerte" nennt - ihre Verbindlichkeit und Akzeptanz verlieren bzw. sich in eine Fülle von Subsystemen auflösen, wird auch die Identitätsbalance zunehmend schwieriger, erscheint eine gemeinsame Symboldeutung - und damit eine gemeinsame Basis des Verstehens und der gegenseitigen Anerkennung - kaum noch möglich. Es geht nicht mehr um „Identität" als Zielpunkt persönlicher Entwicklung und damit als gewissermaßen „Eigenschaft" der Person überhaupt, sondern um die Fähigkeit, die vielen Facetten und Fragmente einer „patchwork-Identität" (H. Keupp) noch irgendwie zusammenzuhalten. Der multiplen Realität entspricht die hochflexible, wenn man so will multiple Persönlichkeit in einem nicht pathologisch gemeinten Sinn.[132] Die Freisetzung aus den klassischen Sozialformen (Familie, Geschlecht, Stand, Schicht,) eröffnet die Möglichkeit und den permanenten Zwang zur Wahl (P. L. Berger): „Die Konsequenz ist, daß die Menschen immer nachdrücklicher in das Labyrinth der Selbstverunsicherung, Selbstbefragung und Selbstvergewisserung hineingeraten. Der (unendliche) Regreß der Fragen: ‚Bin ich wirklich glücklich?', ‚Bin ich wirklich

---

[131] Krappmann 1973 , 21.

[132] Wer allerdings einen Eindruck hat von dem, was mit der Krankheitsbezeichnung „multiple Persönlichkeit" gemeint ist, wird mit der Zuschreibung dieses Begriffs im Sinn einer kreativen, flexiblen Persönlichkeit etwas zurückhaltend sein. Vgl. dazu Huber 1995.

selbsterfüllt?', ‚Wer ist das eigentlich, der hier ‚ich' sagt und fragt?', führt in immer neue Antwort-Moden..."[133], die die Sehnsucht nicht stillen und die erhoffte Sicherheit nicht geben können - und auch nicht sollen! Denn neben aller Verunsicherung und Überlastung ist doch der Reiz dieser Möglichkeiten zur Wahl unübersehbar. Aus einer schwerpunktmäßig auf die Adoleszenz begrenzten *Lebensphase* (Erikson nannte sie „Identität versus Identitätsdiffusion") ist eine unbegrenzte, alle Phasen durchziehende *Lebensaufgabe* geworden.

Eine literarische Darstellung dieses Phänomens findet sich in dem Roman von A. S. Byatt: „Roland (sc. ein nicht besonders tüchtiger wissenschaftlicher Angestellter, der aus der unteren Mittelschicht kommt und eine Liäson mit einer aus besten gesellschaftlichen Kreisen stammenden Professorin eingeht) hatte gelernt, sich selbst in theoretischer Hinsicht als Schaltstelle für eine bestimmte Anzahl von Systemen zu betrachten, die lose miteinander verbunden waren. Er hatte sich angewöhnt, seine Vorstellung vom eigenen ‚Ich' als Illusion zu betrachten, an deren Stelle ein zusammenhangloser Mechanismus trat, eine elektrische Vernetzung unterschiedlicher Begierden, ideologischer Einstellungen und Reaktionen, Sprachformen, Hormone und Pheromone. Diese Vorstellung mißfiel ihm nicht. Er hatte kein Bedürfnis nach romantischer und forscher Selbstbehauptung...".[134]

II.

Für die Praxis der Kirche, für die Frage nach dem Zusammenhang von Identität und Symbolen des Glaubens, tun sich angesichts dieser knapp skizzierten Analyse einige Schwierigkeiten auf:

a. Erikson hat immer wieder die Bedeutung einer „Ideologie" für die Stabilisierung der Identität in der Adoleszenz behauptet: Eine Ideologie in seinem Sinn bietet eine vereinfachte Zukunftsperspektive, eine Übereinstimmung der inneren Welt mit den Zielen

---

[133] Beck 1986, 156.

[134] Byatt 1994, 531.

7 Erikson 1970, 193f.

einer größeren gesellschaftlichen Gruppe, die Möglichkeit zur Uniformität im Denken und Verhalten usw.[135] Für einen schwerpunktmäßig auf die Adoleszenz begrenzten Identitätsbildungsprozeß ist eine derartige ideologische Stabilisierung notwendig und wünschenswert; sie thematisiert und bearbeitet in der Regel die typisch adoleszenten Konflikte von Macht und Ohnmacht, Bindung und Loslösung etc.[136] Wenn Identität jedoch zu einer lebenslangen Aufgabe der Selbstkonstitution geworden ist, erscheint die Funktion der Ideologie in einem anderen Licht: Ihre begrenzt sinnvolle Kompensationsfunktion scheint nun die Ich-Schwäche des Subjekts dauerhaft festzuschreiben, es abhängig und unselbständig zu machen. Das regressive Potential einer Ideologie wird jetzt zu einer ernsthaften Gefahr für die Ich-Stärke, für die Unabhängigkeit des Subjekts.

b. Die jüdisch-christliche Tradition erscheint natürlich nicht mehr als *die* Antwort auf die Frage nach einem Symbolsystem, das die komplexe Identitätssuche in der Gegenwart begleiten, erleichtern und stabilisieren könnte. Die Kirchen haben ihr religiöses Deutungsmonopol verloren, sind längst zu einem Teilsystem unter anderen geworden. Damit ist die Möglichkeit, sich in eine vorgebene Ideologie einzufügen der Notwendigkeit gewichen, sich auch auf diesem Gebiet selber aktiv ein patchwork zusammenzusuchen, eine „Sinn-bricolage“ zu finden. Das Experimentieren vieler Jugendlicher und Erwachsener mit allen möglichen Formen und Inhalten verschiedener Religionen, mit Esoterik und Okkultismus, ist Ausdruck dieser Notwendigkeit. Die Vielfalt der möglichen Symbole und Rituale, die Vielzahl ihrer Deutungsmöglichkeiten, entsprechen damit der Vielfalt von Identitätsfragmenten und gerade nicht ihrer Kohärenz und Einheit.

In dem Gedicht einer 23jährigen Kinderkrankenschwester drückt sich dieser Sachverhalt so aus:

„Gestatten, mein Name ist Gott!
Nein, - Entschuldigung, Bhagwan!
Äh, ich meine, Lenin, Hitler!??

---

[136] Vgl. dazu das Themenheft „Jugend und Okkultismus“ der Zeitschrift „Wege zum Menschen“ 46(1994), H. 4. Vgl. außerdem Klessmann 1980 u. ders., in Riess/Fiedler (Hg.) 1993, 487 - 499; Fraas 1983.

Ich weiß es nicht mehr genau. Einerlei.

Ich bin der Erlöser!
Ihr müßt nur an mich glauben,
mir gehorchen. Dann nehme ich euch einen Teil
Eurer Verantwortung ab...
Es gibt viele von meiner Art,
und es werden immer mehr...
Sucht euch aus dem Angebot
einen Glauben, eine Ideologie aus,
denn die Regeln und die Aufnahmebedingungen
sind überall die gleichen.
Bedenkt jedoch!
Ich bin der Erlöser!“[137]

c. Der Symbolbegriff selbst verweist in eine ähnliche Richtung: Wenn Symbole nicht mehr in rituell-kollektive Praxis eingebettet sind, sondern - wie es beispielsweise in der Symboldidaktik oder im Bibliodrama häufig geschieht - davon losgelöst und vereinzelt herausgegriffen und bearbeitet werden: Kann man dann noch behaupten, daß es so etwas gibt wie „identitätsverbürgende Deutungssysteme, die erst die Stellung der Menschen in der Welt verständlich machen“?[138] Ist es mit dem Symbolbegriff selbst dann noch vereinbar zu sagen: „Im religiösen Symbol finden sie (sc.: die Jugendlichen) die Einheit von Lebensdeutung und Lebensbewältigung“?[139] Stimmt es noch: Die religiösen Symbole verbildlichen zentrale menschliche Konfliktsituationen, „so daß daraus kollektiv gültige Lösungsformeln werden können“? [140]

Symbole haben eine „offene Struktur“ (Biehl), sie „geben zu denken“ (Ricoeur), sie machen „die kompakte Haut der Dinge transparent“ (Rosenberg/Halbfas). Das heißt aber doch auch, sie vermitteln nicht Eindeutigkeit, sondern eröffnen Vieldeutigkeit; sie führen zunächst aus der Strittigkeit vielfältiger Lebens- und

---

[137] Abgedruckt in „Jugendliche und Erwachsene ‘85“ (Studie im Auftrag des Jugendwerks der Deutschen Shell), Bd. 4, Opladen 1985, 359f.

[138] Deresch 1987, 303.

[139] Deresch bezieht sich hier unausgesprochen auf Lorenzer 1984. Lorenzer bezieht aber diese „Einheit von Lebensbewältigung und Lebensdeutung“(38) auf die präsentative Symbolik afrikanischer Gesellschaften der Vergangenheit.

[140] Ebd., 303.

Glaubensdeutungen nicht heraus, sondern geradezu in sie hinein! Sie dokumentieren die Mehrdeutigkeit der Lesarten des Lebens, der Lesarten Gottes.
Wer in der Schule oder Erwachsenenbildung mit Symbolen arbeitet, macht schnell diese Erfahrung: Auf der einen Seite kommen im Symbol Sinn und Sinnlichkeit, Verstand und Gefühl, Bewußtes und Unbewußtes zusammen, werden Konflikte thematisiert und bearbeitet, wird eine vertiefte persönliche Erfahrung möglich, wird bisher Unsagbares eben in symbolischer Form sagbar.[141] Auf der anderen Seite ist diese Erfahrung in hohem Maß subjektiv, der Nachbar/die Nachbarin in der Gruppe erlebt und deutet dasselbe Symbol anders, verknüpft andere Erfahrungen damit - und das ist nicht nur identitätsverbürgend, sondern auch -verunsichernd: Was gilt denn nun? Gibt es denn nichts Verbindliches mehr? In der Arbeit mit psychisch labilen Menschen in einer psychiatrischen Klinik erlebe ich diesen letzten Aspekt immer wieder. In dieselbe Richtung deutet das Phänomen, daß sich viele psychisch belastete Menschen zu fundamentalistischen Gruppierungen hingezogen fühlen: Sie suchen die Eindeutigkeit der Lehre dort wegen ihrer für sie identitätsstabilisierenden Funktion - aber natürlich um den Preis, daß sie ihre Lebenswirklichkeit aufspalten müssen und damit letztlich gerade nicht zu einer sinnvollen Realitätsbewältigung finden. D.Funke spricht in diesem Zusammenhang von dem „Symbiosekomplex“, der die Funktion hat, die Angst vor Autonomie und Freiheit zu kompensieren.[142]

Von der psychoanalytischen Theorie her gesehen ist dieser Sachverhalt nicht überraschend; er hat damit zu tun, daß der Umgang mit Symbolen eine Ich-Leistung, einen Akt der Integration darstellt[143], also eine Fähigkeit voraussetzt, die nur in sehr unterschiedlichem Maß vorauszusetzen ist und gleichzeitig das pädagogische Ziel bildet. Bei Menschen mit schwachem Ich löst die Arbeit mit Symbolen durchaus auch Verunsicherung und Angst

---

[141] Zur Funktion des Symbols aus pastoralpsychologischer Sicht vgl. Scharfenberg/Kämpfer 1980, 157ff.

[142] Funke 1986, 153ff .

[143] Vgl. Lorenzer 110. Lorenzer unterscheidet hier die Symbolbildung durch das Ich von den Reizquellen, aus denen Symbole erwachsen, die häufig aus dem Unbewußten stammen.

aus bzw. die Neigung, die Offenheit des Symbols zum verfestigten Klischee zu reduzieren.[144]

Es scheint mir wichtig zu sein, diesen Vorbehalt ernst zu nehmen, ihn in die Arbeit am Zusammenhang von Identität und Glaube einzubeziehen und damit den gelegentlichen Überschwang über die Möglichkeiten der Symbole auf ein realistisches Maß zu reduzieren.

III.

Dieser Vorbehalt bedeutet nicht, sich von einem sinnvollen Zusammenhang von Identität und den Symbolen des Glaubens zu verabschieden; allerdings hat sich die Zielsetzung gegenüber dem Stichwort von der identitätsverbürgenden Kraft der Symbole verschoben und neu differenziert. Der Zusammenhang von Identität und Ideologie, wie ihn Erikson postuliert hat, mag für eine Lebensphase gelten; selbst da ist er in seinen Auswirkungen als ambivalent zu beurteilen. Selbstverständigung und Selbstvergewisserung sind nicht ohne ihre Polaritäten - Sich-fraglich-werden und Selbstverunsicherung - zu haben. Und das ist kein Mangel, sondern angesichts der Zielvorstellung, nämlich der Fähigkeit, eine Vielfalt von Identitätsfragmenten miteinander im Gleichgewicht zu halten und auszubalancieren, durchaus wünschenswert.

Die möglichen Konsequenzen will ich an Hand von drei Stichworten andeuten:

1. Es geht in der Arbeit am Zusammenhang von Identität und den Symbolen des Glaubens um das *Aushalten der Vielfalt*.

Der „Streit um die Bilder“[145], d.h. der Streit darum, welche Bilder der Wirklichkeit erschließen, welche das Leben tragen, welche Macht haben bzw. Macht haben sollten usw., geht natürlich nicht nur die akademische Theologie an, sondern auch den persönlichen Glauben. „Identitätsverbürgend“ wirken Symbole da, wo die eigene Wahrnehmung und Deutung als bereichernd und anre-

---

[144] Lorenzer (a.a.O. 117) nennt als Kennzeichen klischeebestimmten Verhaltens u.a. die Determiniertheit, Tendenz zum Einschleifen und Wiederholungszwang.

[145] Vgl. Biehl 1991, 11ff.

gend erlebt wird, die Deutung des/der anderen hingegen die eigene nicht in Frage stellt, sondern zur Einsicht in die prinzipielle Gleichrangigkeit verschiedener Wahrnehmungs- und Interpretationsmöglichkeiten führt.

Das Aushalten der Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten, die Fähigkeit zur Differenzerfahrung[146], ist individuell gesehen eine Form der Ich-Stärke, des Erwachsenseins, gesellschaftlich gesehen eine notwendige Voraussetzung für das Gelingen einer multikulturellen Gesellschaft: Differenzen anzuerkennen statt sie abzuwehren oder zu leugnen; genau hinzusehen und dabei Unterschiede wahrzunehmen und zu nutzen; Ungewohntes ud Fremdes nicht nur als Störung, sondern auch als potentielle Bereicherung gelten zu lassen - darum geht es! Es handelt sich um eine Fähigkeit, die im Lauf der Sozialisation erworben werden muß[147] - der Umgang mit und die Arbeit an Symbolen kann dazu einen Beitrag leisten. Auch das Wahrnehmen und Annehmen der fremden, d.h. der störenden *und* bereichernden Aspekte der biblischen Tradition für die Deutung von Identität und Leben, gehört in diesen Zusammenhang.

2. Es geht in der Arbeit am Zusammenhang von Identität und den Symbolen des Glaubens um das *Aushalten des Fragmentarischen* sowohl der Identität wie des Glaubens.

Wo die Vielfalt möglicher Lebensdeutungen anerkannt wird, muß auch ihre Begrenztheit, Vorläufigkeit und Überholbarkeit akzeptiert werden. Keine Identität ist vollständig und bruchlos, kein Glaube frei von Zweifeln und Vorbehalten. Menschliches Leben ist immer ein Fragment im Blick auf die Vergangenheit - „Wir sind immer zugleich auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen“ - als auch im Blick auf die Zukunft - “Das Fragment trägt den Keim der Zeit in sich. Sein Wesen ist Sehnsucht. Es ist auf Zukunft aus. In ihm herrscht Mangel, das Fehlen der ihn vollendenden Gestaltung“.[148]

---

[146] Vgl. dazu ausführlicher Grözinger 1994

[147] Sie entspricht in etwa der in der Tradition des symbolischen Interaktionismus sogenannten Ambiguitätstoleranz, vgl. dazu Krappmann 1973, 150ff.

[148] H. Luther, Identität und Fragment, in: Ders. 1992, 168f.

Das Aushalten des Fragmentarischen setzt ebenfalls eine Art von Ich-Stärke voraus: Das Begrenzt-Brüchige nicht nur leidend und wie ausweglos passiv hinzunehmen, sondern es aktiv bejahend anzunehmen, es zu ergreifen, es zur eigenen Lebensmöglichkeit zu machen - auch das ist eine Form des Glaubens: Der Versuchung zum Größenwahn - sein zu wollen wie Gott - zu widerstehen und sich, die eigenen Lebensentwürfe und -realisierungen als begrenzt und darin bejaht anzunehmen.

3. Es geht in der Arbeit am Zusammenhang von Identität und den Symbolen des Glaubens um Möglichkeiten der *Erfahrung von Solidarität.*

Wenn die Wahrnehmungen der Vielfalt und des Fragmentarischen geteilt, ihre wechselseitige Verunsicherung *und* Bereicherung wahrgenommen werden können, kann Erfahrung von Solidarität, von Verbundenheit und Zusammengehörigkeit in der Unterschiedlichkeit entstehen. Die Symbole des Glaubens und Lebens sind für jeden in Nuancen je anders, aber es sind in der Regel Bilder dessen, was die einzelnen „unbedingt angeht", was sie beschäftigt und umtreibt, worin sie entscheidende Lebens- und Glaubensfragen zum Ausdruck bringen - und eben als solche sind sie wiederum ähnlich und vergleichbar.

In einer Gruppe hatten wir einen Psalm gelesen und bearbeitet; die Bilder, die die Teilnehmenden an einem bestimmten Punkt imaginierten, sollten gemalt und anschließend in der Gruppe vorgestellt werden. Nach Beendigung dieses Prozesses sagte eine Frau offensichtlich erfreut: „Erst habe ich gedacht ‚Ich kann das gar nicht, was hier erwartet wird'; jetzt habe ich gesehen: Jeder hat was eigenes gemalt, und es ist alles gut - und wir waren alle irgendwie unheimlich beteiligt, nicht nur an den eigenen Bildern, sondern auch an denen der anderen."

Wo in dieser Weise am Zusammenhang von Identität und den Symbolen des Glaubens gearbeitet werden kann, sind tiefe „identitätsverbürgende" und „sinnvergewissernde" Erfahrungen möglich; sie heben die Notwendigkeit des einzelnen, seine/ihre patchwork-Identität und seine/ihre Glaubensbruchstücke immer neu zu buchstabieren und zusammenzustellen, nicht auf; aber sie betten diese Suche ein in neue, begrenzte Formen der Gemeinschaftlichkeit und der Solidarität. Darin entlasten sie von der Anstren-

gung zur permanenten Selbstkonstitution von Identität - und sind damit Konkretion der theologischen Aussage, daß Leben und Identität primär nicht Leistung, sondern ein Geschenk darstellen.

Literatur

Beck U., Risikogesellschaft, Frankfurt 1986
Biehl P., Symbole geben zu lernen, Neukirchen 1991
Byatt A. S., Besessen, Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1994
Deresch W., Kirchliche Jugendarbeit als Anstiftung zur Identitätsfindung, in: Hanusch / Lämmermann 1987
Erikson E. H., Jugend und Krise, Stuttgart 1970
Ders., Identität und Entwurzelung in unserer Zeit, in: Ders., Einsicht und Verantwortung, Frankfurt 1971, 70 - 94
Fraas H. J., Glaube und Identität, Göttingen 1983
Funke D., Im Glauben erwachsen werden, München 1986
Grözinger A., Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft, Waltrop 1994
Hanusch R./Lämmermann G., Jugend in der Kirche zur Sprache bringen, FS Christoph Bäumler, München 1987
Huber M., Multiple Persönlichkeiten. Überlebende extremer Gewalt. Ein Handbuch, Frankfurt 1995
Klessmann M., Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube, München 1980
Ders., Daß ich wirklich etwas wert bin. Jugendliche auf der Suche nach Identität und Selbstwert, in: Riess/Fiedler (Hg.) 1993
Krappmann L., Soziol. Dimensionen der Identität, Stuttgart 1973[3]
Lorenzer A., Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt 1984
Ders., Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankfurt 1973
Riess R./Fiedler K. (Hg.), Die verletzlichen Jahre, Gütersloh 1993
Scharfenberg J./Kämpfer H., Mit Symbolen leben, Olten 1980

WOLFGANG SOMMER

„Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ bei Johann Georg Hamann

In der Geschichte der christlichen Kirche gibt es unzählige Lebensgeschichten, die durch einen entscheidenden Umbruch gekennzeichnet sind. Die Kette solcher Umkehrungen beginnt bei den Menschen, die Jesus in seine Nachfolge gerufen hat, und setzt sich in der Geschichte der Christenheit durch alle Generationen hindurch fort bis zu uns Heutigen. Einige wenige solcher „Bekehrungen“ und Umbrüche haben sich besonders tief in das christliche Gedächtnis eingeprägt, so z.B. bei Augustin, dem heiligen Franziskus, Martin Luther, August Hermann Francke und dem Grafen Zinzendorf. Stets war bei diesen und den vielen weniger bekannten Lebenswandlungen ein Neuansatz im Verständnis von christlicher Kirche und Theologie verbunden. Jede persönliche Glaubensgeschichte steht im Zusammenhang mit den Glaubenserfahrungen der Menschen, die uns vorangingen, und zeigt doch jeweils ganz eigen geprägte Konturen.

In lebendiger Erinnerung an ein gemeinsames Seminar mit Herrn Kollegen Riess über die Geschichte der Seelsorge in kirchengeschichtlicher und pastoraltheologischer Dimension im Wintersemester 1994/95 soll in der folgenden kleinen Skizze Johann Georg Hamann zur Sprache kommen. Seine „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ kann uns am Ende des 20. Jahrhunderts ein Spiegel für unsere eigene Suche nach Identität[149] im Umbruch der Zeiten sein.

Selbsterkenntnis ist etwas, das uns vertraut erscheint. Die Geschichte des menschlichen Bewußtseins begleitet stets die Aufforderung des cognosce te ipsum. Über die inneren, aus der Tiefe des eigenen Wesens kommenden Antriebe zu allen Äußerungen

[149] Die Identitätsthematik hat Richard Riess in seinen verschiedenen Veröffentlichungen eindrücklich beschrieben, vgl. Riess 1973 u. 1991.

des Lebens ist man gern „aufgeklärt“, wird solche Erhellung doch als notwendige Voraussetzung angesehen, sinnvoll in der Welt zu wirken. Die Einsicht in die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis schließt die Annahme ihrer – zumindest partiellen – Möglichkeit ein. Das Wissen um die besonderen Schwierigkeiten und Gefahren, die hier meist aus der Not der Erfahrung erwachsen, führt nicht zur Infragestellung der Sache selbst, sondern vermag erst recht Größe und Wichtigkeit der Aufgabe vor Augen zu stellen. Die Aufforderung gründet in der Gewißheit, daß in jedem Menschen die vernünftige Fähigkeit zur Selbsterkenntnis steckt, wenn auch nur ansatzweise, so doch sein Menschsein wesensmäßig qualifizierend.

Es ist offensichtlich, daß diese Art der Selbsterkenntnis, die in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ihre klassische Prägung erhielt, auch unsere gegenwärtige geistige Situation weiterhin nachhaltig bestimmt. Keine noch so starken gesellschaftlichen Umbrüche mit ihren Folgeerscheinungen auf allen Gebieten des Lebens, wie sie unser Jahrhundert erlebte, konnten diese Selbstgewißheit des neuzeitlichen Menschen wesentlich erschüttern. Im Gegenteil: Je wirkungskräftiger die äußeren Umwälzungen werden, um so intensiver scheint das Bedürfnis zu wachsen, über sich selbst Klarheit zu bekommen, die Motive des eigenen Verhaltens, Denkens und Handelns wenigstens ein Stück weit zu ergründen.

Wir stehen mit diesem „Drang nach innen“ inmitten aller notwendigen äußeren Lebensbewältigung in Kontinuität und Wandlung mit vielen Situationen der Geschichte. Pietismus und Romantik scheinen unseren Jahren wieder eigenartig nahe zu kommen, obwohl doch mit diesen summarischen Bezeichnungen weder die differenzierten Reflexionen vergangener Generationen noch die der unsrigen erfaßt werden können. Daß aufklärerischer Geist hierzu nicht nur in Gegensatz treten muß, hat die neuere Theologiegeschichte schon mehrfach erwiesen. Immerhin stehen wir der bekannten Sentenz des Novalis heute wohl doch wieder mit einiger Affinität gegenüber: „Wir träumen von Reisen durch das Weltall: Ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. – Nach innen geht der geheimnisvolle

Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft“.[150]

Historische Erinnerung in Form der Teilhabe an vergangenem Leben, die Wahrnehmung uns heute betreffender Erkenntnis kann zu Johann Georg Hamann führen, der mitten im 18. Jahrhundert die „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ durchlebte. In jenen Geistesströmungen des Pietismus und der Aufklärung stand er durchaus als ein Mensch seiner Zeit, und auf die Geister des „Sturm und Drang“, die Dichter und Denker der Klassik und Frühromantik, des Idealismus und der Erweckung hat er tief und nachhaltig eingewirkt. Als der vielfältige Anreger ist Hamann mit seiner eigenen Aussage in seiner Wirkungsgeschichte fast ganz verschwunden, wozu noch die oft betonte sog. Dunkelheit seiner Schriften kommt, die ihn nie zu breiterer Bekanntheit in Kirche, Theologie und geistigem Leben führte.

Das Besondere des eigenwilligen Lebens und Denkens Hamanns ist aber nicht aus den Zeitströmungen und der Wirkungsgeschichte, sondern nur aus der Begegnung mit seinen kurzen, gewiß oft schwierigen, aber stets packenden, leidenschaftlich-engagierten Texten zu erkennen. Sie kommen alle aus unmittelbarer, tiefer Betroffenheit, aus dem Feuer des eigenen Lebens und versprühen die Funken des Widerspruchs gegen die gängigen Grundansichten seiner Zeit. Hamann weiß aus abgrundtiefer, vom eigenen Willen unabhängiger Begegnung mit sich selbst, daß wirkliche Selbsterkenntnis eine „Höllenfahrt“ ist. Sie ist nicht machbar und um der existenzbedrohenden Gefahren, die hier entstehen, auch nicht herbeizusehnen. Wer sie leidend durchlebt, ist ein umgewandelter, ein neuer Mensch. So hat es Hamann im Frühjahr 1758 erfahren, als er auf einer Reise im Auftrag eines Rigaer Handelshauses in London weilte. Was er hier in völliger Einsamkeit erlebte, wie seine bisherige Lebenssituation zusammenbrach, das bleibt im letzten ebenso unableitbar wie alle uns bekannten und unbekannten Um- und Aufbrüche in der Geschichte des Christentums. Aus dem Wort der Bibel hört Hamann auf einmal Gott ganz persönlich zu sich sprechen, er steht vor Gott, seinem Schöpfer. Seit den Londoner Tagen ist ihm die Bibel das Fundament seiner ganzen Existenz, jedes von ihm ergriffene Phänomen bezieht er seitdem auf biblische Vorgänge. Aber

---

[150] Novalis, hg. von Kluckhohn u. Samuel, 2.Bd., 1965, Blüthenstaub, 417f.

nicht in der Knechtschaft des Buchstabens, sondern in der lebendigen Anrede Gottes läßt er sich von dem Schriftwort ergreifen. Selten hat der biblisch gegründete christliche Glaube so in die Tiefe und Weite geführt wie bei Hamann.

Kurz nach seiner „Erweckung" in London legt Hamann seine Grunderfahrungen in den „Biblischen Betrachtungen eines Christen" und in den „Gedanken über meinen Lebenslauf" nieder. Besonders in den „Brocken", einer kleinen, in Anlehnung an Joh. 6,12 entworfenen Schrift, kreisen Hamanns Gedanken zentral um das Phänomen der Selbsterkenntnis. Durch die Begegnung mit dem göttlichen Du im Wort der Schrift, das ihn ganz konkret in einer bestimmten Lebenssituation traf, sieht sich Hamann hineingestellt in das ganze Leben der Schöpfung. Jede selbstmächtige Setzung des eigenen Ich zerbricht ihm in der Erfahrung der Abhängigkeit des eigenen Lebens von dem anderer Menschen, von allem Leben in Natur und Geschichte – und letztlich von Gott, dem Schöpfer. Seitdem weiß Hamann, „wie nothwendig unser Selbst in dem Schöpfer desselben gegründet ist, daß wir die Erkenntnis unserer selbst nicht in unserer Macht haben, daß, um den Umfang desselben auszumässen, wir bis in den Schooß der Gottheit dringen müssen, die allein das ganze Geheimnis unseres Wesens bestimmen und auflösen kann".[151] Selbsterkenntnis des Menschen ist nun für Hamann untrennbar mit seiner Gottesbeziehung verbunden.

Aber dabei bleibt Hamann nicht stehen. Die Erfahrung der Abhängigkeit von allem Geschaffenen führt das Ich in die Breite aller Lebensverhältnisse, in die Zustände des konkret gelebten Lebens hinein. Hamann erkennt, daß zur Selbsterkenntnis die Kenntnis vom „Zustand der menschlichen Natur auf der Welt" gehört. „Es ist die Frage nicht allein, wenn ich mein eigen Selbst ergründen will, zu wissen, was der Mensch ist? sondern auch, was der Stand desselben ist? Bist du frey oder ein Sclave? Bist du ein Unmündiger, ein Wayse, eine Wittwe und in welcher Art stehst du in Ansehung höherer Wesen, die ein Ansehen sich über dich anmassen, die dich unterdrücken, die dich übervortheilen und durch deine Unwissenheit, Schwäche, Thorheit zu gewinnen suchen?"[152] Die Beschaffenheit des eigenen wie des Zustandes der Mitmenschen und ihre gegenseitigen Beziehungen, also das

---

[151] Brocken, in: Hamann, hg. von Seils 1963, 75.
[152] Ebd.

ganze Feld der gesellschaftlichen Verhältnisse, ist für die Selbsterkenntnis des Menschen von grundsätzlicher Bedeutung. Aber diese Erkenntnis Hamanns ist wiederum zutiefst mit seiner Gotteserfahrung verbunden. Nur weil Gott sich so konkret in die Welt herabgelassen hat, kann sie mir zum Spiegel meiner selbst werden. „Um die Erkenntnis unserer Selbst zu erleichtern", sagt Hamann, „ist in jedem Nächsten mein eigen Selbst als in einem Spiegel sichtbar. Wie das Bild meines Gesichts im Wasser wiederscheint, so ist mein Ich in jedem Nebenmenschen zurückgeworfen. Um mir dieses Ich so lieb als mein eigenes zu machen, hat die Vorsehung so viele Vortheile und Annehmlichkeiten in der Gesellschaft des Menschen zu vereinigen gesucht".[153]

Solche „angenehme" Spiegelung des Ich im Du des Nächsten, die die Selbstliebe zur selbstverständlichen Voraussetzung hat, kommt bei Hamann jedoch aus der Tiefe der Erschütterung, die er in einer anderen Spiegelung zuvor durchlebte. Die Geschichte vom Brudermord Kains ist es offenbar gewesen, an der sich die Umkehr in Hamanns Leben und Denken vollzog. In seiner Selbstbiographie gibt er von der Begegnung mit ihr Zeugnis in großer Betroffenheit: „Ich fühlte mein Herz klopfen, ich hörte eine Stimme in der Tiefe desselben seufzen und jammern, als die Stimme des Bluts, als die Stimme eines erschlagenen Bruders, der sein Blut rächen wollte … Ich fühlte auf einmal mein Herz quillen, es ergoß sich in Thränen und ich konnte es nicht länger – ich konnte es nicht länger meinem Gott verheelen, daß ich der Brudermörder, der Brudermörder seines eingeborenen Sohnes war. Der Geist Gottes fuhr fort, ungeachtet meiner großen Schwachheit … mir das Geheimnis der göttlichen Liebe und die Wohlthat des Glaubens an unsern gnädigen und eintzigen Heiland immer mehr und mehr zu offenbaren".[154]

Hamann erfuhr hier Sinn und tröstliche Gewißheit für sein ganzes Leben und Schaffen. Zunächst erblickt er die Hölle zwischen sich und dem Bruder, der seinen Bruder erschlägt, sieht sich im Spiegel des Nächsten, der sich am Nächsten vergeht. Die Hölle zwischen Ich und Du wird existentiell durchlitten. Doch dann öffnet sich ihm die Geschichte von Kain und Abel befreiend im Blick auf Christus, der an die Stelle des leidenden, erschlagenen Bruders Abel tritt. In dieser erschütternden Begegnung er-

---

[153] Brocken, a.a.O., 76

[154] Gedanken über meinen Lebenslauf, in Hamann, hg. von Seils 1963, 60f.

kennt Hamann sich selbst: verloren und begnadigt, von der Liebe Gottes überwältigt. Jetzt weiß er, daß er nur deshalb im Spiegel des Nächsten sich selbst erkennen kann, weil Gott in Christus ihm der Nächste geworden ist. Keine menschliche Hölle kann es geben, in der nicht die herabkommende Liebe Gottes schon wirksam ist. „Dies ist die wahre und einzige Selbstliebe des Menschen, die höchste Weisheit der Selbsterkenntnis eines Christen, der nicht nur Gott als das höchste, wohlthätigste, einzig und allein gute und vollkommene Wesen liebt sondern überdem weiß, daß dieser Gott selbst sein Nächster … im strengsten Verstande geworden ist, damit wir alle mögliche Ursachen hätten, Gott und unsern Nächsten zu lieben".[155]

Diese Selbsterkenntnis Hamanns lebt ganz aus der Beziehung zu Christus. „Ich fand die Einheit des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi"[156], bekennt er am Ende seiner Selbstbiographie. Einheit und Erniedrigung Gottes sind die Kristallisationszentren der theologischen und philosophischen Gedankenwelt Hamanns. Seine Schriften wollen der sich autonom setzenden, zergliedernden Vernunft der Aufklärung zeigen, wie sie an ihren eigenen Widersprüchen krankt und ins Leere geht. In immer erneuten Anläufen versucht Hamann, Zeugnis ablegend und verkündigend, der „Weltweisheit" der rationalistischen Systeme seine „Weisheit des Widerspruchs" entgegenzusetzen, „woran der Adept scheitert und worüber ein Ontologist die Zähne blöckt." Der Widerspruch Hamanns gegen die Welterklärung durch das Prinzip der allgemeinen Vernunft kleidet sich in die Rolle des Sokrates, in dem die Aufklärung ihren vermeintlichen Vorkämpfer sah: „Sokrates lockte seine Mitbürger aus den Labyrinthen ihrer gelehrten Sophisten zu einer Wahrheit, die im Verborgenen liegt, zu einer heimlichen Weisheit, und von den Götzenaltären ihrer andächtigen und staatsklugen Priester zum Dienst eines unbekannten Gottes".[157] So will auch Hamann zu einer Erkenntnis locken, die zur Selbsterkenntnis in Gestalt der wissenden Unwissenheit führen soll. Ihr dienen alle seine Schriften als Verkündigung des seinen aufgeklärten Zeitgenossen unbekannten, sich in seinem Wort selbst erschließenden Gottes.

---

[155] Brocken, a.a.O., 76f.

[156] Gedanken über meinen Lebenslauf, a.a.O., 59.

[157] Sokratische Denkwürdigkeiten, in: Hamann, hg. von Seils 1963, 146.

Der tiefste Grund für Hamanns leidenschaftlichen Protest gegen die Selbstmächtigkeit der menschlichen Vernunft liegt in seiner Begegnung mit dem Wort Gottes. Nicht von Ideen oder Zeitströmungen kommt Hamanns Denken her – so sehr er auf dem Höhepunkt der Bildung seiner Zeit stand –, sondern von der sich ihm im Wort Gottes existentiell erschlossenen Wahrheit. Aber diese Wahrheit greift weit über die persönlich erfahrene Lebenswende hinaus. Sein Kampf gegen den Rationalismus und Dogmatismus schlägt nicht um in Irrationalismus und Subjektivismus, wie man Hamann oft mißverstanden hat. Der Mensch findet in sich selbst „nichts als Sand, Triebsand, worauf nicht zu bauen ist“.[158] Vielmehr eröffnet sein Denken einen neuen Zugang zum Sein selbst, zu dem, was auf den Menschen zukommt und nicht von ihm aus zu ermessen ist. An Jacobi hat Hamann den Satz geschrieben, mit dem eine Wende im neuzeitlichen Denken seit Descartes markiert ist: „Ursprüngliches Sein ist Wahrheit, mitgeteiltes ist Gnade“.[159]

Die Selbsterkenntnis, zu der Hamann in der Begegnung mit dem göttlichen Wort geführt wurde, ist vor allem eine Erkenntnis über die Bedingungen der menschlichen Vernunft. Hamann zeigt ihre Gebundenheit an die konkrete Geschichte, an die Sinne des Menschen, ihr tiefster lebendiger Grund aber ist die Sprache. Das ist es, was er der „Kritik der reinen Vernunft“ Kants zum Vorwurf machte und was die bedeutende Differenz beider Denker bezeichnet. Diese Kritik Kants habe vergessen, darüber nachzudenken, „wie das Vermögen zu denken möglich sei“. Das hätte aber zu der Einsicht geführt: „Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache“.[160] Hier zeigt sich auch die Einsamkeit Hamanns gegenüber seinen Freunden Herder und Jacobi. An letzteren schreibt er: „Was in deiner Sprache das Sein ist, möchte ich lieber das Wort nennen“.[161]

In der Anrede erfährt der Mensch seine Bestimmung, wahrzunehmen, zu hören und zu lesen. Die dem Menschen zugängliche Wahrheit läßt sich „nicht ergrübeln noch ererben noch erwer-

---

[158] Hamann, Briefwechsel, hg. von Ziesemer u. Henkel 1955ff., Bd. I, 457.

[159] Brief vom 1.12.1784, in: Hamanns Briefwechsel mit Fr. H. Jacobi, in: Gildemeister 1868, 21.

[160] Metakritik über den Purismus der Vernunft, in: J.G. Hamann, Entkleidung und Verklärung, a.a.O., 301.

[161] Brief vom 30.4.1787, Gildemeister, a.a.O., 516.

ben“, sie muß „geschichtlich offenbart werden.“[162] Damit hat Hamann seine Zeitgenossen an der Stelle provoziert, an der sie sich besonders aufgeklärt gaben: am Verständnis der biblischen Offenbarung. Weil Gott sich in seinem Wort selbst kundgegeben hat, sich herabgelassen hat zur Welt und Mensch wurde, darum ist es der „größte Widerspruch und Mißbrauch“ der Vernunft, „wenn sie selbst offenbaren will“.[163] Denn durch dieses Wort wird „das unendliche Mißverhältnis zwischen Mensch und Gott“ überwunden, werden die Gegensätze von Gott selbst vereint. Hamann entdeckt ganz neu und ursprünglich die tiefe Einsicht des Nikolaus Cusanus von der coincidentia oppositorum in Gott, die keine ruhende ist, sondern sich ständig der ganzen geschaffenen Wirklichkeit mitteilt. Gott will dem Menschen in seiner ganzen Schöpfung nahe sein und mit ihm durch „Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten reden“[164], im Zentrum aber durch seinen Sohn. Aufgabe des Menschen ist es, in diesem Buch die Schrift zu lesen und die göttliche Anrede auch in „Natur und Geschichte“ als den „zwei großen Commentarii des Göttlichen Wortes“[165] zu vernehmen. Hamann steht sowohl in Gegensatz zu einem verobjektivierenden, als auch zu einem subjektivistisch-verinnerlichenden Denken, das die Natur schwärmerisch überhöhen möchte. Aus dem Anredecharakter der Wirklichkeit folgt als einziges ihr gegenüber angemessenes Verhältnis das aus dem Wahrnehmen kommende, mit der Demut verbundene Handeln des Menschen.

Dieses Wirklichkeitsverständnis Hamanns, das Mensch und Welt als anredende Wortwirklichkeit begreift, ist nicht aus Spekulation und Abstraktion gewonnen, sondern aus der immer erneuten Begegnung mit dem biblischen Wort – und den Werken Luthers. An seinen Schriften hat sich Hamann zweimal in seinem Leben umfassend „wie ein Schwamm vollgesogen“.[166] In der Tiefe seines Lutherverständnisses ist die Fremdheit Hamanns inmitten seines Jahrhunderts besonders deutlich. Christentum und Luthertum seiner Zeit wieder neu zur Geltung zu bringen, hat

---

[162] Brief an Jacobi, 16. 1. 1785, Gildemeister, a.a.O., 48.

[163] J.G. Hamann, Sämtliche Werke, hg. von Nadler, 1949ff., Bd. I, 9.

[164] Zitiert nach M. Seils, Entkleidung und Verklärung, a.a.O., 523.

[165] Brocken, a.a.O., 78.

[166] J.G. Hamann, Briefwechsel, Wiesbaden 1955ff., Bd. IV, 181.

Hamann selbst als das Grundthema seiner Autorschaft bezeichnet. Hamann aktualisiert Luther aus dem Zentrum seiner Theologie, der theologia crucis. In der Menschwerdung Gottes, in der Vereinigung göttlicher und menschlicher Eigenschaften in Christus sah er den Angelpunkt aller unserer Erkenntnis: „Diese communicatio idiomatum ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntniß und der ganzen sichtbaren Haushaltung“.[167] Von hier aus, von der Inkarnation Gottes in Christus, kommen sich Luthers und Hamanns Wirklichkeitsverständnis so nahe. Entgegen der griechischen Denktradition mit ihrer Abwertung des Leibhaft-Konkreten vermag der von Gott angeredete Mensch gerade im Zeitlich-Irdischen in seiner Ganzheit das immer neue Reden Gottes zu vernehmen.

Die Begegnung mit dem Christen und lutherischen Aufklärer Hamann kann zu einem Spiegel werden, in dem wir uns mit unseren gegenwärtigen Nöten und Verheißungen ein Stück weit selbst erkennen können. Friedrich Karl von Moser hat ihn den „Magus im Norden“ genannt, weil er als ein Weiser den Stern von Bethlehem gesehen hat und ihm gefolgt ist.

Literatur

Brocken, in Seils 1963

Gildemeister C. H., Hamanns Leben und Schriften, Bd. 5 (Hamanns Briefwechsel mit Fr. H. Jacobi), Gotha 1868

Nadler J. (Hg.), J.G. Hamann, Sämtliche Werke, 1949ff.

Novalis, Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von Kluckhohn P. (†), u. Samuel R., 2. Band: Das philosophische Werk I, Darmstadt 1965

Riess R., Seelsorge. Orientierung - Analysen - Alternativen, Göttingen 1973

Ders., Sehnsucht nach Leben. Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge, Göttingen 1991[2]

Seils M. (Hg.), J. G. Hamann, Entkleidung und Verklärung. Eine Auswahl aus Schriften und Briefen des "Magus aus dem Norden", Berlin 1963

Ziesemer W. u. Henkel A. (Hg.), J.G. Hamann, Briefwechsel, Wiesbaden 1955ff.

[167] Zitiert nach Seils, Entkleidung und Verklärung, a.a.O., 519.

HANS-CHRISTOPH PIPER

Paul Gerhardt als Seelsorger

Eine Meditation über sein Lied „Befiehl du deine Wege“[168]

Ich möchte Sie bitten, sich für einen Augenblick in eine Situation hineinzuversetzen, die für Sie trostlos war. Also etwa ein Konflikt mit einem Mitmenschen, in der Familie oder am Arbeitsplatz. Oder eine Erkrankung, wo die Diagnose ungewiß war, Sie aber auf jeden Fall in ein Krankenhaus gelegt wurden. Oder die Trauer um einen Menschen, der sich von Ihnen getrennt hat, oder der Ihnen durch den Tod entrissen wurde.

Sie sind trostlos. In Gedanken führen Sie laufend Gespräche mit dem Konfliktpartner oder der Konfliktpartnerin, mit der Sie in Wirklichkeit nicht reden können. Immer wieder geht in Ihrer Fantasie das Gespräch von vorne los. Es dreht sich im Kreise, wie bei einer Schallplatte, die einen Sprung hat. Ähnlich ist es im Krankenhaus. Immer wieder der Gedanke: Was ist bloß mit mir los? Habe ich etwas Schlimmes? Habe ich Krebs? Auch wenn der Arzt oder die Ärztin mich zu beruhigen versucht hat: Sie müssen nicht immer gleich an das Schlimmste denken – es kann sich auch als ganz harmlos herausstellen, – die Gedanken kehren immer wieder an den schlimmsten Punkt zurück. Es ist, als ob sie Macht über mich bekommen haben. Und in der Trauer suchen meine Gedanken den Menschen, den ich nicht mehr erreichen kann. Ich rufe mir unsere letzte Begegnung in Erinnerung, immer wieder und immer wieder. Hätte ich es verhindern können? Habe

168 Ich hielt diese Meditation zuerst in der Paul-Gerhardt-Gemeinde in Sarstedt (bei Hannover). Ich knöpfe dabei an hymnologischen Studien an, mit deren Hilfe ich die seelsorgerliche Funktion des Kirchenlieds erheben wollte. Der meditative Stil ist, auch im Blick auf die Anrede an die Gemeinde, beibehalten. Was der vorliegende Text nicht vermitteln kann: Während der Meditation wurden die einzelnen Strophen des Lieds von der Gemeinde gesungen.

ich es vielleicht verschuldet? Was habe ich nur falsch gemacht? Was blieb ich ihr oder ihm schuldig? Auch hier drehe ich mich im Kreise, und auch nachts hört das Karussel nicht auf, sich zu drehen.

Es ist ein Zustand quälender Grübelei; die schwermütigen Gedanken gehen immer im Kreise, ich kann sie nicht abschalten, kann ihnen keine andere Richtung geben. Wenn ich die Körperhaltung beschreiben soll, die für eine solche Trostlosigkeit typisch ist, dann sehe ich mich zusammengesunken dasitzen, mit hängenden Schultern (es liegt ja eine große Last darauf), der Blick ist starr vor mir auf einen Punkt vor meinen Füßen gerichtet. Es ist schrecklich aussichtslos. Ich habe keine Aussicht mehr. Ich sehe keinen Weg mehr. Es ist *alles* trostlos. Mein Atem ist ganz flach. Ich bin allein. Ich habe keinen Kontakt mehr, weder zu meinen Mitmenschen, noch zu mir selbst, noch zu Gott.

(1)Und da kommt dann jemand zu mir und setzt sich neben mich. Eine Weile ist er still. Und dann beginnt er zu sprechen. Er sagt: „Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt der allertreusten Pflege des, der den Himmel lenkt." Ich vermute einmal, daß diese Worte in den meisten Fällen nicht viel helfen. Ich bin vielleicht sogar ein wenig unwillig über diese Störung. Dies „Befiehl du deine Wege" klingt im ersten Augenblick fast ein wenig wie ein Befehl. Jedenfalls ist die Anrede: „Befiehl du …" eine eindringliche Mahnung. Das kann ich noch nicht gut hören. Das ist noch zu viel für mich.

Das merkt dann auch sogleich der, der mich da aufsuchen will. Und er fährt leise fort: „Der Wolken, Luft und Winden gibt Wege, Lauf und Bahn …" – Das klingt gut in meinen Ohren. Da klingen alle Vokale unsres Alphabets, das o, das u und das i in „Wolken, Luft und Winden", das e und über dem au schließlich auch das a in „Wege, Lauf und Bahn". Und die Anfangsbuchstaben in den ersten Wortpaaren sind gleich: Wolken und Wege. Luft und Lauf. Und das W und das B in dem dritten Wortpaar: Winden und Bahn sind miteinander verwandt. Das ist so etwas wie Musik in meinen Ohren. Ich horche auf.

Da ist von Wolken die Rede. Und ich schaue auf, zum Fenster und durch das Fenster zum Himmel: Sind da Wolken? Mein Besucher steht auf. Er öffnet das Fenster. Ein Schwall frischer Luft strömt herein, und ich merke erst jetzt, daß ich an der abgestandenen, dicken Luft fast erstickt wäre. Ein kräftiger Windstoß läßt

die Gardine wie eine Fahne wehen. Und ich hole tief Luft. Da ist etwas Entscheidendes geschehen. Worte haben sich ihren Weg zu mir gebahnt. Ich höre nicht mehr nur die Stimme meines Konfliktpartners in mir, oder die letzten Worte derer, die mich verlassen haben, oder die Stimme meiner Angst. Ich bin nicht mehr ganz in mir selbst verschlossen.

Und mein Kopf hat sich erhoben. Ich habe mich ein wenig aufgerichtet. Meine Augen fixieren nicht mehr den Punkt vor meinen Füßen. Auf dem Weg zu den Wolken, die dort am Himmel ziehen, streifen sie eben meinen Besucher und nehmen ihn wahr. Und mein Gesicht, das heiß war und brannte von den Tränen, die kaum getrocknet waren, fühlt plötzlich Kühle und Frische. Und ich hole tief Luft. Das heißt: Über meine Ohren, über meine Augen und über meine Haut nehme ich wieder Kontakt auf zu meiner Umwelt, in der ich lebe, und von der ich mich abgeschottet hatte.

Der, der mich so angesprochen hat und der mich auch erreicht hat mit seinen Worten, läßt mir eben Zeit, die Wolken wahrzunehmen und die Kühle auf meinem Gesicht zu spüren, ehe er fortfährt: „… der wird auch Wege finden, da dein Fuß gehen kann." Er läßt mich also nicht in den Wolken da oben, er holt mich vielmehr auf die Erde zurück und lenkt meinen Blick wieder auf die Stelle vor meinen Füßen. Aber es ist doch ein wenig anders als vorher. Meine Augen fixieren nicht mehr starr jenen Punkt vor meinen Füßen, ohne ihn zu sehen: sie ahnen ein Stückchen Weg; vielleicht tastet mein Fuß schon etwas vor, ob der Boden dort trägt. Doch so schnell ist der, der mich aufgesucht hat, nicht. Er spricht von der Zukunft: „… der *wird* auch Wege finden, da dein Fuß gehen kann." Doch damit vermittelt er mir eine Ahnung, daß ich doch noch eine Zukunft habe.

Und weil er so behutsam mit mir umgeht und mich nicht überfordert, keimt in mir so etwas wie Vertrauen zu ihm. „Der Wolken, Luft und Winden gibt Wege, Lauf und Bahn, der wird auch Wege finden, da dein Fuß gehen kann". – Von wem sprichst du da? Ganz am Anfang, da hast du etwas davon gesagt, aber da habe ich noch nicht gut zuhören können. Kannst du es mir noch einmal sagen? – Jetzt ist mein Interesse geweckt. Ich bin ein wenig aufgewacht und aus meiner Verschlossenheit aufgebrochen. Jetzt kann ich ihn fragen.– „Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt der allertreusten Pflege des, der den Himmel lenkt." Ja, das hast du gut gesagt: Mein Herz ist gekränkt. Es ist krank.

Du hast mich gut verstanden. Besser hätte ich es selber gar nicht sagen können. Und der, der dem Lauf des Himmels und seiner Gestirne seine eherne Ordnung gibt und darüber wacht, der wird auch den wechselhaften Winden, deren Richtung und Stärke nie präzise vorhersagbar sind, Wege, Lauf und Bahn geben. Ja, wer gekränkt und krank ist, braucht zunächst einmal Pflege und die Gewißheit, daß der Pflegende oder die Pflegende ihn nicht aus den Augen verliert. Er muß sich auf seine und ihre Treue verlassen können, muß vertrauen können, um allmählich wieder das Selbstvertrauen zurückzugewinnen. Dann kann ich ihm und ihr meinen Weg, meine nächsten Schritte, bei denen ich noch gestützt werden muß, anvertrauen.

Ja, vielleicht kann ich mich dem, von dem du sprichst, anvertrauen. Vielleicht kann ich ihm meinen Weg befehlen.

Was ist's, das mich an den acht Zeilen dieser Liedstrophe tröstet? Es ist sicher die Wortgestalt dieser Verse – sie sind unvergleichlich und sehr kostbar; ein wenig bin ich darauf eingegangen –, aber dann ist es auch die Botschaft, die ich diesen Versen entnehme: Gottes Weg mit mir ist noch nicht zu Ende und am Ende. Ich habe noch einen Weg vor mir. Und dieser Weg hat ein Ziel, auch wenn ich dies Ziel noch nicht sehe. Ich vertraue aber darauf, daß das Ziel meines Weges gut ist.

Ein Mensch, der keinen Weg mehr vor sich sieht, der denken muß, alles sei jetzt am Ende, ist sehr verzweifelt. Ein Stückchen dieser Verzweiflung wird – so vermute ich – jeder schon einmal kennengelernt haben. Gottes Weg mit mir ist noch nicht am Ende – das ist ein großer Trost für mich. Den nehme ich mir aus dieser Strophe.

Von der „allertreusten Pflege“ singen wir in der ersten Strophe. Ein wenig von dieser Pflege wird bei denen durchscheinen, die davon singen und sagen, und die sie bezeugen möchten. Sie werden „pfleglich“ mit ihren Mitmenschen umgehen. Ich möchte schauen, wie Paul Gerhardt weiter mit uns, den des Trostes Bedürftigen, umgeht.

(2)Es gibt ein altes Sprichwort, das lautet: „Trau, schau wem!“ Das ist auch Paul Gerhardt bekannt. Auch er weiß, daß wir uns Vertrauen nicht einfach aus dem Ärmel schütteln können, auch Gottvertrauen nicht. Deswegen läßt es sich auch nicht befehlen. Vertrauen kann nicht blind sein. Und zumeist ist es ein angefoch-

tenes Vertrauen. Das alles schwingt in den drei Worten des Sprichworts mit: „Trau, schau wem."
„Dem Herren mußt du trauen, wenn dir's soll wohlergehn. Auf sein Werk mußt du schauen, wenn dein Werk soll bestehn." Auch hier wird das Trauen mit dem Schauen verknüpft. „Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen; sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. Ich sage euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist wie derselben eins", sagt Jesus in der Bergpredigt (Mt 6,28). Vor einigen Wochen war ich in Israel, in Galiläa, und habe sie gesehen, diese Lilien auf dem Felde; es sind große Anemonen in einem weit leuchtenden Rot, in der Mitte sind sie schwarz, von einem weißen Hof umgeben. Da wachsen sie, zwischen Dornengestrüpp und vielen hellen Steinen. Ich glaube, jeder, der sie da wachsen sieht, ist erstaunt und kann seine Augen lange Zeit nicht von ihnen abwenden. Mir ging es so, daß ich in dem Augenblick alles, was ich so an Bedrückendem und Beschwerendem mit mir schleppte, vergaß. Es fiel angesichts dieser Lilien auf dem Felde, von denen Jesus spricht, von mir ab.

„Auf sein Werk mußt du schauen" – über mein Werk brauchte ich mir in dem Augenblick keine Gedanken zu machen. Da war nichts mehr von „selbsteigener Pein" – das ist eine Pein, die ich mir selbst zufüge, zusätzlich zu der Kränkung, die mir zugefügt worden ist, vermutlich, weil ich diese Kränkung, ohne es zu wollen oder auch nur zu wissen, hege und pflege. Ich weiß noch, wie ich da ganz tief durchatmen konnte, vielleicht war es auch ein tiefer Seufzer, der mir da entfuhr – nein, in Worte konnte ich es nicht fassen, geschweige denn in dichterische Verse. Das hat dann Paul Gerhardt für mich getan.

(3) Paul Gerhardt wird zum Vorbeter für mich. Er weiß wohl, daß es mir noch nicht gelingen will, mit eigenen Worten zu beten. Auf seine Aufforderung: „Es muß erbeten sein" spricht er mir selbst ein Gebet vor, in der Hoffnung, daß ich darauf mein „Amen" sage oder es vielleicht sogar einmal nachsprechen und nachsingen können werde.

Gottes Treue und Gnade stehen am Anfang des Gebets. Das ist kein Zufall. Seine Treue und Gnade schauen mich an. Und was er mit mir vorhat, und wie er mein krankes Herz heilen wird – ich kann es ihm nicht vorschreiben. Aber es wird das Zeichen seiner Treue und Gnade haben. Leicht wird es auch für Gott nicht

werden. Er muß schon stark sein und furchtlos: Paul Gerhardt singt: „ein starker Held“, um dem, was mich ängstet und schwach sein läßt, entgegenzutreten und ihm seine Macht über mich zu nehmen.
(4)Und dann zählt der Vorbeter alles auf, was dieser Gott für mich einsetzt: sein Weggeleit; er verfügt über vielfältige Mittel, mir zu helfen; sein Segen; und wo sein Gang Spuren hinterläßt, da erkenne ich das an dem Licht, das von diesen Spuren ausgeht und die Dunkelheit vertreibt. Sein Werk und Arbeit, die nie ruhn – woher weiß Paul Gerhardt, daß er so beten darf? Gibt es für ihn auch eine Begründung für diese Worte, die wie eine knappe Zusammenfassung klingen? Dafür müssen wir uns erinnern, daß Paul Gerhardt dies Lied für den Gottesdienst schreibt. Es steht im Gesangbuch, aus dem wir im Gottesdienst singen. Dort wird aber auch die Epistel und das Evangelium verlesen, und es wird über einen biblischen Text gepredigt. Paul Gerhardt wird die einzelnen Glieder seiner Zusammenfassung mit vielen Texten belegen können, aber er überläßt es uns, biblische Geschichten und Texte zu erinnern, aus denen sich die einzelnen Teile der Aufzählung herleiten lassen. Mir fällt zu „dein Arbeit darf nicht ruhn“ spontan aus dem 121. Psalm ein: „Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht“. Mit diesem Gebet führt Paul Gerhardt uns also in den Gottesdienst. Wenn wir auf die Bibel hören, werden wir die beiden Strophen des Gebets singen können.

(5)Offenbar hat mein Vorbeter durch sein Gebet selber Mut schöpfen können! Die Strophe nach dem Gebet klingt angriffig und erinnert an Martin Luthers „Und wenn die Welt voll Teufel wär und wollte uns gar verschlingen“ – „und ob gleich alle Teufel hier wollten widerstehn“; doch die Fortsetzung bei Luther: „es soll *uns* doch gelingen“ übernimmt Paul Gerhardt nicht. Bei ihm heißt es bescheidener, was die eigene Kraft angeht: „So wird doch ohne Zweifel *Gott* nicht zurückgehn“. Und dann spüre ich Ungeduld aus dem, was folgt: „Was er sich vorgenommen und was er haben will, das muß doch *endlich* kommen zu seinem Zweck und Ziel!“ Warum dauert es nur so lange?!

(6)Und nun denke ich, daß ich selber zu Wort komme. Wenn in den Psalmen die Seele angeredet wird, dann geht es immer um die eigene Seele des Beters (Lobe den Herrn, meine Seele … Was betrübst du dich, meine Seele). So spreche ich dann zu mei-

ner Seele. „Hoff, o du arme Seele, hoff und sei unverzagt.“ Noch kann ich sie nicht mit „*meine* Seele“ anreden. Sie befindet sich ja noch in einer dunklen Höhle, die kein Sonnenlicht erhellt, so daß ich meine Seele erst suchen muß und sie noch nicht wiedergefunden habe. Aber ich rufe sie schon und hoffe, irgendwann wird sie mir Echo geben, so daß ich sie wiederfinden kann. „Hoff und sei unverzagt“ – wenn ich das singe, dann setze ich mich mit meiner Hoffnungslosigkeit und mit meiner Verzagtheit auseinander: – ich spreche sie ja als solche an! „Erwarte nur die Zeit, so wirst du schon erblicken die Sonn der schönsten Freud.“

Die „Sonn der schönsten Freud“ hat für Paul Gerhardt ein ganz bestimmtes Gesicht. Das zeigt ein andres Lied von ihm, in dem es heißt: „Die Sonne, die mir lachet, ist mein Herr Jesus Christ“, und wenn in seinem Abendlied (Nun ruhen alle Wälder) die Sonne untergegangen ist, singt Paul Gerhardt: „ein andre Sonne, mein Jesus, meine Wonne, gar hell in meinem Herzen scheint.“ Vor allem aber muß ich an dieser Stelle die unvergleichliche Strophe aus dem Weihnachtslied „Ich steh an deiner Krippe hier“ in Erinnerung rufen:

> Ich lag in tiefster Todesnacht, du warest meine Sonne,
> die Sonne, die mir zugebracht Licht, Leben, Freud und Wonne.
> O Sonne, die das werte Licht des Glaubens in mir zugericht –
> wie schön sind deine Strahlen!

Der tiefsten Todesnacht entspricht die „Höhle, da dich der Kummer plagt“, und in dem Weihnachtslied ist die Verheißung: „So wirst du schon erblicken die Sonn der schönsten Freud“ schon erfüllt: „Wie schön sind deine Strahlen!“ singt überwältigt der Dichter.

(7) Angesichts dieser Sonne kann es nun möglich werden, meinen Schmerzen und Sorgen „gute Nacht“ zu geben. Vielleicht kann ich nun fahren lassen, was mein Herz betrübt und traurig macht. Wenn mir die Sonne aufgeht, können meine Sorgen und meine Trauer getrost schlafen gehen. „Nun aber steh ich, bin munter und fröhlich, schaue den Himmel mit meinem Gesicht“ heißt es in dem bekannten Morgenlied. Das klingt wie eine Antwort auf den Anfang unserer Strophe: „Auf, auf, gib deinem Schmerze und Sorgen gute Nacht.“

„Bist du doch nicht Regente, der alles führen soll“ – dies muß ich meiner Seele oft zusprechen, denn mein übertriebenes Verantwortungsgefühl verursacht mir nur zu oft „selbsteigene Pein“. Doch die Schlußzeilen dieser Strophe kann ich nur zögernd und sehr leise nachsprechen – und ich kenne viele Menschen, denen es wie mir geht. Sie lauten: „Gott sitzt im Regimente und führet alles wohl.“

(8)Fast scheint es so, als ob Paul Gerhardt gespürt hat, wie diese letzten beiden Verszeilen uns nicht so leicht über die Lippen kommen. Ich kann mir auch gut vorstellen, daß es ihm nicht viel anders geht, daß auch er gezögert hat, ehe er diese Worte niederschrieb. Denn er setzt nun noch einmal an, um das „Gott sitzt im Regimente“ in anderen Worten zu unterstreichen. Fast beschwörend klingt das ja: „Ihn, ihn laß tun und walten“ – auch wenn wir es uns nicht vorstellen können, daß sich etwas zu unseren Gunsten ändert und uns letztlich nur die Verwunderung bleibt, wenn er mit wunderbarem Rat unseren Kummer hinwegnimmt.

(9) Aber dann kommt eine Strophe, die ganz dunkel ist und die in ihrer Dunkelheit meine Stimmung voll trifft. „Er wird zwar eine Weile mit seinem Trost verziehn“ – dieser Verzug ist konkrete Erfahrung, Gott tut nicht nur so, als ob er verzöge. So ist das immer, wenn wir angefochten sind, sagt Luther, wir sitzen im Boot, in das die Wellen schlagen, und Jesus ist am Ufer, als fragt er nicht nach uns. Er läßt uns eine Weile trostlos, ohne Trost. Aber wie lang ist diese Weile? „Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen; aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln. Ich habe mein Angesicht im Augenblick des Zorns ein wenig vor dir verborgen, aber mit ewiger Gnade will ich mich dein erbarmen, spricht der Herr, dein Erlöser“, so steht es beim 2. Jesaja (Kapitel 54). Und die Forscher streiten sich, ob die babylonische Gefangenschaft, auf die sich diese Worte beziehen, nun fünfzig oder siebzig Jahre gewährt haben. Dieser kleine Augenblick der Trostlosigkeit – viele im Volk Israel haben das Ende dieses Augenblicks gar nicht mehr erlebt. Zwei Generationen haben diesen Augenblick des Zorns durchleiden müssen. Und wenn du für und für in Angst und Nöten schwebst – als frage er nicht nach dir!

Eine dunkle Strophe. Aber wenn sie nicht in unserem Lied stünde – unser Lied wäre nicht so tröstlich. Und wir würden die

vielen Aufforderungen, das mehrfache „muß“ kaum ertragen: Dem Herren mußt du trauen … auf sein Werk mußt du schauen ... es muß erbeten sein ... hoff und sei unverzagt ... Gib deinem Schmerze und Sorgen gute Nacht ... Ihn, ihn laß tun und walten – nein, wir mußten den Eindruck haben, dieser Seelsorger wollte unsere Anfechtung, unseren Schmerz und unsere Trostlosigkeit unten halten und nicht zulassen, weil er sie wohl selber an sich und an uns nicht erträgt. Ich müßte den Eindruck haben, daß er mich in meiner Situation nicht ganz ernst nimmt, und daß er nicht wahrhaben will, daß ich auch meine Zweifel habe an dem Gott, der im Regimente sitzt und alles wohl führt, ja, daß dieser Zweifel zuweilen in Verzweiflung umschlägt. Gäbe es diese Strophe nicht, der Seelsorger wurde nicht „pfleglich“ mit mir umgehen und würde auch nichts von einem Gott vermitteln können, dessen Pflege ich mich anbefehlen kann. Martin Luther würde den Paul Gerhardt einen „Theologen des Kreuzes“ nennen. Ein Theologe des Kreuzes sagt, was Sache ist; er weicht der Erfahrung des verborgenen Gottes nicht aus, sondern nennt die Anfechtung beim Namen. „Er wird zwar eine Weile mit seinem Trost verziehn …“ So wird Paul Gerhardt mir zum Bruder. So glaube ich ihm, daß er diese Angst und diese Nöte am eigenen Leibe und an der eigenen Seele erfahren hat. So habe ich einen Weggenossen. Und merkwürdig genug: Das ist sehr tröstlich!

(10) Auch die nächste Strophe nimmt noch etwas von der Dunkelheit dieser Verse mit. Wenn ich es am wenigsten glaube, wenn ich also die Talsohle erreicht habe und nicht mehr weiß, ob ich noch hoffe oder die Hoffnung nicht doch schon aufgegeben habe – dann, ja dann erst wird er dein Herz lösen von der so schweren Last. Meine Treue besteht darin, daß ich nicht aufgehört habe, diese Last Gott immer wieder vor die Füße zu legen, oder besser: vor die Füße zu werfen. Da allein gehört sie hin. Befiehl sie ihm!

Es lohnt nachzuschauen, wo und in welcher Weise in diesem Lied von der Treue die Rede ist. Es beginnt sogleich in der ersten Strophe: die allertreuste Pflege des, der den Himmel lenkt. „Dein ewige Treu und Gnade“ in der dritten Strophe, dann unsere Stelle: „Wirds aber sich befinden, daß du ihm treu verbleibst“, und in der letzten Strophe: „laß uns allzeit deiner Pflege und Treu empfohlen sein“ – der Akzent liegt ganz eindeutig auf Gottes Treue zu uns.

(11) Und wenn es nun in der nächsten Strophe heißt: „Wohl dir, du Kind der Treue“, kann man zweifeln, von wessen Treue hier die Rede ist. Ich bin sicher ein Kind der Treue des, der den Himmel lenkt. Aber vielleicht bin ich ja auch ein Kind der Treue, weil ich so störrisch war und bin und Gott nicht entlasse aus seinem Treue-Versprechen. Wenn das Treue ist – ja, dann kann ich das „Kind der Treue“ auch auf meine Treue beziehen. Und dann kann ich auch schon ein wenig anfangen, in den Freudenpsalmen zu blättern, ob ich vielleicht einen davon anstimmen kann. Von Ruhm und Dankgeschrei ist da die Rede, vom Sieg und von einer Ehrenkrone, von einer Siegespalme, nein, sogar von mehreren Palmen, die Gott mir in meine rechte Hand gibt, und das Auffallendste an dieser Strophe ist, daß sie von dem allen nicht mehr in der Zukunft redet, sondern in der Gegenwart! Die Verheißung aus Offenbarung 2 klingt hindurch: „Sei getreu bis an den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben“– aber diese Verheißung ist in unserem Lied schon Gegenwart geworden. Ich stimme schon die Freudenpsalmen an! So wie wir ja immer wieder – ich erinnere nur an Weihnachten oder an Ostern – die Gegenwart des Heils besingen, den Sieg über alles Dunkel und den Tod, obgleich wir doch wissen, daß diese Verheißung in ihrer Fülle noch aussteht und uns Schmerz und Angst keinesfalls ein für allemal genommen sind! Es ist schon eine merkwürdige Existenz, oder besser gesagt: ein merkwürdiger Weg zwischen der Gegenwart und der Zukunft, immer hin und her und her und hin. Und das hängt damit zusammen, daß wir unsere Wege dem befehlen, der den Himmel lenkt.

(12) Und dann das abschließende Gebet. Das singen wir nun gemeinsam – es ist die einzige „Wir“ Strophe des Lieds –, der Seelsorger und alle, die es mit ihm beten und singen wollen. Da gehören wir dann alle zusammen als eine Gemeinde. Es klingt ganz dringend: „Mach End, o Herr, mach Ende mit aller unsrer Not!“ Und es kehrt an den Anfang zurück: „... laß bis in den Tod uns allzeit deiner Pflege und Treu empfohlen sein“ – aber hier am Schluß tun wir nun das gemeinsam, wozu wir am Anfang als Einzelne aufgefordert wurden: „Befiehl du deine Wege ... der allertreusten Pflege.“ Wir haben einen weiten Weg zurückgelegt, und der Weg in die Zukunft ist gebahnt. Es bleibt uns nur noch zu bitten, daß Gott uns Hände und Füße stärke, damit wir diesen Weg gehen können. „So gehen unsre Wege gewiß zum Himmel

ein“ – schon ganz am Anfang unsres Lieds hatten wir unsere Augen zum Himmel aufgehoben …

Wie hat Paul Gerhardt an uns Seelsorge geübt? Wie war er unser Seelsorger? Das ist in erster Linie eine sehr persönliche Frage. Ich habe erzählt, wie er mir zum Seelsorger wurde. Andere erleben ihn sicher auch anders, haben noch mehr Fragen an ihn, als ich sie geäußert habe, etwa was seine Sprache betrifft, die nicht immer unsere Sprache ist. Ich denke beispielsweise an den „starken Held“ oder an den „weisen Fürst“ oder an die Stelle, wo Gott „im Regimente“ sitzt. Es ist stellenweise eine sehr väterliche Sprache: „Wohl dir, du *Kind* der Treue“, oder „wenn du, was deinen *Kindern* ersprießlich ist, willst tun.“ Bisweilen bin ich auch als Erwachsener gern wieder Kind, vor allem, wenn mir die Lasten zu schwer werden und ich trostlos bin. Aber dann möchte ich auch wieder als Erwachsener angesprochen werden.

Und das tut Paul Gerhardt auch! Er hat unsere Anfechtung wahrgenommen. Er ist sie angegangen, aber nicht so, daß er sie hätte verschwinden lassen. Das wäre ihm übrigens auch gar nicht gelungen. Da wird er zu einem Seelsorger, der neben uns sitzt, der uns geschwisterlich tröstet (Luther: consolatio fratrum); er ist eben nicht weiter als ich und steht im Glauben nicht über mir.

Er geht einen Weg mit uns, und ich denke, es ist ein langer und beschwerlicher Weg, den er mit uns geht. Und er ist keinesfalls der Meinung, wir wären schon am Ziel! Ein langes Lied ist es, das er mit uns singen möchte. Und er hat uns auch eine Hilfe gegeben, wie wir es memorieren und meditieren können. Die Anfangsworte jeder Strophe ergeben ein Psalmwort, das jedem von uns vertraut ist; “Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohlmachen“ (Psalm 37,5). Immer wieder werden wir es meditieren, werden uns einzelne Strophen daraus einfallen lassen, weil wir immer nur kurze Strecken auf diesem Weg gehen können. Wir brauchen nicht immer das ganze Lied zuende zu singen – das erwartet Paul Gerhardt nicht von uns. Er erwartet wohl nur, daß wir uns selber gegenüber ehrlich sind und das singen, was wir gerade singen können.

Wie war Paul Gerhardt unser Seelsorger? Das Wichtigste habe ich noch gar nicht gesagt. Paul Gerhardt *singt* mit uns dies Lied! Das ist eine wichtige Erfahrung, die wir machen, wenn wir das Lied singen. Es ist ein großer Unterschied, ob ich einen Text lese,

ob ich ihn laut spreche oder ob ich ihn gar singe. Im Singen wird meine Seele angerührt, sie kann dann mitschwingen. Deswegen heißt es in einem neuen Lied in unserem Gesangbuch: „Sing mit dem Traurigen ein Lied“ (EG 420). Und es ist eben das *gemeinsame Singen*, das so tröstlich ist. Alleine würde es mir oft schwerfallen, dies Lied anzustimmen. Ich brauche wenigstens *einen* Menschen, der es mit mir singt, oder gar eine ganze Gemeinde, die meine Stimme mitträgt, auch an den Stellen, wo sie ganz leise wird oder auch stockt.

Mach End, o Herr, mach Ende
mit aller unsrer Not,
stärk unsre Füß und Hände
und laß bis in den Tod
uns allzeit deiner Pflege
und Treu empfohlen sein,
so gehen unsre Wege
gewiß zum Himmel ein.

ARNIM JUHRE

Identität im Wandel

Ein lyrisches Triptychon

I.

Wie fühlen Sie sich?

Wir sind auf unsere Kindheit angewiesen,
wie aber kommt's, daß ich kein Neger bin?
Kein Gelber, kein Mulatte, kein Indianer?
Von Vererbung habe ich gelesen und weiß doch nicht,
warum gerade ich ein Weißer bin?

Ich schließe die Augen: Welt ist vorbei.
In mir sind bunte Kombinationen.
Was fühlte und verstünde ich als Blinder, Tauber, Liliputaner?
Was würde anders, wär ich doppelt so groß?

Meine Augen verpflanze ich, spaßhalber, prost!,
in meine Knie, zum Beispiel, und warte ab:
Werde ich traurig oder glücklich sein?
Oder dringt das große Außen
durch alle Sinne anders ein?

Was wird geschehen,wenn ich das Hören übe,
das Tasten, Riechen, Sehen,
wenn mir der Bernhardinerhund, die Biene,
die Wildgans und die weiße Lilie
verleihen den sechsten, siebten, achten Sinn?

Freunde, trinkt, der Wein ist gut.
Sonne und Schieferstein kreisen im Blut.
Einer sagt, seit irgendwann
haften wir der Erde an,
kreisen mit auf großer Bahn.

II.

Blick auf ein Selbst

Unter deiner Großhirnrinde,
selber dir ganz unsichtbar,
lugt dein Selbst zur Welt hinaus.
Wer ist da und wie zuhaus?
Und wie geht es dem Gesinde?

Manchmal, wenn des Körpers Freuden
dir zu Kopf gehn, himmelan,
fliegst du aus für kurze Zeit,
voller Selbstvergessenheit
wolltest du dich ganz vergeuden.

Ach, wo wird dein Selbst einst landen,
wie gewann es Wert und Form?
Tritt es irgendwo und wann
eine Art von Heimweg an?
Oder kommt es dir abhanden?

Oder wandert es durch Träume,
hilft es andern Hirnen aus?
Mal bemerkt, mal unscheinbar,
mal als Modul, austauschbar?
Mal als Blick in fremde Räume.

Und, falls du jetzt schlafen wolltest,
schläfst du wirklich durch und durch?
Staub zu Staub und Geist zu Geist?
Wohin bist du abgereist?
Bist du jetzt, wo du sein solltest?

III.

Personalfragen

Beiderseits von Kriegsschausplätzen
sammeln wir Erkennungsmarken,
Blech zu Blech, ja, das hält länger.
Da die Heere, Horden, Stämme,
hier das wahre Volksgemenge.
Hast du deinen Ausweis mit?
Weißt du selber,wer du bist?

Komm, Freund, komm, wir gehen weiter,
irgendwie der Nase nach,
Odem gibt es noch genug.

Atme aus und atme ein:
„Vor mir Frieden,
hinter mir Frieden,
unter mir Frieden,
über mir Frieden,
ringsumher Frieden,
wir werden eine Person sein.“

III.

Kirche im Übergang

GÜNTER BREITENBACH

Sinne, Sinn und Sinnlichkeit

Sieben Bemerkungen zur Lage unserer Kirche 1997

Lieber Herr Professor Riess,

sieben Jahre ist es jetzt her, seit Sie begonnen haben, mein Nachdenken über eine praktisch-theologische Kybernetik in systemischer Sichtweise zu begleiten. Personbezogen, offen und weiterführend, wie es so Ihre Art ist. Der Doktorvater hat Anspruch auf eine erste, subjektive Rechenschaft, was daraus geworden und und wie es weitergegangen ist. Dazu sieben Bemerkungen zur Lage unserer Kirche, geschrieben am Epiphaniastag 1997, gedacht als Geburtstagsgruß zum Nikolaustag 1997.

1. Times are changing

1989 bis 1996, das waren nicht irgendwelche Jahre. Was uns 1989 bewegte, hatte seine Wurzeln in den sieben Jahren vorher: Konziliarität, ökologische Orientierung, Paradigmenwechsel. Als die große Wende 1989 kam, anders als erwartet, war es gut, daß wir diese Vorarbeiten hatten. - Was ist in den Folgejahren 1993-96 aus dem schönen Leitbild vom Gemeinsamen Haus geworden? Ich meine, es ist nicht überholt. Trotz allem nicht. Mehr denn je möchte ich daran festhalten. Die verdrängten Themen der Sozial-, Umwelt- und Friedensverträglichkeit werden uns sehr schnell wieder einholen. Es ist gut, einen langen Atem zu haben.

2. Die Kirche am Markt

1993-96, da ging es um den Markt. Und um die Kirche am Markt. Kundenorientierung und Angebotsentwicklung, corporate identity und Erscheinungsbild, Kompetenzaussagen und Kom-

munikationsstrategien - zunächst war das ein Angstthema, zwischen Blockade und übertriebener Erwartung gab es alles. Inzwischen sind uns Klärungen und Kompetenzen zugewachsen. Ohne die vorausgegangene Beschäftigung mit Leitbildentwicklung, Organisationsentwicklung und kommmunikativer Kultur hätten wir den Dialog mit den Marketingfachleuten und Unternehmensberatungen nicht sachgemäß führen können. Es ist an der Zeit, ohne Angst auf den Markt zu gehen. Und zugleich zu fragen: Was ist das eigentlich für ein Markt? Wie gerecht ist er? Und was ist dann unser Auftrag als Kirche?

3. Wozu ist die Kirche da?

In der Marktgesellschaft sind wir deutlicher als zuvor nach unserem Nutzen, und das heißt für uns nichts anderes als unserem Auftrag, gefragt. Das kann nicht schaden. Dazu sind mir vier einfache Erinnerungen an die Grundelemente eines christlichen Lebens wichtig: Auf den Berg der Gottes- und Selbsterfahrung gehen, klassisch leiturgia. Im weiten Feld der Lebenswelten präsent sein und dem Leben dienen, klassisch diakonia. Im gemeinsamen Haus geschwisterlich leben, klassisch koinonia. Auf dem Markt der Lebensorientierungen Mündigkeit entwickeln und den Mund aufmachen für unsere Überzeugungen, klassisch martyria. Die Kirche ist dazu da, die Menschen bei diesen Zielen zu unterstützen. Und zwar im Sinne des befreienden Evangeliums Jesu.

4. Veränderungen erleben und gestalten

Wie bewältigt ein System Übergangsprozesse? Für die Kybernetik bleibt dies eine zentrale Frage. Ich sehe im Augenblick drei Formen des Wandels: Einen Paradimgmenwechsel großen Stils hat unsere Kirche in den letzten Jahren (noch) nicht erlebt. Es kann sein, daß er in einigen Jahren bevorsteht. Wenn, dann ganz gewiß nicht von uns gemacht, sondern durch die Verhältnisse erzwungen. Es ist sehr die Frage, ob wir Angst davor haben müssen. Anders ist es mit dem geplanten Wandel. Change management ist wieder neu in aller Munde. Jetzt haben wir es in der Praxis der Kirchenreform zu bewähren, was es heißt: Wandel zielorientiert, aber ressourcenbezogen, verträglich und partizipativ zu

gestalten. Und wir beginnen erst zu lernen, wie das wirklich geht. So weit ich sehe, gibt es neben diesen beiden eine dritte Form der Veränderung: Die Wachstums- und Reifungskrise. Sie tritt zyklisch auf oder reaktiv. Mit hoher Wahrscheinlichkeit erleben wir in unserer Kirche derzeit einen solchen Wachstumsknoten. Nimm Abschied und gesunde - das ist ein wichtiger Weisheitssatz, auch für die Kirche. Doch damit sage ich einem Richard Riess ja nichts Neues.

5. Führung wahrnehmen

Führung ist als Thema inzwischen in aller Munde. Fortbildung und Beratung haben Hochkonjunktur. Es ist an der Zeit, weiterzudenken und den Horizont über die Handlungsebene hinaus zu erweitern. Führung wahrnehmen, das heißt für mich heute dreierlei. Nach wie vor: Andere Führen, d.h. Ja sagen zur aktiven Gestaltung der Leitungsrolle in Systemen. Aber auch: Sich führen lassen, d.h. eine vertiefte Aufmerksamkeit entwickeln für die weiterführenden Signale im System und jenseits des Systems. Und zum Dritten: Wissen, daß Führen und Geführtwerden nicht alles im Leben ist. Schon gar nicht ist die Kybernetik alles, ganz gewiß auch nicht die Kirche. Gottes Führung wirkt durch alles drei.

6. Sinne, Sinn und Sinnlichkeit

Viele sind auf der Suche nach einer Spiritualität, die ihre Sinne anspricht und nach einer Kirche, die ihre sieben Sinne beieinander hat. Am Anfang aller echten religiösen Erfahrung steht die Aufmerksamkeit auf die Signale unserer Sinne. Wir brauchen eine Glaubensform, die nicht unsere Sinne täuscht, sondern die uns dahin führt, unseren Augen, Ohren und Nasen, unserem Geschmack und unserem Gleichgewichtssinn zu trauen. Und vor allem unserem siebtem, dem spirituellen Wirklichkeitssinn. Wo anders als in realen Sinneserfahrungen sollte sich Gott in unsrem Leben zeigen? Sinnfragen stellen sich anders, wenn sie aus der sinnlichen Wahrnehmung erwachsen. Und vor allem beantworten sie sich anders. Nämlich sinnlich. Spürbar. Und gar nicht so selten lustvoll. Eine Kirche, die Angst vor dem Leiden und Angst vor der Lust hat, wird weder Leben spüren noch Leben stiften.

7. Worum es letztlich geht: um den Weg ins Leben

Menschen suchen auf vielfältige Weisen den Weg ins Leben. Sie sind dabei vom Scheitern bedroht und von Gefahren umgeben. Aber sie haben mit ihrer Sehnsucht recht. Die Kirche ist dazu da, sie auf dem gefahrvollen und verheißungsvollen Weg ins Leben zu begleiten. Dazu braucht sie selbst Lebendigkeit, Lebenslust, Leidensbereitschaft und Leidenschaft. Es ist entscheidend, daß die Kirche für das unverfügbare Geschenk des Lebens neu dankbar wird, wo auch immer es sich zeigt. Und daß sie so ihre eigene Angst vor dem Leben überwindet. Vor allem vor so mächtigen Lebenskräften wie Macht, Geld, Sexualität und Religion. Es ist uns verheißen, daß es sich lohnt, die Zonen der Angst zu durchschreiten und den Weg ins Leben zu wagen.

Ich danke Richard Riess, daß er mir wie vielen anderen diesen Weg immer wieder aus Neue gewiesen hat.

Herzlich,
Ihr
Günter Breitenbach

GERT HARTMANN

Vom Ende der Seelsorgebewegung morgen, heute oder gestern

Ist die Seelsorgebewegung am Ende? fragte E. Hauschildt mit dem Titel eines Aufsatzes in WzM 49/5 im Juli 1994. Auf den Aufsatz werde ich zurückkommen. Da die Herausgeber dieser Festschrift die Frage nun an mich weitergegeben haben, stelle ich zunächst meine eigenen Antworen zur Auswahl oder zu beliebiger Mischung:

Ist die Seelsorgebewegung am Ende?

- Ja gewiß doch! Nicht nur, daß es lange her ist, seit die letzte neue Konzeption - von Tiefenpsychologie, TZI, TA und den anderen auch noch nicht ganz alten Schulen so neugierig wie mißtrauisch begrüßt - mit neuen Theorien und Methoden die Kreativität der Bewegung bewies. Nicht nur auch, daß unsere Literatur nur noch Insider interessiert. Uns Insider selbst beschäftigen inzwischen andere Dinge, wenn nicht im professionellen Alltag, so doch die persönliche Existenz betreffend.
- Unsinn! Zwar wird die Bewegung etwas ruhiger nach zuweilen jugendlich-übermütigen Sprüngen. Aber das ist natürlich, und es bringt letztlich weiter voran! Wir haben doch gerade erst angefangen, neben dem Unbewußten bzw. den Emotionen (je nach Schule) nun auch der Spiritualität Aufmerksamkeit zu widmen oder der Dimension des Politischen. Uns fehlt es weder an Fragen noch an Ideen. Und wo das Engagement keine Früchte trägt, zeigt dies lediglich, daß wir noch in der Zeit der Blüte sind.
- Mag sein! Ich selbst und viele KollegInnen, von denen ich weiß, bewegen uns zwar eher zu viel als zu wenig. Aber vielleicht bewegen wir uns im Kreis.
- Das könnte Euch so passen! Euch, die Ihr immer schon meintet, rein theoretisch die Dinge klären zu können, unbekümmert

um Emotionen und unbewußte Motive! Oder die Ihr gerne Praxis mit Pragmatismus und Aktivismus verwechselt, um Schuldgefühle und Ohnmacht zu überspielen. Und Euch, die Ihr nie sehen wolltet, wieviele Rationalisierungen und Projektionen Eure Theologie und Eure Alltagssprüche enthalten!
- Hoffentlich! Wir könnten uns dann in Ruhe hinsetzen und Zeit nehmen. Wir könnten Fragen nachgehen, die uns schon lange beschäftigen. Wir könnten Anregungen verfolgen, die eine Tagung, eine Lektüre oder der Einfall eines Gruppenmitgliedes uns gegeben hat. Wir könnten auf kulturelle und gesellschaftliche Tendenzen achten, neue Werte und Deutungsmuster zu den vertrauten in Beziehung setzend. Wir könnten uns bewegen lassen und würden möglicherweise auch etwas bewegen - wenn wir aufhörten zu meinen, unbedingt Bewegung nachweisen zu müssen.

Die LeserInnen mögen weitere Antworten beitragen. Vielleicht entsteht daraus ein Gesellschaftsspiel für das 25. Jubiläum der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGFP) 1997. Das könnte Spaß machen und uns eine ernsthafte Diskussion ersparen, denn die müßte quälend werden. Ich jedenfalls möchte allein die letzte meiner Antworten - bitte schön - ernst genommen wissen. Nicht daß die anderen falsch wären. Ich halte sie für richtig. Aber man darf sie nicht ernst nehmen, denn es sind richtige Antworten auf eine falsche Frage. Allenfalls die Paradoxie der letzten Antwort kann auch dem Recht geben, was an der Frage trotz ihres irreführenden Charakters berechtigt ist.

Die Frage, ob die Seelsorgebewegung am Ende sei, ist irreführend und hat die Tendenz zur selffullfilling profecy, weil sie die Energie dahin lenkt, wo sie tatsächlich nichts bewegen kann, und weil sie suggeriert, es sei sinnvoll - und wir seien es uns im Grunde schuldig - , uns als Bewegung zu definieren.

Neutralisierung der Energie

Ist die Seelsorgebewegung am Ende? Als ich diese Überschrift damals im Inhaltsverzeichnis von WzM las, also noch vor der Lektüre des (kaum) entsprechenden Beitrages, regte sich eine Mischung aus Ärger und Angst. Die ärgerliche Angst hieß nicht etwa: Sollte tatsächlich abgestanden sein, was dir immer noch wichtig und zukunftsträchtig erscheint, und du hast es noch gar

nicht gemerkt? Meine Vermutung war vielmehr: Nun wird fast zwangsläufig eine endlose Debatte um das Ende der Bewegung losgehen. Diese wird genau die Energie absorbieren, die nötig ist, um im Bewegen wichtiger Fragen lebendig und interessant zu bleiben. Und sie wird das Publikum anöden, weil die Argumente pro und contra offenkundig stärker vom Interesse und weniger von Einsicht geleitet und also wohlfeil sind (wobei die Verteidiger der *Bewegung* kaum umhin können, mit manchem ‚Ja-aber' und ‚Nein-aber' den Selbstzweifeln Tribut zu zollen). Die Frage hat also die Tendenz, eine Debatte zu initiieren, die genau das fördert, was die einen heraufbeschwören und die anderen verhindern wollen.

Es ist eine Frage, wie sie bei Talkshows üblich ist: „Was nun, Herr Scharping?" Als Folgefragen ergeben sich fast von selbst: „Wollen Sie noch einmal kandidieren?" - „Wer wird ihr Kandidat für dieses oder jenes Amt sein?" - „Wer Ihr Koalitionspartner?" Solche Fangfragen setzen unter Druck. Es ist kaum möglich, sich ihnen zu entziehen. Denn auch die Aussage, es sei jetzt nicht an der Zeit, darüber zu reden, ist eine Antwort und läßt Schlüsse und Urteile zu. Zugleich rauben solche Fragen den Befragten die Möglichkeit oder ersparen ihnen die Herausforderung, Gedanken zu aktuellen Sachfragen zu äußern, die den Wählern (oder möglichen Koalitionspartnern) zur Urteilsbildung helfen könnten. Wer also politisch Nützliches zu sagen hat, findet kein Ohr, und wer nichts zu sagen hat, bekommt so lange Rederecht, wie ein Interviewer meint, für entblößendes Geschwätz HörerInnen zu finden.

Glücklicherweise ist in unserem Falle eine solche Debatte ausgeblieben, ein Zeichen dafür, daß wichtigere Fragen noch lebhafteres Interesse wecken. Mich aber hat die Frage durch den Auftrag der Herausgeber nun wieder eingeholt.

Anders als die Überschrift habe ich übrigens den Beitrag von E. Hauschildt mit Gewinn und ohne Zorn gelesen. Interessant verbindet er zwei Gedanken: Tonbandnachschriften lassen erkennen, daß es in seelsorgerlichen Gesprächen oft trivialer zugeht, als es die von uns häufiger gebrauchten (oft geschonten) Gedächtnisprotokolle ausweisen. Zugleich zeigt sich, wie auch im Austausch trivial anmutender Alltagsweisheiten Wesentliches zur Sprache kommen kann. Ich fand darin mit origineller Akzentsetzung eine Entsprechung zu eigenen Überlegungen bezüglich der leicht übersehenen Würde des Alltäglichen. Zugleich enthält es die kritische Anfrage, ob es sich bei pastoralpsychologischen

Normen von Authentizität und disziplinierter Gesprächsführung vielleicht zuweilen um unrealistische Postulate handelt. Völlig unklar ist mir allerdings geblieben, was solche Detailbeobachtungen mit dem möglichen Ende der Seelsorgebewegung zu tun haben könnten. - Es sei denn, wir selbst glaubten, es uns als Bewegung schuldig zu sein, auf die unbedingte - weil heilsnotwendige - Einhaltung solcher Normen zu achten. Sind wir eine solche Bewegung?

Bewegung

Die sich selbst als Bewegung definieren, müssen sich nicht wundern, wenn man sie totsagt, sobald sie langsamer werden. Ruhe ist ihnen nicht vergönnt. Ihre schicksalhafte Bestimmung ist es, sich selbst unentwegt als bewegte Beweger zu erweisen. *Aristoteles* hat soviel kinetische Energie nicht einmal Gott zugetraut. Er symbolisierte ihn als unbewegten Beweger. Gott gleich sein zu wollen, kann frevelhafte Anmaßung sein oder Wahrnehmung menschlicher Würde, je nach dem, was gemeint ist. Besser sein zu wollen als er, dürfte uns aber wirklich nicht anstehen. Sich selbst Bewegung zu nennen, ist mithin Blasphemie, die den Tod verdient; und nur durch ihn ist Erlösung zu erlangen.

Tatsächlich kann meistens am ehesten etwas bewegen, wer selbst einen festen Stand hat und dort auch verharren kann. Selbst in Bewegung etwas zu bewegen, ist schwierig und immer riskant. Es mag gelegentlich in Politik oder Mission angemessen sein (falls die Versuchung zur Suggestion in Grenzen bleibt). In Seelsorge, Beratung und Therapie aber haben wir doch alle erfahren, daß wir - als Beratung Empfangende - am ehesten bewegt werden, wenn wir uns den Impulsen erst einmal aussetzen, ohne gleich selbst etwas bewegen zu wollen, und daß wir - als Beratende - anderen am ehesten zur Bewegung verhelfen, wenn wir uns selbst nicht allzu stark bewegen lassen. Trotzdem mag es gelegentlich geschehen, daß jemand, selbst bewegt, andere auch in seelsorgerlicher - nämlich identitätsstiftender - Weise ansteckt und in Bewegung bringt, und daß dies weitere Kreise zieht. Das mag man Begeisterung nennen. Sich selbst als Bewegung zu verstehen, wäre immer noch ein großer und abwegiger Schritt.

Ist die Seelsorgebewegung am Ende? Sie hört auf, seelsorgerlich zu sein, und beschwört ihr Ende herauf, sobald sie sich Be-

wegung nennt. Fragen wir uns also, wie es kam und wohin es geführt hat, daß wir uns die Rede von der Bewegung gefallen lassen haben! Tatsächlich ist diese Rede schon in den 70er Jahren aufgekommen. Mir klang sie immer unbehaglich. Ich habe nicht viel darüber nachgedacht, nur, daß ich mich an die Kinderzeit erinnerte, in der sich die Nationalsozialisten auch Bewegung genannt hatten. *E. Hauschildt* bezieht sich im o.g. Artikel auf *K. Winkler,* der in WzM 8/1993 die Geschichte pastoralpsychologisch geprägter Seelsorge in Deutschland differenziert und kritisch betrachtet, dabei den Begriff Bewegung aber unkritisch hinnimmt (wie auch *H. J. Schliep* und *M. Josuttis* im selben Heft), obwohl dieser Begriff genau das nicht zuläßt, worauf Winkler mit Recht größten Wert legt: die Wahrnehmung von Ambivalenzen. Denn wenn wir Bewegung sein sollten, muß Bewegung eindeutig gut sein, es sei denn, die Richtung wäre total verkehrt.

Wie es dazu gekommen ist, ist leicht erklärlich. Viele um 1970 verfügbar gewordene Einsichten waren überraschend und haben sich als weiterführend erwiesen. Sie haben uns ermutigt und gelehrt, den Blick nach innen zu richten und uns innerlich wirklich bewegt. Auch äußerlich haben sie uns bewegt, das private Verhalten und die professionelle Praxis verändert und manchen neue berufliche Perspektiven eröffnet. Bis dahin eher gemiedene ‚Humanwissenschaften' wurden zugänglich. Zugleich erschlossen sich internationale Kontakte, und es fand öffentliche Beachtung. Und es war eine Zeit, in der auch anderweitig vieles in Bewegung war.

Es waren eben abenteuerliche - weil neue, auch Tabuisiertes erschließende - Entdeckungen, daß sich z.B. in Sachdebatten auch auf der Beziehungsebene Entscheidendes abspielt - daß das Aufspüren unbewußter Motive keine Geheimwissenschaft bleiben muß - daß das erlernbare ‚Spiegeln' im Gespräch oft weiter führt als Rat und Tat - daß Methoden des Erfahrungslernens Verstand und Gefühl, Theorie und Praxis gleichermaßen betreffen - daß auch Glaube und Theologie einer neuen, oft emanzipatorischen Betrachtung zugänglich wurden. - Wir durften einander sogar berühren.

In den ersten Jahren war damit Euphorie verbunden, nicht ganz frei vom Charakter des Glaubens an eine neue Heilslehre. Es gab allzu hohe Erwartungen an die Lösbarkeit von Konflikten, an den Erwerb methodischer Kompetenz, an die Erreichbarkeit von Authentizität und Identität und damit gelingenden Lebens, an

die Reform von Kirche und Gesellschaft. Ich halte dies für normal und jedenfalls verzeihlich. Ich habe den Eindruck, daß die Euphorie zunächst eher motiviert hat, die Möglichkeiten auszuloten. Die Verführung, sich in Illusionen zu verlieben und nötige Auseinandersetzungen zu vermeiden, blieb in verträglichen Grenzen.

Mit dieser Euphorie hing es aber zusammen, daß die Rede von der Seelsorgebewegung aufkam. Damit wiederum hängen - als Ursache und Wirkung wohl wechselseitig - Tendenzen zusammen, die ich in der Tat für falsch und gefährlich halte.

Zweifelhafte Tendenzen

K. Winkler nennt in seinem o.g. Aufsatz drei solcher Tendenzen:
- den Mangel an theoretischem Engagement, insbesondere fehlende theoretische Auseinandersetzungen innerhalb der DGFP als quasi ‚heiliger Familie',
- eine wenig ernsthafte Auseinandersetzung mit der kirchlichen Wirklichkeit und der akademischen Theologie,
- wenig Sinn für die Dimension des Politischen und noch weniger politisches Engagement.

Nachlässigkeit in *theoretischen Auseinandersetzungen* betreffend, stimme ich *Winkler* zu. Natürlich liegt es einer Bewegung nahe, sich als ‚heilige Familie' zu gebärden aus Angst, Differenzen würden zur Zerreißprobe. Mir erscheint dieser Zug aber nicht so gravierend. Ich habe es in der DGFP als angenehm und fruchtbar empfunden, mit VertreterInnen anderer Konzeptionen oder Sektionen diskutieren zu können, ohne immer erst die eigenen Grundannahmen rechtfertigen zu müssen.

Gegenüber der *akademischen Theologie* beobachtet Winkler eine Haltung eigenwilligen Trotzes, geprägt durch Arroganz einerseits (die anderen haben als ‚Kognitivisten' ohnehin nichts begriffen) und Unsicherheit andererseits (unser eigenes Theologisieren ist dilettantisch). Auch darin stimme ich ihm zu und finde es bedauerlich. Es läßt Ressourcen wie Einflußmöglichkeiten ungenutzt. -

Hüten wir uns aber, uns gegenseitig mit dem Postulat zu belästigen, ‚eigentlich' ernsthafter und eifriger Theologie treiben zu sollen. Das erzeugt Rechtfertigungsdruck genau in dem Maße, in dem das Bewußtsein einer in ihrer Bewegtheit fraglos gerechtfer-

tigten *Bewegung* an Kraft verliert. Und daß Rechtfertigungsdruck so fruchtlos ist wie Selbstrechtfertigung, ist eine theologische Grundeinsicht. Vielleicht entspannt sich auch dieses Problem, wenn es mit der (Selbstdefinition als) *Bewegung* am Ende ist. Wir müßten dann weder bei eigenen Beiträgen noch beim Aufnehmen fremder Gedanken um unsere Identität fürchten, und es würde sich etwas bewegen ubi et quando visum est Deo.

Bezüglich der *Politik* folge ich *Winkler* nicht. Die Forderung, politischer zu werden, erklingt seit Jahren wie ein ceterum censeo, irgendwie berechtigt, in der vorgebrachten Form aber so verführerisch wie die Rede von der *Bewegung*. Darauf will ich etwas ausführlicher eingehen.

Es klingt plausibel: Wir wissen, wie fast alle uns in Seelsorge und Therapie herausfordernden Konflikte und Leiden politisch mitbedingt sind, z.B. als Folge gesellschaftlicher Normen oder als mehr oder weniger direktes Resultat politischer Ungerechtigkeit oder Gewalt. Also scheint es geboten, an der Veränderung der Lebensbedingungen mitzuwirken, als einzelne wie als Verein. Was aber hätten wir dazu beizutragen in unserer Eigenschaft als PastoralpsychologInnen und SeelsorgerInnnen? Als *Bewegung* müßte es unser Ziel sein, die Welt nach unseren Maßstäben gelingenden Lebens zu verändern. Genau dies ist eine unpolitische Illussion!

Unser Dilemma scheint mir zu sein, daß die Standards professionellen Handelns, die sich in individueller Beratung und Seelsorge als Ethos herausgebildet haben, angesichts politischer Herausforderungen weder ihre Geltung verlieren noch einfach anwendbar sind. Zum Beispiel: Als Eheberater wird man sich selbstverständlich hüten, um des Gelingens der Ehe willen eine bestimmte Lösung anzustreben. Solche Zurückhaltung ist möglich, weil uns fremde Ehekonflikte nicht direkt betreffen und wir lediglich vermeiden müssen, eigene Erfahrungen unkontrolliert zu übertragen. Von politischen Konflikten aber, auch von den politischen Implikationen individueller Konflikte, ist niemand unbetroffen. Auch die SeelsorgerInnen partizipieren daran; aufgrund der Geschichte und gegenwärtiger Interessen sind sie Teil des Systems.

Umso wichtiger wäre es aber, trotz und wegen der eigenen Betroffenheit auch hier Emotionen wahrzunehmen, mit eigenen unbewußten Motiven (wie Schuldgefühlen, Projektionen, Ab-

wehr von Ohnmacht) zu rechnen und anderen zu helfen, bei sich solche Mechanismen zu durchschauen. Theologisch haben wir darüber hinaus Deutungen anzubieten, die an Gottes Verläßlichkeit denken lassen, obwohl die Welt nicht in Ordnung ist. Dies alles setzt aber den Verzicht auf politisches Agieren voraus - und ermöglicht ihn. Um wohlbekannte Mißverständnisse auszuschließen:

Das bedeutet nicht, sich von politischer Verantwortung zu dispensieren. Als Seelsorger die auch sonst bewährte Zurückhaltung zu üben, hindert mich nicht daran, als Glied der Gesellschaft und Staatsbürger politisch zu handeln.

Es bedeutet nicht, Politik als seelsorgerlich irrelevanten Bereich auszuklammern. Seelsorgerliche Theorie und Praxis beziehen sich auf alle Lebensbereiche - aber darin auf eine bestimmte Dimension, nämlich die uns profesionell zugängliche Innenseite privater und öffentlicher Prozesse.

Es bedeutet nicht, anderen Wissensgebieten zu entsagen. Es mag gelegentlich gelingen, z.B. soziologische und politische Einsichten in die Pastoralpsychologie zu integrieren. Wichtiger ist, sich gegenüber anderen Fachleuten mit dem eigenen Instrumentarium als dialogfähig zu erweisen.

Es bedeutet: Statt unsere Einsichten und Überzeugungen unmittelbar in politisches Handeln umsetzen zu wollen, gilt es, mit unseren Einsichten und Instrumenten zur Analyse politischer Prozesse und zu rationaler Politik beizutragen.

Das mit dem Selbstverständnis als Bewegung verbundene Sendungsbewußtsein fördert statt so konzentrierten Engagements Phantasien von Allzuständigkeit. Besonders internationale Tagungen liefern dafür regelmäßig Beispiele: Dem feministischen Anspruch zu genügen, läßt man eine Referentin von ihr gerade aktuell und typisch erscheinenden Erfahrungen berichten, anstatt an einem begrenzten Thema zu erproben, wie Frauen und Männer dazu Unterschiedliches beizusteuern haben. - Dem sozialen Gewissen zuliebe fragt man nach ‚sozialen Brennpunkten' am Ort, statt die eigene Sicht irgend eines präzise thematisierten Phänomens der Ergänzung durch die Sicht eines Soziologen oder einer Politikerin auszusetzen. - Die Konferenz in Toronto (1995) wollte multikulturelles Metropolenleben dadurch abbilden, daß VerteterInnen aller Religionen über Grundannahmen ihres Glaubens redeten. Hätten sie sich darauf geeinigt, auf je ihre Weise irgendein Phänomen modernen Lebens (sei es Architektur, Fami-

lie, Geld, was immer) zu betrachten, hätten sich persönliche und wissenschaftliche Begegnungen ergeben können. So waren Isolation und Ratlosigkeit die Folge. Zu deren Ausgleich begegnete man der Stadt beim Einkaufsbummel und einander unter Freunden beim Bier. Man wollte sich als wirklich alles umfassende Bewegung darstellen und erwies, mit solchem Tagungswesen *am Ende* zu sein.

Fazit: Solange die Bewegtheit jugendlich war, war es verständlich, animierend und verzeihlich, mit der Rede von einer Bewegung eben das Recht jugendlichen Übermutes in Anspruch zu nehmen. In die Jahre gekommen, liegt der Gedanke an die Sterblichkeit zwar näher, signalisiert aber keineswegs das schon nahe Ende. *Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden* (Ps 90): Eine *Bewegung* will auf keinen Fall sterben und ist genau deshalb umso früher am Ende. Wer es nicht mehr nötig hat, sich als *Bewegung* zu definieren, kann sich umso leichtfüßiger bewegen und bewegen lassen, mehr oder weniger lange.

Perspektiven?

Für wieviele neue Impulse unsere Pastoralpsychologie noch offen ist, und wieviele neue Beiträge zur Kultur wir mit unserem Instrumentarium noch zu leisten vermögen, wird sich finden. Ich sehe viele Phänomene, die mich auch als Pastoralpsychologen und Seelsorger interessieren: - Die verbreitete Klage über den Individualismus zum Beispiel, in die ich nicht ohne weiteres einstimmen will, da ich daran teilhabe, durchaus mit Motiven aus theologischem und psychologischem Erbe. - Die ebenso beklagte ‚postmoderne' Fragmentierung unserer Existenz, die uns in diversen Lebensbereichen unterschiedliche Identitäten basteln und nur notdürftig miteinander verbinden läßt. Sie gefällt mir nicht, obwohl Begriffe wie ‚Ganzheitlichkeit' und ‚Integration' mich inzwischen ebenso skeptisch machen. - Das Interesse an Religion in unkontrollierter Vielfalt und das Desinteresse an ihrer kirchlich institutionalisierten Gestalt. Sie sind dem ähnlich, was wir in der DGFP schon lange pflegen, und was uns also einer neugierigen Betrachtung wert sein sollte.

Dies sind einige Phänomene, die mich zugleich herausfordern und anregen. Ich bin beim Sammeln spontanen Einfällen gefolgt ohne den Anspruch, damit das Wichtigste benannt zu haben. Anderen werden andere Dinge ins Auge fallen. Schon gar nicht will ich andeuten, daß sich hier für die Seelsorge neue Ziele und Perspektiven zeigen. Ich werde mich hüten, nach solchen zu suchen!

Eine Bewegung braucht Ziele und Perspektiven, wenn sie eine solche bleiben will. Erwachsene Leute überlassen die Zukunft Gott und lassen sich mit ihren Erfahrungen und professionellen Fähigkeiten auf die Gegenwart ein. In solcher Zeitgenossenschaft mögen sich auch Ziele und Perspektiven ergeben - nicht für unseren Verein, sondern vielleicht mit dessen Hilfe für unser zeitgenössisches Leben. Manchmal fehlen Perspektiven, und man kann nur ein Apfelbäumchen pflanzen, ohne zu wissen, ob es nur noch einen Sommer lang Wurzeln schlägt oder den Untergang überdauert.

Und unsere alten, schon etwas angegrauten Einsichten und Erfahrungen sind auch noch der Pflege wert! Ich bin Ausbilder von Vikarinnen und Vikaren, AnfängerInnen also in Vorbereitung auf das Pfarramt. Natürlich ist es für sie längst kein Abenteuer mehr, Gefühle auszusprechen, im Rollenspiel Selbst- und Fremdwahrnehmung zu unterscheiden oder sich biographische Konflikte zu vergegenwärtigen. Aber auch wenn es den Reiz des Neuen - vielleicht doch nicht ganz Erlaubten - verloren hat, müssen sie lernen, Gedanken von Gefühlen zu unterscheiden, Empathie nicht mit Solidarisierung zu verwechseln, sich ein Feedback zu geben und dergleichen grundlegende Dinge mehr. Müssen sie? Daß mir heute andere Differenzierungen und neue Fragen wichtig sind, heißt noch nicht, daß die alten ‚Schnee von gestern' sind. Andererseits folgt aus der Tatsache, daß solche Dinge damals für mich zur Grundlage einer Entwicklung wurden, auch nicht, daß die heute junge Generation an derselben Stelle anfangen müßte. Für mich als Lehrer ist es eine tägliche Herausforderung und manchmal ein Dilemma, in relativ kurzer Zeit aus Bewährtem und neu Entdecktem ein sinnvolles Lernprogramm zu gestalten. An dieser Stelle spüre ich selbst zuweilen den Druck, einer Bewegung anzugehören und ihr verpflichtet zu sein. Dies läßt nämlich den Verzicht auf Bewährtes als Verrat erscheinen und das Versäumen des Neuesten als Stagnation. Das führt leicht dazu, allzu vieles viel zu schnell zu bearbeiten. Die Folge kann ein Feuerwerk von Methoden und Inhalten sein, das zwar nicht nur Verwunderung

erzeugt, sondern durchaus auch zu bewegen vermag. Es fördert aber nicht solides Lernen. Auch hier ist Gelassenheit notwendig: Das Zutrauen, daß heute aktuelle Dinge auch denen zugänglich werden, die nicht da beginnen, wo es für mich begonnen hat. Ebenso das Zutrauen, daß Bewährtes für die jungen Leute zur Grundlage eines eigenen Weges wird, den sie auch ohne mich finden.

Natürlich: Übermorgen werden die Impulse von gestern zur Erbmasse von vorvorgestern geworden sein - verworfen oder als Kulturgut wie selbstverständlich gebraucht, Fundgrube für Dissertationen oder vergessen. Niemand weiß, was dann neu sein wird. Ich sehe keinen Grund, mir deshalb heute Sorgen zu machen.

GÜNTHER EISELE

Rechtfertigung durch Gott als Annahme durch Menschen?

Zur geistlichen Bedeutung der Klinischen Seelsorgeausbildung (KSA)[169]

I. Die Annahme des Menschen durch den Menschen - der Traum der Seelsorgebewegung

Die Seelsorgebewegung, von der man seit Anfang der 70er Jahre in Deutschland (und Europa) spricht, hatte teil an den Träumen jener Zeit von einer Reform der Kirche (und der Gesellschaft). Besonders die junge Generation in der Kirche vermißte deren Relevanz für eine menschlichere Welt.

In dieser Situation erschien z.B. das *Lernmodell der Klinischen Seelsorgeausbildung* (*KSA*)[170], das in den USA seit den 20er Jahren entwickelt worden war und dort, vor allem nach dem zweiten Weltkrieg, zu einer Seelsorgebewegung geführt hatte[171], als ein Instrument zur Verwirklichung von Träumen.[172]

---

[169] Vgl. Römer 15,7: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob." Dieser Vers wird häufig, gleichsam als exegetischer Hauptbeleg für das von der amerikanischen Seelsorgebewegung herkommende Verständnis einer *annehmenden, therapeutischen Seelsorge* zitiert.

[170] Ursprünglich Clinical Pastoral Training (CPT). In den USA seit 1964 offiziell Clinical Pastoral Education (CPE). Es handelt sich um ein Lernmodell zur Aus- und Weiterbildung im seelsorgerlichen Gespräch, nicht speziell für ‚Klinikseelsorge', wie das Wort ‚klinisch' im Deutschen vermuten läßt. Die Bezeichnung ist daher bis heute umstritten.

[171] Stollberg 1969.

[172] Richard Riess hat 1963/64 in Chicago und Boston die amerikanische Seelsorgebewegung, und als ihr ‚Rückgrat' die Klinische Seelsorgeausbildung (KSA-CPE), kennengelernt und hatte danach wesentlichen Anteil an deren theoretischer und praktischer Einführung in Deutschland. Von 1981 - 1984 war er zusammen mit J. Bartholdi und Vf. im Vorstand der Sektion KSA in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP).

Knapp 20 Jahre nach Beginn der Seelsorgebewegung hat R. Riess in seinem Buch *Sehnsucht nach Leben* einen Aufsatz veröffentlicht mit dem Titel *Kirche der Seelsorge - ein vergessener Traum?*[173] Inzwischen war Ernüchterung eingekehrt gegenüber den hochfliegenden Träumen von Kirchenreform und gesellschaftlicher Revolution, und Riess nennt - auf die Seelsorgebewegung bezogen - als Ursachen der Ernüchterung die Stichworte: „ ... Messianismus der Anfänge und die Macht der Allmachtsphantasie - neue Gnosis - eine Art von Heilsarmee - die Spannung von Charisma und Amt - Immunisierungseffekt - die Angst vor Gefühlen".[174] Gleichzeitig hält er die „Erbschaft ... *vom Traum der Seelsorgebewegung*, ... vom authentischen Leben, vom selbstverantwortlichen Menschen und von einer Kirche der Seelsorge" fest und benennt ein „*paar Beispiele dieses Erbes"*, darunter „die Erfahrung einer *geschwisterlichen Gruppe* und einer tragfähigen Gemeinschaft".[175] Damit hat Riess m.E. das *geistliche Zentrum* der Klinischen Seelsorgeausbildung erfaßt, d.h. diejenige Erfahrung, die für den Glauben und das theologische Denken vieler TeilnehmerInnen existentielle Bedeutung hat. Denn die Erfahrung einer *tragfähigen Gemeinschaft* bedeutet im christlichen Sinne eine beglückende und befreiende Erfahrung in dreifacher Hinsicht: Ich werde von anderen angenommen, und es ist mir möglich, andere und mich selber anzunehmen. Diese Erfahrung ist, denke ich gemeint, wenn Ernest E. Bruder, der langjährige Herausgeber der Zeitschrift *The Journal of Pastoral Care* und einer der ‚Väter' des Clinical Training so formuliert hat: „Most (scil. der TeilnehmerInnen) have agreed that it was something which had touched them in ways which little else had ever done ... a life-giving-experience".[176] Im Schlußbericht eines Sechswochenkurses hat es ein Kursteilnehmer so ausgedrückt: „In so einer Freiheit und doch gehalten, konnte ich selten leben." Die *geistliche Bedeutung* dieser Erfahrung - und gewiß

---

[173] Riess 1987, 253-287.

6 Ebd. 262-265.

7 Ebd. 259 und 260.

[176] Bruder 1954, 137. Die Erfahrung von Annahme in der *Gruppe* hat zunächst zu einem starken Zutrauen zur Seelsorge in der und durch die Gruppe geführt. Dafür steht exemplarisch Stollberg 1971, dessen Vision sich unter den realen Bedingungen der volkskirchlichen Gemeinden nicht verwirklichen ließ. Vgl. dazu auch als geschichtlichen Vorläufer der Gruppenseelsorge die *Herrnhuter Banden*, vgl. Frör 1974.

auch die Notwendigkeit, deren theologische Deutung kritisch zu bedenken - kommt in einem weiteren Satz dieses Teilnehmers zum Ausdruck: „Deutlich geworden ist mir auch, daß in einem Miteinander - wie z.B. in der Gruppe des Kurses - auch ab und an etwas von Annahme und Vertrauen zu spüren ist - so wie ich es mir von Gott vorstelle.“[177]

Nun ist seit der Veröffentlichung des Aufsatzes von R. Riess wieder ein Jahrzehnt vergangen, und die Träume von der großen kirchlichen (und gesellschaftlichen) Erneuerung sind noch stärker verblasst. Angesichts von Mitgliederschwund und Sparzwängen herrscht in den Kirchen weithin Ratlosigkeit.

Die Klinische Seelsorgeausbildung hat sich seither jedoch, wie andere pastoralpsychologische Ausbildungsmodelle, weiter etabliert, und, obwohl der Glanz der frühen Jahre verschwunden ist und sich die Angebote zur Seelsorgefortbildung vermehrt und differenziert haben, finden KSA-Kurse nach wie vor Interesse.

Die Kursberichte von TeilnehmerInnen lassen erkennen, daß zwei Bedürfnisse das fortdauernde Interesse begründen. Es ist zum einen das Bedürfnis, durch das Training von Gesprächsverhalten größere Sicherheit und Kompetenz sowohl für die Aufgabe der speziellen Seelsorge als auch für die vielfältigen Kommunikationsanforderungen der generellen Seelsorge zu gewinnen.[178] Und zum anderen das Bedürfnis, durch Selbsterfahrung in einer Lerngruppe ein realistisches Verständnis seiner selbst, seines Glaubens und seiner beruflichen Rolle zu finden.[179] Voraussetzung für einen derartigen Lernprozeß ist eine offene, möglichst angstfreie Lernatmosphäre, die Vertrauen entstehen läßt und die Erfahrung einer *tragfähigen Gemeinschaft* ermöglicht.

II. Sonderbedingungen für die Erfahrung von Annahme

Was ermöglicht in der Klinischen Seelsorgeausbildung eine so tiefgreifende Erfahrung von gegenseitiger Annahme und von

---

[177] Seelsorge-Seminar der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg, Schlußberichte 1994.

[178] Unter ‚spezieller Seelsorge‘ verstehe ich die Zuwendung zu Einzelnen als Hilfe bei Lebens- und Glaubensproblemen; unter ‚genereller Seelsorge‘ die gesamte Gemeindearbeit (kath.: Die Pastoral).

[179] Vgl. Riess 1973, 89-102.

Selbstannahme, die von den TeilnehmerInnen immer wieder als Erfahrung von *Gottes Liebe* erlebt und verstanden wird?[180] Es sind m.E. *Sonderbedingungen* für Kommunikation und Beziehung, d.h. *günstigere* Bedingungen, als sie im Leben außerhalb des Kurses, also im beruflichen und privaten Alltag, bestehen.

Die Sonderbedingungen gelten vor allem für das sog. *Freie Gruppengespräch*.[181] Die TeilnehmerInnen, die in der Regel weder vor noch nach einem Kurs in ‚abhängigen' Beziehungen zueinander stehen, haben im *Freien Gruppengespräch* die Möglichkeit (und Freiheit) - meist eine halbe Stunde lang - zu reden (oder zu schweigen), worüber sie mögen. Im folgenden feed-back können sie sich zu zwei Fragen äußern: Welche Gefühle habe ich bei mir wahrgenommen? Und: Möchte ich jemandem zurückmelden, was sein/ihr Verhalten bei mir ausgelöst, bewirkt hat? Die Aufnahme des feed-back dauert ebenfalls ca. 30 Minuten. (Tafelanschrieb oder Mitschreiben der LeiterInnen und evtl. TeilnehmerInnen). In den restlichen 30 Minuten besteht Gelegenheit, nach Unklarheiten, Mißverständnissen und eventuellen Kränkungen aus der ersten halben Stunde, die u. U. erst durch das feed-back bewußt(er) geworden sind, zu fragen, um sie besser zu *verstehen*. Verstehen heißt dabei zunächst, möglichst genau konkrete Gefühle bei mir und anderen nach-zu-fühlen und in zweiter Linie, auch das *Zusammenspiel* von Charakterstrukturen und ihren unterschiedlichen Schutzmechanismen, also Eigen- und Fremdanteil an einer Kommunikationsstörung zu verstehen. Solches Verstehen, das auf Einfühlen und Mitfühlen beruht, ermöglicht zunehmend die Annahme meiner selbst und die Annahme des anderen (‚Fremden'). Zunehmend, weil in einem Gruppenprozeß von sechs oder gar zwölf Wochen - das Freie Grup-

---

[180] Das geistliche Gewicht dieser Erfahrung kommt in einer Formulierung Stollbergs, die ich freilich für theologisch fragwürdig halte, zum Ausdruck: „Seelsorge ist - *theologisch* gesehen - das Sakrament echter Kommunikation, welches sich die Partner aus der mit dem Mensch-Sein geforderten ‚Solidarität der Not' heraus (im Vollzug ihres allgemeinen Priestertums) gegenseitig spenden." Vgl. Stollberg 1971, 63.

[181] Die Bezeichnung lautet auch Offenes Gruppengespräch (OG, in den USA meist Interpersonal Group = IPG). Es gibt unterschiedliche Interventionstechniken und feed-back-Methoden, z.B. die „begleitende Intervention" der SupervisorInnen, also kein strukturiertes feed-back der TeilnehmerInnen, wie oben dargestellt. Ich beschreibe hier die eigene Praxis im Freien Gruppengespräch.

pengespräch findet mindestens viermal pro Woche statt - Offenheit und Vertrauen in der Regel zunehmen. Dabei ist mir als Supervisor bewußt, daß weder SupervisorInnen noch TeilnehmerInnen es in der Hand haben, daß Offenheit und Vertrauen entstehen und wachsen, beides also nicht *machbar* ist, andererseits aber durch Ehrlichkeit und sachgemäße, verläßliche Anwendung der Kommunikations- und feed-back-Regeln gefördert wird.

III. Fortbildung als Seelsorge an Seelsorger/innen

Da die TeilnehmerInnen in einem geschlossenen KSA-Kurs[182] auch meist Pausen und Freizeit gemeinsam verbringen, kommt es zunehmend zum Austausch von privaten Lebensverhältnissen und -problemen, die - bei entsprechendem Vertrauen in der Gruppe - auch im Freien Gruppengespräch zur Sprache kommen (können).[183] Der sorgsame oder eben *seelsorgerliche* Umgang mit persönlichen Problemen verstärkt seinerseits das Vertrauen und die Erfahrung des Angenommenseins in der Gruppe.

Im Gruppenprozeß entzündet sich das Gespräch zunehmend an *Störungen* in der Kommunikation und im Zusammenleben sowie an Irritationen durch das berufliche oder private Verhalten der Einzelnen, das im Kurs sichtbar wird, bzw. zur Sprache kommt. Damit ist das Gespräch aber eo ipso kritisch, konfrontativ, konflikthaft. Während - vor allem in den ersten Jahren der Seelsorgebewegung - die Einübung der nicht-direktiven, partnerzentrierten Gesprächsführung, bei der sich der Seelsorger seiner eigenen Gefühle und Gedanken, seiner Deutungen und Wertun-

---

[182] In den USA bedeuten 12 zeitlich geschlossene Wochen CPE eine basic unit. So bezeichnete man in Deutschland einen 6-Wochenkurs zunächst als *halbe Einheit*. Er dient jedoch inzwischen als zeitliches ‚Maß', nach dem die Arbeitseinheiten von sog. ‚fraktionierten' Kursen bemessen werden, z.B. 3 x 2 Wochen oder 2 x 3 Wochen oder - bei sog. berufsbegleitenden Kursen - geschlossene Wochen und eine Anzahl von Studientagen. (Die Ausbildungsrichtlinien der Sektion KSA sind zu beziehen bei der Geschäftsstelle der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP), Landwehrstr. 15, Rgb. 1, 80336 München, Fon u. Fax: 089/545 06 323).

[183] Aus diesem Grund müssen SupervisorInnen in einem KSA-Kurs m.E. beides *nebeneinander* praktizieren: Supervision *und* Seelsorge (für Letzteres tragen freilich die TeilnehmerInnen ebenso Verantwortung). Vgl. dazu Eisele, Wege zum Menschen 1977.

gen zu enthalten hat, ein wesentliches Lernziel in der Klinischen Seelsorgeausbildung war, bedeutete das Freie Gruppengespräch von Anfang an ein *gegenläufiges* Kommunikationstraining: Das kritische und selbstkritische Konfliktgespräch, das von den TeilnehmerInnen erfordert, sich selber zu *vertreten*, d.h. zu ihren Gefühlen, Gedanken und Werten zu stehen und gerade durch das Erkennen, Annehmen und Eingestehen von eigenen ‚Schwächen' *Ich-fähig* und *Ich-stärker* zu werden; mit anderen Worten: *Partner* sein zu können.[184]

Die Erfahrung von Annahme ist also nicht als eine oberflächliche Harmonisierung nach dem Motto 'Friede, Freude, Eierkuchen' mißzuverstehen. Sie beruht vielmehr auf dem Erleben, daß Ängste, Traurigkeiten, Aggressionen und Konflikte, also Gefühle und Reaktionen, die durch Differenzen und Kommunikationsstörungen in den Arbeitssitzungen ebenso wie durch Störungen und Verletzungen im Zusammenleben verursacht werden, von anderen ‚angenommen' werden durch Widerspruch und Verstehen, durch Kritik und Aushalten.[185]

Die Erfahrung von Annahme als, wie ich meine, zentrale *geistliche Erfahrung* ist in doppelter Hinsicht kritisch zu bedenken. *Erstens*: Wie verhält sich die Erfahrung von Annahme unter Sonderbedingungen zur Erfahrung unter 'normalen' Bedingungen? Und *zweitens*: Wie verhält sich die Annahme durch die Gruppe zur Annahme durch Gott?

---

[184] Hier ist daran zu erinnern, daß M. Josuttis schon 1974 drei hellsichtige und eindrückliche „Vermutungen zum Siegeszug einer neuen Seelsorgemethode" geäußert hat: Der Siegeszug könnte darauf beruhen, daß ein „theologisches Defizit (nämlich Sprachlosigkeit angesichts der historisch-kritischen Sicht des Evangeliums, Vf.) zum therapeutischen Gesetz erklärt wird" und eine „unter Theologen verbreitete Ich-Schwäche" ebenso, wie eine „in der Kirche verbreitete Konfliktscheu" durch die Methode der nicht-direktiven Gesprächsführung verdeckt bzw. kompensiert werde. Josuttis hat damit die damals eher unbewußten Motive für eine begeisterte Aufnahme des „CPT" erkannt, dabei jedoch das bewußte Motiv, nämlich eine Möglichkeit zu finden, das Evangelium zur Geltung zu bringen, unterschlagen, vor allem aber das für diese Ausbildung konstitutive Training zur Ich-Werdung und Konfliktfähigkeit übersehen. Vgl. Josuttis 1974.

[185] Vgl. zum theologischen und methodischen Verständnis von *Annahme* van der Geest 1974 und Eisele 1974.

IV. Die Erfahrung von Annahme und das sogenannte Transfer-Problem

TeilnehmerInnen an KSA-Kursen haben häufig - und dies gilt entsprechend für TeilnehmerInnen an anderen intensiven Selbsterfahrungsgruppen, wie auch für KlientInnen von Einzel- oder Gruppentherapie - ein sog. *Transfer-Problem*, d.h. das Problem der Übertragung ihrer intensiven Erfahrung von Kommunikation und Annahme in ihre alltäglichen beruflichen und privaten Beziehungen.[186] Es wird nicht nur durch den Verlust einer *tragfähigen* (bergenden und herausfordernden) Gruppe bzw. das Fehlen einer entsprechenden Gruppe nach der Kurszeit verursacht, sondern vor allem durch das Fehlen der Sonderbedingungen: Es fehlt die Zeit, und es fehlen die Spielregeln für feed-back-Prozesse. Es fehlen - meist - auch unabhängige BegleiterInnen für die Durcharbeitung von Kommunikations- und Beziehungsstörungen.[187] Dazuhin werden die ‚normalen' beruflichen und privaten Beziehungen durch dienstliche, ökonomische und verwandtschaftliche Bindungen und Abhängigkeiten vielfach kompliziert. Selbstverständlich haben die persönlichen Beziehungen oft eine gewichtigere, weil langfristigere positive Bedeutung als Erfahrung von Angenommensein gegenüber der Erfahrung in einer Fortbildung. Gleichwohl kann und muß gefragt werden, ob die Erfahrung von intensiver Kommunikation in der Fortbildung, die einerseits nur 'unter Schmerzen' zu gegenseitigem Verstehen führt, und andererseits als beglückendes, 'geschenkhaftes' Verstandenwerden erlebt wird, eine nachhaltige Bedeutung hat für das Selbstverständnis der TeilnehmerInnen als Person, als Christ/in und als Seelsorger/in. Und ebenso ist zu fragen, ob die Erfahrung von Annahme durch Menschen als eine Erfahrung von *Gottes Liebe* zu verste-

---

[186] S. dazu Christ 1974, 525.

[187] Es ist daher sinnvoll und prinzipiell nicht als Defizit der Fortbildung, sondern als sachgemäße Konsequenz zu beurteilen, wenn TeilnehmerInnen hinterher weiterhin Einzel- oder Gruppensupervision in Anspruch nehmen, oder in manchen Fällen auch persönliche Beratung bzw. Therapie. Ein spezieller Aspekt des Transfer-Problems besteht darin, daß bei Paarbeziehungen in der Regel immer nur ein Partner an einer Fortbildung teilnimmt und der/die nichtteilnehmende Partner/in den Selbsterfahrungsprozeß des anderen u. U. als Belastung und Defizit erlebt. Manche erleben ihn auch als Herausforderung und Hilfe.

hen, zu deuten ist. Da es m. E. nach wie vor kein geeignetes Instrumentarium (und daher keine befriedigenden Untersuchungen) gibt, das ‚meßbare' Ergebnisse liefern könnte, sind wir bei der Beantwortung dieser Fragen auf die Selbstwahrnehmung und Deutung von TeilnehmerInnen angewiesen, sowie auf eher sporadisch und zufällig zu hörende, bzw. zu ‚erhebende' Rückmeldungen von beruflichen PartnerInnen (Gemeindegliedern, KollegInnen, PastorandInnen) und von PartnerInnen in privaten Beziehungen.

Nach 20jähriger Erfahrung als Leiter von KSA-Kursen, deren TeilnehmerInnen in der Regel ein halbes Jahr nach der Kursteilnahme eine (Selbst-)Auswertung durchführten, sowie der Erfahrung mit mehreren Kursgruppen, die aus eigenem Antrieb in monatlichen oder jährlichen Abständen weiterarbeiten, habe ich den Eindruck gewonnen, daß eine Mehrheit von ihnen die Auswirkungen ihrer Kursteilnahme für ihre berufliche Kommunikations- und Beziehungsfähigkeit (und oft auch für ihre privaten Beziehungen) positiv einschätzen[188] und die Erfahrung aufmerksamer und kritischer Kommunikation als eine existentielle, *geistliche* Erfahrung verstehen.[189]

---

[188] D. Christ hat schon 1974 den Versuch unternommen, bei TeilnehmerInnen mehrerer Kursgruppen (Mindest-Kursdauer: 6 Wochen) mit Hilfe von psychologischen Testverfahren eine etwaige *Persönlichkeitsveränderung* festzustellen und ist dabei zu widersprüchlichen Ergebnissen gekommen. Er war sich der Grenzen seiner Untersuchungsmethoden und -kriterien bewußt und seine Arbeit hat m.E. gezeigt, daß es ein äußerst komplexes und langwieriges empirisches Verfahren erfordern würde, um die Auswirkungen von KSA-Kursen auf das Kommunikations- und Sozialverhalten im beruflichen (oder evtl. auch im privaten) Bereich nachzuweisen, zu ‚bemessen' und zu bewerten. - In diesem Zusammenhang sei auch daran erinnert, daß die umfangreichen Erhebungen von G. Besier zwar eine Fülle von interessanten Einzeldaten geliefert haben, seine - auf der einseitigen Respektierung der Klinischen Psychologie beruhende - Schlußfolgerung, daß "eine wie immer psychotherapeutisch orientierte Seelsorge ... sich ... an den Kriterien wissenschaftlicher Psychologie messen lassen" müsse, jedoch die kritische Diskussion und Weiterentwicklung von theologisch verantworteten Ausbildungsverfahren eher blockiert als gefördert hat. Besier 1980, 208.

[189] Den mündlichen Selbsteinschätzungen entspricht das Ergebnis einer am Seminar für Seelsorgefortbildung in Stuttgart im Jahr 1989 durchgeführten Befragung zum Transfer-Problem (34 TeilnehmerInnen, deren Kursteilnahme wenige Wochen bis mehrere Jahre zurücklag).

Das in der amerikanischen Seelsorgebewegung vorherrschende Seelsorgeverständnis wurde von D. Stollberg als *therapeutisch* charakterisiert.[190] Dieses *neue* Seelsorgeverständnis geriet in Deutschland sofort unter starken theologischen ‚Beschuß' von zwei Seiten. Einmal von Vertretern der bis dahin vorherrschenden *verkündigenden Seelsorge*, deren Gewährsmann E. Thurneysen war und die vom Ansatz der *dialektischen Theologie* bestimmt war. Sie warf der neuen Seelsorge vor, daß sie an die Stelle der Heilsverkündigung, d.h. der Heilung des Verhältnisses Gott - Mensch, die Heilung des Menschen durch den Menschen setzen wolle. In diesem Angriff offenbarte sich m.E. nicht nur eine grundlegende theologische Differenz, sondern auch ein Mißverständnis, das der unscharfe Begriff ‚therapeutisch' verursachte. Er wurde meist oberflächlich so verstanden, als ob es dieser Art von Seelsorge nur um die Heilung von menschlichen Krisen, Krankheiten oder Beziehungsstörungen gehe.[191] Dabei zielte sie, durchaus ebenso wie die *verkündigende Seelsorge,* auf *Heilsvermittlung* ab: Anstelle der *verbalen* Verkündigung sollte jedoch das Evangelium *erfahrbar* werden, d.h. durch eine *annehmende Beziehung* praktiziert werden. Annahme wurde im Sinne der Interpretation P. Tillichs als Vollzug der Rechtfertigung verstanden.[192] Bei der Nachfrage, wie der Pastorand wissen könne, daß ihn der Seelsorger im Namen *Jesu Christi* annehme, beriefen sich amerikanische Vertreter der CPE-Bewegung meist auf die sog. ‚Kontext-These', die besagt: Dadurch, daß Seelsorge im Kontext der Kirche geschehe, sei klar, daß die Annahme in der Seelsorge im Namen Gottes und nicht des Pastors geübt werde.[193]
Einer solchen Seelsorge fehle, so wandte z.B. H. Tacke in der Nachfolge Thurneysens ein, das Entscheidende, nämlich die ver-

---

[190] S. Anm. 3.

[191] Vgl. Eisele 1985.

[192] Vgl. die schöne Formulierung von H. Harsch in seinem Nachwort zu Clinebell (1971, 278): „Es ist ihr (scil. der amerikanischen Seelsorgebewegung) gelungen, das Evangelium in die *Sprache von Beziehung* zu übersetzen."

[193] Zur Bedeutg. d. ‚Kontexts' in d. Seelsorge vgl. auch Stollberg 1972, 33-38.

bale Mitteilung von der „Seelsorge Gottes“ am Menschen.[194] Noch schärfer war die Attacke von evangelikaler Seite: Der Mensch bzw. die Gruppe trete an die Stelle Gottes! Statt der Verkündigung der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus werde hier der vermessene und zum Scheitern verurteilte Versuch einer *Selbsterlösung* unternommen.[195]

Wie stellt sich dieser theologische Streit 25 Jahre danach dar? Zunächst ist m.E. klar geworden (was damals freilich auch schon zu erkennen war!), daß es sich bei der neuen Seelsorge nicht etwa nur um einen leichtfertigen und womöglich vorübergehenden *Abfall* handelte, sozusagen um eine illegitime Ehe mit den gottlosen Humanwissenschaften[196], sondern daß der Streit um fundamentale theologische Fragen geht, die der Prozeß der Säkularisierung (konkret verstanden als Emanzipation von biblischer und kirchlicher Autorität) an Theologie und Kirche stellt. Es sind die ‚alten‘ Fragen: Gibt es Gott und also Gotteserfahrung heute? Wenn ja, wie verhält sie sich zur biblischen Botschaft von Jesus Christus? Darin eingeschlossen ist die Frage nach der Autorität und Bedeutung der Bibel bzw. des verkündigten ‘Wortes’.[197] Zwar gibt es in der sog. *Postmoderne* im Unterschied zur Zeit der 68-er Bewegung, in der auch der Anfang der (europäischen) Seelsorgebewegung liegt, erstaunliche religiöse Aufbrüche, die Suche nach einer neuen Spiritualität (außerkirchlich nicht etwa nur in der Esoterik und in Sekten, sondern zunehmend auch in der sog. Psy-

---

194 So sagt H. Tacke (1979, 147): „Die Annahme durch Gott in Jesus Christus geht aller zwischenmenschlichen Annahme voraus und wird niemals mit ihr identisch. Dieses grundsätzliche Voraussein der Seelsorge Gottes muß seelsorgerlich zum Tragen kommen. Das bedeutet: es muß zur *Sprache* kommen.“

195 Vgl. z.B. Hofmann 1977.

196 Es ist interessant, daß die von evangelikaler Seite vertretene Biblisch-therapeutische Seelsorge (BTS), die sich vor allem als Alternative zur KSA und zur Pastoralpsychologie allgemein, etabliert hat, seit Anfang der 80er Jahre die anfangs verteufelten Humanwissenschaften in ihre Lehre und Praxis von Seelsorge ‘integriert’ hat. Vgl. z.B. Dieterich 1993.

197 Das am Anfang der (deutschen) KSA-Geschichte häufig beschworene Bild von der Beziehung zum Ich, zum Du und zu Gott als ‘kommunizierende Röhren’ hat sich m.E. als Konstrukt erwiesen. Es erweckt den Eindruck, daß eine Beziehung zu Gott genau so konkret erlebbar und beschreibbar sei wie die Beziehung zum Ich und zum Du.

cho-Bewegung; innerkirchlich vor allem im theologischen Feminismus), aber in der innerkirchlichen, theologischen Diskussion ist m.E. immer schwerer zu fassen oder gar Klarheit darüber zu gewinnen, was unter dem Wort *Gott* verstanden wird, welche Bedeutung Jesus Christus für den persönlichen Glauben hat und welche Rolle die Bibel für Denken und Verhalten von Christen spielt.

VI. Kommunikation mit Gott und Kommunikation mit Menschen

Die beschriebene - in bezug auf Glaubenserfahrung wie auf theologische Interpretation - verworrene Lage spiegelt sich natürlich auch in der seelsorgerlichen Praxis, im theologischen Verständnis von Seelsorge und auch in den vielfältigen Elementen und Formen geistlichen Lebens in KSA-Kursen wider. Dabei möchte ich auf zwei Phänomene aufmerksam machen. *Erstens*: Die Faszination durch die Erfahrung von Annahme in der Gruppe und durch eine neue Seelsorge, die Rechtfertigung *praktiziert*, hatte die Intensivierung des Hörens auf den Menschen, also die Konzentration auf die zwischenmenschliche Kommunikation zur Folge. Nach meinen ersten zehn Jahren Praxis mit KSA-Kursen hatte ich den Eindruck gewonnen, daß die intensive Fixierung auf die Gruppenkommunikation einer ebenso intensiven und sozusagen 'unabhängigen' Selbstwahrnehmung, wie auch einer - möglicherweise gesuchten oder erwünschten - Kommunikation mit 'Gott' im Wege stand.[198] So führten wir im Wochenprogramm ein neues Element ein: Zwei Stunden *Zeit für mich*, verstanden als Arbeitszeit, die alleine, ohne Medien, zur persönlichen Verarbeitung und auch als Zeit der Meditation oder des Gebets genutzt werden kann. Diese ‚Arbeitseinheit' wird seitdem fast von allen TeilnehmerInnen sehr geschätzt und der anschließende Austausch, in dem sie von der Erfahrung mit sich berichten können, zeigt, daß auf diese Weise die Selbstwahrnehmung intensiviert und differenziert wird, und zwar nicht nur im psychologischen, sondern ebenso im *religiösen* Sinne, d.h. im Bewußtwerden der

[198] Hier gilt noch mehr als bisher, daß ich von meiner eigenen supervisorischen Praxis und Erfahrung ausgehe.

eigenen Begrenztheit und des Angewiesenseins auf ‚Annahme' von ‚außen'. (Vgl. das lutherische „extra nos".)

Das *Zweite*: Während es in den ersten Jahren in Westdeutschland nicht in allen Kursen selbstverständlich war, Andachten zu halten[199], haben zunächst Übungen zu Entspannung und Meditation - oft durch Musik oder andere Medien angeregt - zunehmende Bedeutung erlangt, durchaus auch als Einübung einer *hörfähigen, empfangenden Grundhaltung* in der Seelsorge verstanden. Solche Übungen wurden meist von den SupervisorInnen angeleitet. In den letzten Jahren ist eine bewußtere und oft liebevolle Gestaltung von Andachten - besonders, aber nicht nur, durch Frauen - zu beobachten. LeiterInnen und TeilnehmerInnen sind sich einig, daß keine 'Pflichtandachten' gehalten werden sollen, sondern die TeilnehmerInnen die Freiheit nutzen, eine Besinnung so zu gestalten, daß sie dabei *echt* bleiben und selber etwas davon haben. Dabei fällt auf, daß die Auslegung eines biblischen Textes eher in den Hintergrund tritt und statt dessen andere theologische oder literarische Texte - aber ebenso auch symbolische Gegenstände - als Anregung oder Inhalt der Besinnung dienen. So wird dem aufmerksamen Hören und Empfinden Raum gegeben, in dem das Herz an andere Menschen denken und für sich selber bitten kann, in der es Dank für Empfangenes und Staunen vor den wunderbaren Gaben der Schöpfung und des Geistes Jesu Christi empfinden kann.[200] Das *aufmerksame Hören* auf andere und auf sich selber wird so ausgedehnt auf die alte trinitarische ‚Struktur', d.h. auf das sensible und intensive Gespräch mit der *Erscheinung Gottes* in den Gaben der Schöpfung, im Weg Jesu Christi und in den Früchten seines Geistes.[201]

Worauf der Mensch immer hören mag und wohin er immer schauen mag - er begegnet dem *Abgrund* des Lebens, *seines* Lebens. Doch im Hören und Schauen auf das Gute, das ihm - im

---

[199] In der ehemaligen DDR spielte die Andachtspraxis im kirchlichen Leben, also auch in Seelsorgekursen, eine selbstverständlichere und gewichtigere Rolle als im Westen.

[200] Vgl. die Formulierung im württb. Konfirmationsbuch (33): „Das Gebet ist ein Reden des Herzens mit Gott in Bitte und Fürbitte, Dank und Anbetung".

[201] Vgl. Eph 5,9: „Die Frucht des Lichts ist lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit".

trinitarischen Sinne - *gegeben* ist, kann er die Kraft empfangen, die ihm Mut zum Leben - also zur *Antwort* - schenkt.

Solche Kommunikation betrachte ich als das *geistliche Pfund* der Klinischen Seelsorgeausbildung, mit dem sie auch in Zukunft wuchern kann und soll. Sie wird so im kirchlichen wie im privaten und gesellschaftlichen Leben zu Echtheit, Lebendigkeit und Solidarität beitragen und den *Traum von einer Kirche der Seelsorge* (R. Riess) nicht nur wachhalten, sondern auch weiterhin ein wenig verwirklichen.[202] - Sind also diejenigen, die sich im beschriebenen Sinne in Kommunikation üben, im Namen Jesu versammelt?[203] - Sie sind es.

Literatur

Besier G., Seelsorge und Klinische Psychologie. Defizite in Theorie und Praxis der ‚Pastoralpsychologie', Göttingen 1980

Bruder E., Some theological considerations in Clinical Pastoral Education, in: The Journal of Pastoral Care, Vol. VIII (1954, 3), 135-146

Christ D., Persönlichkeitsveränderungen nach sechs Wochen Clinical Pastoral Training, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft (WPKG) 63 Jg. (1974), 510-527

Clinebell H. J., Modelle beratender Seelsorge, München/Mainz 1971

Dieterich M. (Hg.), Biblisch-therapeutische Seelsorge BTS, Nenzingen 1993

Eisele G. R., Das seelsorgerliche Gespräch und die non-direktive Gesprächsführung nach Carl Rogers, in: Die Innere Mission Jg. 64 (1974,6), 264-275

Ders., Zum Verhältnis von Supervision und Seelsorge in der Klinischen Seelsorgeausbildung, in: Wege zum Menschen 7/1977, 284-297

Ders., Gesunder Glaube - Aufgabe der Seelsorge, in: Das missionarische Wort, 3/1985, 108-113

Evang. Landeskirchentag in Württemberg (Hg.), Konfirmationsbuch der Ev. Landeskirche in Württemberg, Stuttgart 1960[9]

Frör P., Gruppenseelsorge in der kirchlichen Tradition: Das Beispiel der Banden Herrnhuts, in: Riess 1974, 79-95

Hofmann H.-K., Psychonautik Stop - Kritik an der „Gruppendynamik" in Kirche und Gemeinde, Wuppertal 1977

Josuttis M., Auf der Flucht vor Konflikten? Vermutungen zum Siegeszug einer neuen Seelsorgemethode, in: Evang. Kommentare, 10/1974, 599-601

Riess R., Seelsorge. Orientierung - Analysen - Alternativen, Göttingen 1973

Ders. (Hg.), Perspektiven d. Pastoralpsychologie, Göttingen 1974

Ders., Sehnsucht nach Leben. Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge, Göttingen 1987

---

[202] Vgl. Riess 1987, 286f. (*Sieben Träume von der Kirche*).

[203] vgl. Matth 18,20.

Stollberg D., Therapeutische Seelsorge, München 1969
Ders., Seelsorge durch die Gruppe, Göttingen 1971
Ders., Mein Auftrag - Deine Freiheit, München 1972
Tacke H., Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 1979[2]
Geest J. van der, Reflexionen zur Theologie der Seelsorge, in: Wege zum Menschen 2+3/1974 , 85-92

DIETRICH STOLLBERG

Seelsorge im Wandel: Der narzißtische Aspekt

Eigen- oder Nächstenliebe?

So lange ist es nun auch wieder nicht her, daß ich behauptet habe: „Nächstenliebe ist keine Tugend“.[204] W. Schmidbauer hatte gerade das „Helfersyndrom“ beschrieben[205], und in der Psychoanalyse hatte man im Gefolge H. Kohuts u.a.[206] entdeckt, daß das Verhältnis des Menschen zu sich selbst nicht weniger wichtig sei als das zu seinen Mitmenschen. C.G. Jung, dessen Analytische Psychologie einige Entdeckungen der Narzißmus-Forschung auf ihre Weise vorwegnahm, hatte sogar auf den Zusammenhang von Selbst- und Gottes-Begegnung verwiesen.[207] Psychotherapie als Hilfe zur Individuation sollte leidende Menschen in die Lage versetzen, möglichst unabhängig vom prägenden und fordernden Kollektiv ihr eigenes Leben ausgesöhnt mit sich selbst und ihrem Gott zu gestalten und zu verantworten. Vor allem die Integration

[204] „Nächstenliebe ist keine Tugend“, Sendung des NDR, deren Gedanken unter dem Titel „Eigenliebe und Nächstenliebe“ abgedruckt sind bei: Meesmann (Hg.) 1988, 175-185.

[205] Schmidbauer 1977; 1983; Fengler 1992.

[206] Kohut 1973; 1977; Kernberg 1975.

[207] Jung 1963, passim; speziell zum Egoismus u.a. ebd. 369f. Vgl. dazu Barz 1973; Stein 1988. Zur Nächstenliebe, die in der Schule C.G. Jungs leicht zu kurz kommt, vgl. Neumann 1964, passim, bes. auch 127f., wo sie freilich beinahe wieder eliminiert wird. Auch K. Graf Dürckheims Initiatische Therapie neigt dazu, die innere Vertikale einseitig zu stärken und damit wie die Jung-Schule gelegentlich narzißtische Charakterzüge zu fördern.

des Schattens sei auf diesem Wege wichtig. A. Adler, E. Wexberg und F. Künkel freilich hatten bemerkt, daß viele Menschen anscheinend weniger an einer stabilen Beziehung zum eigenen Selbst, sondern an einem Mangel an „Gemeinschaftsgefühl" leiden und nicht ausreichend in der Lage sind, sich sozial zu verhalten und in die Gemeinschaft zu integrieren.[208] Diese heute so vermehrt ins Auge springende Egozentrik („Ichhaftigkeit") lasse allerdings letztlich auf das Gegenteil einer stabilen Beziehung zum eigenen Selbst schließen, nämlich auf einen Mangel an Selbstwertgefühl, eine narzißtische Minderwertigkeit und die entsprechende Kompensation, also auf abgewehrte Ichschwäche.

Narzißtische und ödipale Perspektive

Kirchliche Seelsorge hat stets um die Notwendigkeit gewußt, Menschen einerseits zu einer stabileren „Vertikalen" gegenüber der den einzelnen vereinnahmenden, tyrannisierenden und bedrohenden Gemeinschaft zu verhelfen, indem die Gottesbeziehung gestärkt wird, ihnen andererseits aber auch die Integration in eine liebevolle, geschwisterliche und bergende Gemeinschaft zu ermöglichen, also die „Horizontale" der menschlichen Sozialität nicht unterzubewerten. In der Geschichte der Seelsorge ist diese dynamische Balance auf unterschiedliche Weise angestrebt worden. Vom disziplinarischen Weg des Ausschlusses aus der Gemeinde und der Wiedereingliederung in die christliche Geschwisterschar bis hin zu zeitgenössischen (psychoanalytisch beeinflußten) Vorschlägen, an der Rekonstruktion von Lebensgeschichte und dadurch an der Wiederherstellung des kollektiven Symbol- und Sprachzusammenhangs (also an der Überwindung allzu individualisierter Einzelexistenz und ihrer pathologischen Folgen) zu arbeiten. Wenn daher für die einen in der Kirche gilt „Nächstenliebe ist keine Tugend", weil sie, statt Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, andere brauchen und helferisch ausnützen, so gilt doch für die anderen nach wie vor: Du mußt lernen, fremde Menschen wie dich selbst zu lieben; Eigenliebe scheinst du zu kennen, jetzt ist die Nächstenliebe dran! Dabei könnten „die einen" und „die anderen" auch zwei Aspekte ein und derselben

[208] Adler 1928; 1933; Wexberg 1928; Künkel 1939; 1955.

Person, evtl. in unterschiedlichen Situationen und/oder biographischen Phasen, bedeuten. Psychoanalytisch ausgedrückt: Narzißtische und ödipale Perspektive (Selbstbezug und Fremdbezug) lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, sondern sind im Einzelfall ganz unterschiedlich zu gewichten. Dabei geht es nicht um zeitlose moralische Normen, sondern um die pathologischen Folgen einseitiger Akzentuierung im biographischen Alltag, deren Ausgleich zur Verringerung des Leidens einzelner wie aller, die mit ihnen zu tun haben, führen könnte. Bei erfolgreicher Durcharbeitung der narzißtischen (präödipalen) und der ödipalen Problematiken wird zudem ein erhebliches Maß an Kreativität freigesetzt, das in „gestaltetem Narzißmus“ und in gleichermaßen „gestalteter Sozialität“ seinen Ausdruck finden kann. Wir kennen diese Phänomene z.B. als biographisches Muster (klassisch bei Paulus, aber u.v.a. auch bei Ignatius von Loyola), das zunächst in einer wilden und triebstarken Jugend Ausdruck findet, dann in eine erhebliche Krise (oft mit lebensbedrohlicher Krankheit) gerät, zu einem Entschluß der Kursänderung führt (mehr oder minder dramatische Bekehrung), Zukunftsvisionen und prospektive Fantasien entwickelt, Selbstvertrauen und Gottvertrauen in *einem* gewinnt und nach der Genesung an die konsequente Umsetzung (z.B. in Gestalt missionarischer oder sozialer Tätigkeit, einer Ordensgründung usw.) geht. Die gewonnene energetische Potenz nennen wir meistens „Glaubensstärke“, „Glaubensmut“ o.ä. Dabei ist immer die Gleichgewichtigkeit von - zwischenmenschlich gesprochen - neugewonnenem Selbstvertrauen und sozialem Engagement im Interesse eines neugewonnenen starken Bedürfnisses nach Gemeinschaft und des entsprechenden Wirgefühls zu beobachten. Dem starken Selbstvertrauen aufgrund eines dramatisch verlaufenen Individuationsprozesses korrespondiert ein, oftmals als „unerschütterlich“ bezeichnetes, Gottvertrauen, das alle Selbstzweifel, Unsicherheiten und Depressionen relativiert. Dieses macht es möglich, nun auch angstfrei, ja mutig und durchaus in der Führungsposition auf die Gemeinschaft zuzugehen. Freilich kann es (wie bei Paulus) auch massive Restambivalenzen geben.

Wie sind solche Beobachtungen für Seelsorge und Ethik zu verstehen und zu beurteilen? Hat S. Hiltner[209] etwa recht, wenn er dem theologischen Nachwuchs seiner Zeit „Präokkupation mit Selbstverwirklichung und Selbstentwicklung“ und „einseitige Formen von ... Narzißmus“ vorwirft oder handelt es sich um eine notwendige und angemessene Reaktion der kirchlichen Jugend auf die vorausgegangene Phase einer stark moralisierenden kleinbürgerlichen Theologie, die den Zusammenhang von Selbstverwirklichung und Identifikation mit der Gemeinschaft verkannt und statt dessen Selbstverleugnung und Nächstenliebe in eins gesehen hatte und verordnen wollte?

Wir haben in Kirche und Seelsorgebewegung Ich-Psychologie und Neubewertung des Narzißmus begrüßt, weil wir uns mit einer tradierten Selbstverleugnungs-Ideologie und als Folge mit einer verlogenen Tugendhaftigkeit der Nächstenliebe einschließlich autoritärer Verantwortungsübernahme für andere auseinanderzusetzen hatten. Ich vermute, die Wahrnehmung der unter dem Stichwort „Narzißmus“ zusammengefaßten Phänomene und - vielleicht - eine tatsächliche Hypertrophie narzißtischer Störungen[210] kann aber auch im Zusammenhang der soziologischen In-

---

[209] S. Hiltner wurde in Deutschland vor allem durch R. Riess bekannt gemacht; vgl. jetzt auch v. Vf.: Seward Hiltner, in: Möller (Hg.) 1996, Bd. 3, 295-307.

[210] Unter *narzißtischen Störungen* verstehen wir die weite Palette des empfundenen oder abgewehrten Leidens an sich selber. Die Freudsche Unterscheidung von primärem und sekundärem Narzißmus erscheint dabei weniger wichtig. Dagegen sind M. Balints Ausführungen zur „Grundstörung“ relevant. Analog zur Unterscheidung von gesunder und pathologischer Frömmigkeit (wie sie z.B. E. Fromm vorgenommen hat) unterscheiden wir gesunde und krankhafte Eigenliebe. So stehen beispielsweise die Spannung zwischen Eigenliebe und Selbsthaß, Egoismus und Altruismus, Selbstvertrauen und Selbstzweifel, Größenwahn und Minderwertigkeitsgefühlen, Selbständigkeit und Abhängigkeit, Selbstbespiegelung und Selbstverachtung, Selbstgefälligkeit (Eitelkeit) und Selbstzufriedenheit einerseits, Selbstkritik und Depression andererseits zur Debatte. Selbstsucht, Habgier, Neid und Angst, zu kurz zu kommen, Suchtverhalten und Homosexualität gehören ebenso in den narzißtischen Formenkreis. Extreme Kränkbarkeit, Selbstquälerei, Selbstrechtfertigungstendenzen und Selbsttäuschung sind weitere Aspekte narzißtischer Störungen, deren Entstehung in der präödipalen Entwicklungsphase angesiedelt und auf eine Verletzung oder Hemmung der Eigenliebe (narzißtische Wunde) zurückgeführt wird. Die narzißtische Wunde ist nicht i.S. der alten Trauma-Theorie unbedingt „histo-

dividualisierungs-Hypothese[211] verstanden werden. Die extreme Vereinzelung vieler Mitmenschen, nicht zuletzt unserer Gemeindeglieder, durch die radikalen gesellschaftlichen Veränderungen unserer Zeit bewirkten einen privatistischen Rückzug auf sich selbst und die schier unausweichliche Notwendigkeit, sich unabhängig von anderen wahrzunehmen oder wenigstens zu fantasieren, eine verstärkte Tendenz zu übertriebener psychischer Eigendrehung zu entwickeln und sich für das Zentrum der Welt zu halten. Positiv interpretiert wurde diese Entwicklung u.v.a. durch C. G. Jungs Pathos der Individuation, aber auch durch die Subjekttheorien der Frankfurter Schule.[212] Kritisch gesehen hat diese Entwicklung H.E. Richter und ihre Folgen als „Gotteskomplex" be-

---

risch", sondern „geschichtlich" zu verstehen: Ein *jetzt* empfundenes Leiden wird u.U. „historisiert" und damit kausal erklärt. Narzißtische Wut, weil die Welt nicht so ist, wie man sie haben möchte, Vernichtungswünsche und -ängste sind weitere Symptome des Phänomens. Das Einfühlungsvermögen (Empathie) narzißtisch akzentuierter Persönlichkeiten ist oft gering. - Glückt eine Durcharbeitung, entsteht gereifter bzw. gestalteter Narzißmus, z.B. in seiner höchsten Form als Gottesliebe und Religion (inklusive festlicher Kulträume und Riten), ferner als Kreativität und Kunst (z.B. i.S. eines in Regie genommenen Ordnungs- und Schmuckbedürfnisses), soziale Aktivität, narzißtische Besetzung von Mitmenschen und (nun auch) Einfühlungsvermögen in sie, ferner als Konfliktfähigkeit und Humor, unter den Vorzeichen von Akzeptanz der eigenen Endlichkeit und Fehlerhaftigkeit. Auch die Fähigkeit zum Verzicht ist zu nennen. Freilich gibt es Fehlformen von gestaltetem Narzißmus, z.B. bei extrem labilen und eitlen Künstlern in deren Sozialverhalten. Ferner zähle ich dazu das Verdienstordens-Unwesen sowie die goldenen Kreuze auf stolzen Bischofsbrüsten.

211 Vgl. Beck 1986; dazu Schulze 1992.

212 In der Praktischen Theologie hat vor allem Henning Luther (1992) den subjekttheoretischen Ansatz aufzunehmen versucht. Ob diese „starke Ausrichtung der Praktischen Theologie am einzelnen Subjekt", der Seelsorgebewegung seit langem vertraut und bezogen auf die Arbeit mit einzelnen durchaus sinnvoll, aber gerade durch die Arbeit mit Gruppen und aus systemischer Perspektive auch suspekt, tatsächlich zukunftsweisend ist, sei dahingestellt. Es reicht jedenfalls nicht aus, die Religion im Interesse der Subjektwerdung des einzelnen zu instrumentalisieren, wie es nicht genügt, Religion als Konstitutivum der Gemeinschaft (z.B. in politischem Sinne) zu mißbrauchen. Daß der Glaube im evangelischen Verständnis den einzelnen gegenüber dem Kollektiv stärkt, ist freilich ebenso unbestritten wie die Notwendigkeit für den einzelnen, im Kollektiv seinen Platz zu finden. Vgl. auch Vf. 1995. Beidemale geht es um die Relation von „innerer Senkrechter" und „sozialer Waagrechter", Subjekt und Kollektiv.

zeichnet.[213] So neu, wie es scheint, ist das Phänomen freilich nicht: spielt es doch schon bei Augustin und Luther (Römerbrief-Vorlesung 1515/16) als „incurvatio in se ipsum“ eine wichtige Rolle.

Welche praktischen Konsequenzen sind zu ziehen?

Der pastoraltheologische Schlachtruf „Zurück zur Gemeinde!“ oder „Zurück zum Wirgefühl!“, also eine erneute normative Betonung der sozialen Horizontalen gegenüber der individuellen Vertikalen, ist kaum angebracht. Statt dessen plädiere ich im Zusammenhang narzißtischer Störungen, wie sie in jeder alltäglichen Seelsorge derzeit permanent zu beobachten sind, für echte Begegnung, die irgendwelche Rollenschemata psychotherapeutischer oder seelsorgerischer Art hinter sich läßt. Es geht darum, die Ratsuchenden wirklich ernst zu nehmen. Bei der sich herabbeugenden fürsorglichen, verstehenden und einfühlsamen Seelsorge scheint mir dies keineswegs immer gegeben. Narziß kann nicht durch einen sich von hinten anschleichenden und als Helfer ausgebenden zweiten Narziß, sondern nur durch die Nymphe Echo[214] von seiner Spiegelseligkeit erlöst werden. Deshalb muß u. a. auch über Fug und Unfug der Beachtung der analytischen Abstinenzregel in der Seelsorge neu nachgedacht werden.[215]

Das bedeutet, eine bisher zu wenig reflektierte und elaborierte poimenische *Wahrnehmungsperspektive* zu entwickeln: Vieles, was uns in der Seelsorge über andere und die (meist schwierige) Beziehung zu ihnen erzählt wird, läßt sich auf der Subjektstufe als Schwierigkeit der Ratsuchenden, mit sich selber klarzukommen, verstehen. Mit dem Verhältnis zu anderen steht oftmals, wenn nicht sogar immer, die Beziehung zu sich selber zur Debat-

---

[213] Richter 1979.

[214] Ungeachtet der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte des Mythos (vgl. H. Wahl 1975, 11-18) verwende ich den Archetyp der Echo (des „Widerhalls“) positiv, nicht nur im Sinne eines hilfreichen Selbstobjekts, sondern vor allem des dialogischen Prinzips M. Bubers.

[215] M. Balint hat z.B. für den Umgang mit den Folgen einer präödipalen „Grundstörung“ vorgeschlagen, die allzu rigide analytische Abstinenz durch eine Art dosierten Gewährens zu ersetzen.

te. Hatten wir früher betont, Seelsorgeprobleme hätten fast immer eine Beziehungsdimension, so nehmen wir heute auch die dazugehörige Gegenthese stärker wahr. Man wird das freilich den Gesprächspartnerinnen und -partnern nicht als Deutung an den Kopf knallen, sondern aktiv zuhörend überprüfen, ob bei den zu bearbeitenden Schwierigkeiten diese Perspektive für die Ratsuchenden verständlich, akzeptabel und produktiv sein könnte. Der Grundsatz der Klientenzentriertheit (C.R. Rogers) kommt also hinsichtlich narzißtischer Störungen, die den zunächst zur Sprache gebrachten „Symptomen" zu Grunde liegen, auf neue Weise zur Geltung.

Wie schon gesagt, erscheint es unumgänglich, von der oft albern wirkenden Helferrolle zu lassen. Der ewig lächelnde, einfühlsam verstehende und mit weicher Stimme „spiegelnde" Seelsorger und die betulich-fürsorgliche Seelsorgerin entwerten und verhöhnen ratsuchende Menschen ebenso wie die immer noch (im Namen der wichtigen und wirksamen Abstinenz) praktizierte Psychotherapeutenrolle der „sprechenden Attrappe".[216] Die Kategorie der Echtheit (C.R. Rogers) ist als Korrektur für eher klassisch-analytische Ansätze ebenso wichtig wie für jede Art zeitgerechter Seelsorge. Dabei heißt Echtheit keineswegs unkontrollierte Offenheit, sondern bedeutet verantwortungsvolle Selektivität und ggf. auch authentische Konfrontation im Zusammenhang eines echten Kontaktes zwischen Seelsorger und Pastorand. Statt des sein eigenes Gesicht spiegelnden Wassers, welches ihn, falls er ihm verfällt, tötet, bedarf Narziß der Nymphe Echo[217], um gerettet zu werden, und des „Glanzes im Auge der Mutter" (H. Kohut).[218]

Viele Menschen heute haben entweder als Kinder zu wenig von jenem Glanz in den Augen ihrer allernächsten Pflegepersonen erfahren, der dadurch hätte ausgelöst werden können, daß diese Freude und Begeisterung angesichts des jungen und bedürftigen Lebens empfunden hätten, oder müssen ihn als Erwachsene permanent entbehren: Man sieht sie nicht, man braucht sie nicht. Wer kann sich in der Massengesellschaft schon erwünscht und

---

[216] Moser 1987.

[217] Vgl. Fußnote 11: Ich mache aus „Echo", u.a. mit J.G. Herder, ein Bild für Mutter- und Vaterliebe, Geschwisterlichkeit und Partnerschaft und deren spätere Übertragungsmöglichkeiten (nach H. Wahl 1985, 15, Anm. 7).

[218] H. Kohut, hier nach Jacoby 1987, 76.

gebraucht fühlen! Freudige Wahrnehmung und Selbstbestätigung, ja narzißtischen Genuß, der ihnen versagt geblieben und nicht auf sie übertragen worden ist, suchen sie nun beim Seelsorger oder bei der Seelsorgerin. Man spricht von „Spiegelübertragung“! Es ist nicht nur erlaubt, sondern oftmals notwendig, diesen Glanz, der durch das entgegengebrachte Vertrauen auch im Auge der Seelsorgerin oder des Seelsorgers entstehen kann, offen zu zeigen und damit den Seelsorgepartnern Freude über die Begegnung - wenn sie denn tatsächlich vorhanden ist - zu spiegeln. Das gefürchtete Agieren, dem die analytische Abstinenzregel gilt[219], steht auf einem anderen Blatt und wäre gesondert zu erörtern.

Konkretionen

In den Zusammenhang der narzißtischen Besetzung gehören beispielsweise viele Lehrer-Schüler-Verhältnisse. Die Lehrerinnen oder Lehrer spiegeln sich in ihrer Schülerschaft, die sie für ganz besonders begabt und deren Leistungen sie für weit über dem Durchschnitt halten; sie reagieren narzißtisch gekränkt, wenn diese Schülerschaft von Kolleginnen und Kollegen weniger bewundert und anerkannt (aber eben auch realistischer eingeschätzt) wird. Entsprechend stand als Auslöser dieser narzißtischen Besetzung der Schülerschaft am Anfang oftmals deren Bewunderung, ja sogar Verliebtheit für bzw. in den Lehrer oder die Lehrerin; oft hält diese Faszination und Bewunderung bis über den Tod hinaus an: „Mein verehrter Lehrer ... sagte immer ...“ Der inzwischen selbst zum Lehrer avancierte Schüler schmückt sich mit dem vermeintlichen oder tatsächlichen Glanz des Lehrers und reiht sich ein in die Dynastie bedeutender Meister seines Fachs. Auch der Geniekult des 19. Jahrhunderts ist zweifellos ein narzißtisches Phänomen: Wenn ich schon selbst nicht so groß und bedeutend bin, wie ich es gerne wäre und als Kind auch für möglich hielt, so gehöre ich doch zu den Verehrern des großen Meisters und zeige damit, daß ich seiner Größe wenigstens rezeptiv gewachsen bin und an ihr ein wenig partizipiere. Ein

[219] Wichtig dazu Winkler 1991. Hier geht es nicht nur ums Agieren, sondern sondern um „die große Möglichkeit, (in der Seelsorge) Selbstwertgefühle zu entbinden“.

Theologe hat sein ganzes Leben dem Ruhm und Werk seines bedeutenden verstorbenen Freundes gewidmet, andere sind glücklich „Barth-“ oder „Bultmann-Schüler“ zu sein ... Ob moderne Fanclubs eine wesentlich andere Funktion (als die der Idealisierung) haben, darf bezweifelt werden. Freundschaften bedürfen einer gewissen gegenseitigen narzißtischen Besetzung, wenn sie der Gefahr ödipalen Rivalisierens entgehen wollen: Bewunderung statt Konkurrenz und Umwandlung der Konkurrenz in Kooperation sind nötig.

In der Seelsorge wird zeitweilig die Seelsorgerin bzw. der Seelsorger narzißtisch besetzt, von Ratsuchenden als besonders kompetent angesehen oder, falls die Enttäuschung nicht länger zu vermeiden ist, durch eine Helferin oder einen Helfer mit bekannterem Namen, mehr akademischen Titeln, Zusatzausbildungen usw. ersetzt.[220] Wenn ältere Seelsorge-Lehren darauf hinweisen, Bewunderung, Übertragungsliebe u. dgl. für den Seelsorger seien von diesem weg und auf Gott hin auszurichten, schlagen sie damit ein Ziel der erwachsenen Narzißmus-Gestaltung vor, nämlich die Förderung gesunder Ent-Täuschung, Ernüchterung und damit eines Realitätszuwachses durch das Abgeben narzißtischer Größenfantasien an das eigene (!) Gottesbild, das die menschliche Kleinheit zu ertragen hilft und gleichzeitig einen persönlichen Bund mit dem Weltenschöpfer, also narzißtische Stärke durch einen omnipotenten Bundesgenossen, ermöglicht.

Mir will scheinen, daß auch in der Partnerschafts- und Paarberatung der Aspekt gegenseitiger oder einseitiger narzißtischer Besetzung eine erhebliche Rolle spielt. Läßt sich das „Anhimmeln“ des geliebten Partners durch allzu starke Erfahrungen alltäglicher Realitäten nicht länger aufrechterhalten und wird damit das projizierte Ich-Ideal zu sehr in Frage gestellt, geraten Paarbeziehungen in massive Krisen. Das Gleichgewicht des Selbstwerts ist gefährdet. Gelingt es, einem oder beiden Partnern dabei zu helfen, die Rücknahme der Projektionen so zu verarbeiten, daß sich die eigene Normalgröße besser ertragen läßt, mindert sich die narzißtische Wut der Enttäuschung und verringern sich die Symptome von aggressiver Entwertung und Kränkung des Partners oder der Partnerin (die im Interesse des Erhalts der eigenen Größenfantasien und der Abwehr der eigenen narzißtischen Krän-

---

[220] Auf einen Fall narzißtischer Übertragungsliebe habe ich hingewiesen in: Deus absconditus - Der enttäuschende Gott (1985).

kung entstanden waren). Schließlich geht es im narzißtischen Kontext stets um die Erhaltung eines stabilen Gleichgewichts des Selbstwerts.[221] Auch der Neid vieler mitteleuropäischer Frauen auf angeblich privilegierte mitteleuropäische Männer samt der feministischen Kollektivneurose gehört in diesen Zusammenhang, desgleichen die Homoerotik: Wenn sich dann gar noch ein Thomas in einen anderen Thomas verliebt oder eine Elsbeth mit zwei weiteren Elsbeths befreundet ist, kann man die narzißtische Komponente nicht mehr übersehen.[222] Eine moralistische Bewertung dieser Phänomene sei hier ausdrücklich *nicht* vorgenommen!

Der helfende Umgang mit narzißtisch determinierten Phänomenen in der Seelsorge erscheint überhaupt nur sinnvoll, wenn ein starker Leidensdruck und die Einsicht vorhanden sind, eigenes Leiden und Unbehagen weder Kirche noch Gesellschaft oder irgendwelchen Gruppen und Personen, Instanzen und Autoritäten außerhalb der eigenen Person anzulasten, sondern vielmehr die Bereitschaft erkennbar ist, die den aktuellen Problemen innewohnende Selbstwertproblematik im eigenen Inneren genauer zu betrachten. Denn es besteht das merkwürdige Paradox, daß narzißtisch akzentuierte Persönlichkeiten einerseits sich außerordentlich gerne mit sich selbst beschäftigen, andererseits wie alle anderen Menschen auch Angst davor haben, ihr eigenes Bild im Spiegel genauer wahrzunehmen und evtl. als Trugbild zu erkennen. Deshalb geht es gerade in narzißtischen Zusammenhängen um echte und ehrliche, auf Verständigung bedachte, aber auch vertrauensvoll konfrontative Auseinandersetzung. Das direkte und selektiv-offene Echo nimmt die Ratsuchenden ernster als die einseitig verstehen wollende, „annehmende“ und einfühlsame „weiche Tour“ (mit seelsorgerischen Du- statt Ichbotschaften). Gerade narzißtische Ratsuchende wollen bei aller Angst vor Abhängigkeit und trotz großem Distanzbedürfnis ernst genommen und auf der Ich-Ebene angesprochen sein. Zurecht!

---

[221] Willi 1975, 24-30.

[222] Zum narzißtischen Aspekt der Homosexualität vgl. u.v.a. Härle1988, passim - auch wenn dort rein verbal kaum vom Narzißmus die Rede ist (Ausnahme z.B. 344, Anm. 7, unter Bezugnahme auf B. Grunberger).

Zusammenfassung

Mit zunehmender Vereinzelung und sozialer Verunsicherung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern einerseits, Ratsuchenden andererseits, die sich immer weniger als Teil einer größeren Gemeinschaft von Geschwistern verstehen und erleben können, nimmt die narzißtische Bedürftigkeit zu. Ich vermute, daß es sich nicht nur um präödipale frühkindliche Störungen, sondern auch um Konsequenzen des radikalen Individualisierungsschubs der Gegenwart handelt. Das Verhältnis des einzelnen zu sich selbst ist deshalb stärkeren Belastungen und Anforderungen als früher ausgesetzt, ja wird wohl in vielen Fällen überhaupt erstmals als bewußte Kategorie benötigt. Es geht um ein unterentwickeltes oder erschüttertes Selbstwertgefühl, um narzißtische Kränkbarkeit und Wut, um eine oftmals aggressiv dargestellte Anspruchshaltung verwöhnter Kinder, um Ehrgeiz und Neid, um die Ambivalenz von Größenwahn und Minderwertigkeitskomplex, um unrealistische Allmachts- und Ohnmachtsfantasien, homoerotische Verliebtheit und Versponnenheit in sich selbst, Depression und Suchtverhalten, schließlich um einen Mangel an kreativer Fähigkeit, kindliches Ich-Ideal und Größenfantasien im Zuge des Erwachsenwerdens an den „allmächtigen Gott“ abzugeben.

Seelsorgerische Hilfe wird vor allem darin bestehen, Ratsuchenden des narzißtischen Typs echt, offen und ehrlich, aber auch stabil, strukturiert, abgegrenzt und mit verständnisvoller Strenge zu begegnen. Seelsorger und Seelsorgerinnen, die nicht nein sagen können und sich immer nur einfühlen, sind für die Seelsorge im narzißtischen Kontext (noch) nicht geeignet. Die Balance zwischen Nächstenliebe und Eigenliebe, die ratsuchende narzißtisch geprägte Menschen in geduldiger seelsorgerischer Begleitung lernen sollen und letzten Endes wohl auch lernen wollen, wird zuerst von Seelsorgerin und Seelsorger verlangt. „Narzißtische Kompetenz“[223] erweist sich darin, daß Seelsorgerin und Seelsorger ihr Verhältnis zu sich selbst zunehmend radikaler in Frage stellen, wahrnehmen und in seiner Beschaffenheit akzeptieren können. Das wird vielleicht nicht ohne ein damit in engem Zusammenhang erfahrenes und gleichzeitig davon scharf unterschiedenes positives Gottesverhältnis als Ergebnis eines in längerer Begleitung durchgearbeiteten „Gotteskomplexes“ möglich

[223] van de Spijker 1993, passim.

sein. Die für die Seelsorge erforderliche Nächstenliebe resultiert daraus.[224] Sie wird durch bewußte Eigenliebe kontrolliert und muß die Ratsuchenden nicht länger unbewußt im Sinne des Helfersyndroms zum Ausgleich des eigenen Mangels an Selbstwertgefühl benützen; vielmehr kennt diese Nächstenliebe die eigene Bedürftigkeit und geht damit verantwortungsvoll, aber auch antriebsfreundlich um. Erst wenn von Seelsorgerinnen und Seelsorgern begriffen ist, daß vorschnelle „Nächstenliebe keine Tugend" darstellt, wird sie zu einer verantworteten Tugend werden können, die dann doch als sehr notwendig erscheint.

„Rabbi Bunam sprach zu seinen Schülern: ‚Jeder von euch muß zwei Taschen haben, nach Bedarf in die eine oder andere greifen zu können: in der rechten liegt das Wort: ‚Um meinetwillen ist die Welt erschaffen worden', und in der linken: ‚Ich bin Erde und Asche'."[225]

Literatur

Adler A., Menschenkenntnis, Leipzig 1928[2] (Zürich 1947[6])
Ders., Der Sinn des Lebens, Wien/Leipzig 1933
Balint M., Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse, Frankfurt 1969
Barz H., Selbst-Erfahrung. Tiefenpsychologie und christlicher Glaube, Stuttgart 1973
Battegay R., Narzißmus und Objektbeziehungen, Bern 1977
Buber M., Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949
Beck U., Risikogesellschaft, Frankfurt 1986
Fengler J., Helfen macht müde, München 1992[2]
Greive W. (Hg.), Narzißmus und Religion, Loccum 1990
Härle G., Männerweiblichkeit, Frankfurt 1988
Heimbrock H. G., Phantasie und christlicher Glaube, München 1977
Jacoby M., Psychotherapeuten sind auch Menschen, Olten 1987
Jung C. G., Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, GW 11, Zürich 1963
Kernberg O. F., Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus, Frankfurt 1975

[224] E. S. Wolf vertritt die Ansicht, es bestehe kein konsekutiver Zusammenhang von Eigen- und Nächstenliebe.

[225] Buber 1949, 746.

Kleßmann M./Winkler K. (Hg.), Spielarten der Seelsorge, Bielefeld 1991
Kohut H., Narzißmus, Frankfurt 1973
Ders., Die Heilung des Selbst, Frankfurt 1977
Künkel F., Das Wir, Schwerin 1939
Ders., Ringen um Reife, Konstanz 1955
Luther H., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992
Meesmann H. (Hg.), Zwischen Lust und Last. Mit Gegensätzen leben, Freiburg 1988
Möller Ch. (Hg.), Geschichte der Seelsorge, Göttingen 1996
Moser T., Der Psychoanalytiker als sprechende Attrappe. Eine Streitschrift, Frankfurt 1987
Neumann E., Tiefenpsychologie und neue Ethik, München 1964
Richter H. E., Der Gotteskomplex, Reinbek 1979
Schmidbauer W., Die hilflosen Helfer, Reinbek 1977
Ders., Helfen als Beruf, Reinbek 1983
Schulze G., Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt 1992
Spijker H. van de, Narzißtische Kompetenz - Selbstliebe - Nächstenliebe, Freiburg 1993
Stein M., Leiden an Gott Vater, Stuttgart 1988
Stollberg D., Mief und Mut. Über Kleinkariertheit und Glaubenscourage, in: ZGP 13/1995,3,20-23
Ders., Diakonie als Dimension der Kirche, in: ZGP 13/1995, Neuendettelsau 1995, 110-117
Ders., Deus absconditus - Der enttäuschende Gott, in: Anstöße (Evang. Akademie Hofgeismar) 32/1985,1, 1-9
Wahl H., Narzißmus? Stuttgart 1985
Willi J., Die Zweierbeziehung, Reinbek 1975
Winkler K., Die Zumutung im Konfliktfall, Hannover 1984
Wolf E. S., Narzißmus, in: Schultz H. J. (Hg.), Psychologie für Nichtpsychologen, Stuttgart 1974, 256-265
Wexberg E., Individualpsychologie, Leipzig 1928
Winkler K., Wo ich bin, da ist das Glück nicht. Der Seelsorger zwischen Sinnlichkeit und Reflexion, in: Klessmann/Winkler (Hg.) 1991, 21-29

HEIJE FABER

Heilende Konzepte in der Seelsorge

Das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie vermittelt dem Zuschauer ein Bild der Verwirrung. Beide sind verwandt und haben offenbar als „gute“ Verwandte ein ambivalentes Verhältnis. Sie sind einander nahe, haben viel gemeinsam und arbeiten bei bestimmten Gelegenheiten gut zusammen. Aber zu gleicher Zeit behalten sie eine gewisse Distanz, sie haben ziemlich viel ausgesprochene, aber auch unausgesprochene Kritik füreinander. Es ist schwer, in dieser Verwirrung bestimmte große Linien zu entdecken. Ich sehe eine: Nach einer Phase, worin die Seelsorge, unzufrieden mit ihrer eigenen Leistung, sich bereit zeigte, von der modernen Psychotherapie zu lernen – die Klinische Seelsorge-Ausbildung hat hier eine wichtige Rolle gespielt –, sind wir allmählich in eine Phase getreten, in welcher die Seelsorge deutlich eigene Wege ins Auge faßt.

Dies ist der Hintergrund, aufgrund dessen ich etwas über heilende Konzepte in der Seelsorge sagen möchte. Es ist auch, wenn ich gut sehe, der Hintergrund von Richard Riess. Das Thema, das uns während dieser Entwicklung alle beschäftigte, war das Thema der Identität des Pfarrers. Der Pfarrer entdeckte, daß er vielleicht wohl einen heilenden Einfluß hatte, daß er aber im technischen Sinne des Wortes kein Therapeut, kein Arzt war; er wußte, daß seine Wurzeln, seine Aufgabe, seine Rolle irgendwo anders lagen.

Wenn ich die heutige Lage richtig einschätze, muß hierzu auch gesagt werden, daß wir bei dieser Entwicklungsphase eines vernachlässigt haben, die Besinnung auf die mit unserer Identität verbundene Methode der Seelsorge. Wie gestalten wir in Unterschied zum Therapeuten unsere seelsorgerlichen Gespräche? Was unterscheidet in der Praxis ein Gespräch im Studierzimmer des

Pfarrers vom Gespräch im Zimmer des Psychotherapeuten? Gehen wir als Pfarrer anders vor als Psychotherapeuten?

In meinem Vaterland, den Niederlanden, gibt es einige erste Ansätze, um auf solche Fragen einzugehen. In einigen Büchern über „Kontemplative Psychologie" hat der Religionspsychologe Han E. de Wit (verbunden mit der Freien Universität in Amsterdam) gezeigt, auf welche Weise in der kontemplativen Tradition im Christentum und im Buddhismus bestimmte psychologische Konzepte eine Rolle spielen und wie sich in diesem Kontext sich eine eigene spirituelle Seelenführung mit eigenen Methoden entwickelt. Daneben hat in Louvain ein junger Psychologe Corveleyn in einem noch nicht erschienen Artikel einen Versuch unternommen, die psychologische Methodik der spirituellen Führung im römisch-katholischen Mönchtum zu analysieren.

Was Seelsorge im Unterschied von Therapie sein kann, kann auf diese Weise sicher deutlich gemacht werden, es sind aber diese Ansätze noch weit weg von der Praxis des seelsorgerlichen Gesprächs des Pfarrers.

Meine Frage ist: Was sind die leitenden Konzepte in unserer seelsorgerlichen Praxis und inwieweit sind sie als heilend zu betrachten? Ich nehme ein Beispiel aus meiner eigenen Praxis und ändere die äußerlichen Fakten so, daß der Fall nicht wiederzuerkennen ist:

> Es kommt eine Frau zu mir, die Schwierigkeiten mit ihren drei heranwachsenden Kindern hat und daneben auch einige Probleme in ihrer Ehe. Sie möchte darüber mit mir reden. Sie sagt gleich am Anfang, daß sie Angst hat, daß ich sie zwingen werde, bestimmten Einsichten meinerseits zu folgen. Ich sage ihr, daß ich *meine* Rolle so sehe, daß *sie* frei ist und bleibt in ihren Überlegungen und Entscheidungen. Sie fühlt sich deutlich beruhigt und fängt an, mir von ihren Schwierigkeiten zu erzählen. Ich frage wenig: Es ist wichtig, daß sie dadurch, daß ich aufmerksam zuhöre, sich angenommen fühlt und zu gleicher Zeit frei auch die Dinge erzählen kann, die schwierig sind, anderen zu offenbaren. Es wird ziemlich schnell deutlich, daß hinter den Problemen mit der Familie eine mehr innerne Problematik steht. Sie ist eine suchende Frau, und das Suchen hat schon früh in ihrem Leben angefangen. Auf natürliche Weise wird ihr Leben als junges Mädchen in ihrer eigenen Familie Gegenstand unserer gemeinschaftlichen Aufmerksamkeit. Sie ist aufgewachsen in einer großen calvinistischen Familie – als drittes Kind unter acht Geschwistern. Die

Mutter arbeitete noch als Krankenpflegerin, und der Vater war Lehrer an einer Realschule. Der Nachdruck in ihrer Darstellung fiel auf das Verhältnis zur Mutter. Die Mutter war offenbar eine tüchtige Frau, die ihr eigenes Leben gut organisiert hatte, aber ihren Kindern keine Wärme geben konnte; sie waren Objekte ihrer ziemlich sachlichen Erziehung.

Das Verhältnis zum Vater ist dadurch gekennzeichnet, daß er oben im Haus sein eigenes Studierzimmer hat. Für die Tochter vertritt er eine geheimnisvolle Autorität. Sie hat schon früh versucht, ihm in diesem Geheimnis näher zu kommen, und ist sicher, daß er aus einer inneren Sicherheit lebt, aus einem Schatz, von dem sie sich aber keine deutliche Vorstellung machen kann.

Für sich selbst sucht sie Wärme bei einer Großmutter, die in der Nähe wohnt und die offenbar gerne Enkelkinder bei sich in ihrem Haus empfängt. Es atmet alles ein Klima von innerer Spannung, von Unsicherheit auf der einen Seite und von einem Bedürfnis auszubrechen, nach Freiheit andererseits; vielleicht auch von Wut, aber sicher von Fantasien über eine andere, wärmere Realität.

Es ist wichtig zu versuchen, herauszufinden, welche Aspekte in der Kommunikation mit mir in dem Prozeß, der schon bald deutlich anfängt, eine Rolle spielen. Die Weise, in der ich sie jedes Mal empfange, und die Ruhe, mit der ich ihr zuhöre, geben ihr ein Gefühl von Sicherheit, in der sie sich aussprechen kann und auch ihre Gefühle zeigen darf. Viel, worüber sie bis jetzt mit niemandem hatte sprechen können, kommt ans Licht und kann mit mir besprochen werden, weil ich es nicht kritisiere, sondern akzeptiere. Sie kommt in dieser Weise sich selbst näher: Sie wird mit ihren tieferen Gefühlen vertraut. Es kommt auch in der Verwirrung und Spannung zu einer gewissen Entspannung und Ordnung. Sie wird innerlich ruhiger und damit auch offener für neue Realitäten um sie herum, die sie bis jetzt nicht bemerkt hatte. Ihr Suchen findet ein Objekt und eine Richtung.

Wichtig für sie wird, daß sie in Kontakt kommt mit einer kleinen katholischen Kommunität, wo sie aufgenommen wird und sich teilweise regelmäßig am Zusammenleben beteiligt. Sie wächst allmählich in die Gemeinschaft hinein und fühlt sich – mit einer gewissen Distanz – mehr und mehr zu Hause. Wenn ich sie frage, was die Kommunität für sie bedeutet, nennt sie als erstes: Daß ich dort ohne weiteres akzeptiert werde. Ich selbst fühle kein Bedürfnis, irgendwie auf diesen Prozeß in Richtung Katholische Kirche Einfluß zu nehmen und auch nicht kritische Fragen zu stellen. Meine Sorge ist, ihr

zu helfen, in diesem Prozeß und so integer wie möglich zu bleiben. Hier liegt ein wichtiges Prinzip, das wir später wieder aufnehmen müssen.
In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, daß sie mehr und mehr davon spricht, wie durch die Kommunität in ihrem Leben ein Schatz wächst, den sie in ihrem täglichen Leben zu verlieren fürchtet. Wir sprechen viel darüber, wie man ein Leben in der „Welt" mit diesem neuen Leben vereinen kann. Dieses neue Leben wird für sie natürlich eine bestimmte Gestalt gewinnen durch den Beitritt zur Katholischen Kirche. Unsere Beziehung ist so, daß sie mich einlädt, eine Art Pate zu sein und ich dies annehme.

Hier wird ein wichtiger Aspekt in der Beziehung offenbar: Ich lasse eine gewisse Übertragung von Gefühlen auf mich zu und stelle diese nicht zur Diskussion. Es ist deutlich: Seelsorge ist für mich etwas anderes als Psychotherapie. Ein Psychotherapeut läßt seinen Klienten so frei, daß er Distanz bewahrt zu solchen Entscheidungen im Leben des Klienten. Er wird wahrscheinlich fragen, inwieweit diese Schritte in seinem Leben *echt* sind und er also seine Integrität dabei bewahrt. Der Seelsorger fühlt sich dafür auch verantwortlich, kann aber, wenn der Klient es will, einen Schritt weiter gehen und an der Gestaltung der Entscheidung teilnehmen. Er gibt die Distanz auf und wird ein Weggenosse seines Klienten.

Es wird jetzt Zeit, auf das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge mehr systematisch einzugehen und aus dem geschilderten Fall einige Folgerungen zu ziehen. Ich lerne hieraus, daß in die Praxis der Seelsorge ein Stück Psychotherapie aufgenommen ist. Am Anfang habe ich wie ein Therapeut so zugehört, daß meine Klientin sich in Freiheit äußern konnte und auf diese Weise „zu sich selbst" kommen konnte. Es gibt viele Fälle, wo ich mich fragen muß, ob ich nicht mehr Therapeut als Seelsorger bin. Das macht mir keine Probleme: Auch hier lasse ich die Klienten frei. Sie wissen, daß ich Pfarrer bin und in der Kommunikation wird das meistens mitverstanden: Die Klienten fühlen, daß sie daran appellieren können.

Diese Frau tat das ohne Probleme. Es lag in der Art unserer Kommunikation, daß sie das tat. Von Anfang an sehe ich meine Rolle anders als der Therapeut die seine. Ich öffne selbst die Tür, lasse die Besucher nicht in einem Wartezimmer warten, schenke ihnen Tee oder Kaffee ein usw. Meine Erfahrung ist, daß der Therapeut sich als Arzt fühlt und diese ärztliche Rolle spielt. Das

Verhältnis muß „clean“, mehr oder weniger unpersönlich, sein. Übertragung von Gefühlen wird vorkommen, muß aber ans Licht kommen – sie ist im Prinzip störend.
Das hat einen tieferen Hintergrund: Therapie ist in erster Linie auf Ich-Stärkung gerichtet. Seelsorge dagegen auf Selbstfindung und das Selbst kommt ans Licht in der empathischen Beziehung: Das ist das große Prinzip in Kohuts Selbst-Psychologie. Er sieht seine Weiterführung der Freudschen Psychoanalyse einerseits wohl in der Verlängerung von Freud, muß aber andererseits zugeben, daß er die Struktur der Freudschen Psychoanalyse in einigen wesentlichen Punkten durchbricht. In der Seelsorge wird durch den Akzent auf die Selbstfindung als einem wichtigen Aspekt eine Perspektive auf ein großes neues Feld sichtbar. Kohut mit seiner Selbst-Psychologie, Jung mit seiner Individuation, die Existenzphilosophie von Heidegger und Sartre begegnen hier einander: Ein Durchdenken und die Integration der verschiedenen Beiträge zu einer modernen Anthropologie hat kaum angefangen. Ich kann also nicht mehr tun, als vorsichtig auf einige wichtige Dinge hinzuweisen.

Das erste ist, daß in der Tiefe des Selbst der Individualismus überstiegen wird. Erikson spricht am Ende seines Lebens von einem Grundplan, der in der Entwicklung des Menschen realisiert wird, wenn er den tiefsten „Sense of I“ erreicht. Dieser Grundplan umfaßt das Selbst, den anderen und „the ultimate Other“. Wir sehen bei unserer jungen Frau, wie sie in ihrem Prozeß offener wird für die Realität und für ihr Leben ein Ziel und eine Richtung findet. In der Freiheit des Akzeptiertwerdens erfährt sie die Wirklichkeit, die die Kommunität innerlich aneinander bindet – es ist ein „Schatz“, den es zu hüten gilt. Irgendwie findet sie hier deutlich eine Verbindung zum Geheimnis, das sie bei ihrem Vater vermutet und das sie mehr oder weniger unbewußt gesucht hatte. Sie will in diese neue Realität eintreten, sich damit identifizieren und wird Mitglied der Katholischen Kirche. In der Kommunität und in der Kirche wird so nicht nur ein neues Verhältnis zu sich selbst, sondern auch zu den Mitmenschen und zu einem (in einem als Schatz empfundenen Geheimnis verborgenen) „ultimate Other“, ein neuer Grundplan realisiert.

In dieser Sicht auf den Menschen ist also vorausgesetzt, daß der Mensch in seinem Leben in einem Prozeß „gefangen“ ist – oder vielleicht besser: sein kann; nicht in jedem Leben finden wir es so deutlich wieder. Es ist auch vorausgesetzt, daß die Empa-

thie eines Mitmenschen und die in dieser Empathie empfundene Freiheit, wie das Licht der Sonne eine Pflanze diesen Prozeß positiv beeinflussen. Das Bild ist von Kohut. Echte Selbstfindung schließt also in dieser Sicht eine Findung des Mitmenschen und Gottes auf irgendwelche Weise ein.

Ein zweites ist, daß in diesem Prozeß eine bestimmte Sicht auf die Rolle des Seelsorgers und auf Seelsorge im allgemeinen vorausgesetzt ist. Ich war in diesem Fall mehr als Therapeut, ich war Weggenosse, ja Schicksalsgenosse. Ich habe in einem Buch über Spiritualität, „Über der Baumgrenze", das Bild von einer kleinen Bergsteigergruppe gebraucht, die dort in Hitze und Kälte sich einen Weg zum Gipfel sucht. Die Mitglieder, am Tage in dem schwierigen Gelände öfters angeseilt, sitzen am Abend beim kleinen Feuer und werden dort beim Teilen von Erfahrungen eine Gemeinschaft. So wurde die Frau durch den Kontakt mit mir und mit der Kommunität in eine tiefere Gemeinschaft aufgenommen. Wir waren Weg- und Schicksalsgenossen auf dem Weg zum Gipfel. Es ist eine Gemeinschaft, die auf dem Boden des oben genannten Grundplanes lebt und die verbunden ist durch Glauben, Hoffnung und Liebe.

Ein drittes ist, daß offenbar in der Seelsorge von Übertragung die Rede ist, wobei dies möglicherweise eine andere Übertragung ist, als die in der üblichen Psychotherapie. In der Therapie hat Übertragung zu tun mit primitiven, aus der Beziehung zu den Eltern stammenden, oder erotischen Gefühlen. Sie stören den auf Ich-Stärkung gerichteten Prozeß und müssen ans Licht gebracht oder beiseite gelassen werden. Die Übertragung in der Seelsorge ist eine notwendige Voraussetzung des Prozesses in Richtung Selbstwerdung: Sie besteht einerseits aus der Empathie des Seelsorgers, aus der Weise, in der er versucht, ein guter Weggenosse zu sein, indem er „eingeht" in die verwirrte Problematik seines Klienten; und andererseits besteht sie aus der Weise, in der dieser unter dem Einfluß dieser Empathie die „Hand" dieses Weggenossen festhaltend, eigene Schritte auf dem steinigen Pfad zu tun versucht. Beide, Seelsorger und Klient, müssen unausgesprochen – oder wenn nötig ausgesprochen – sich darüber klar sein, daß die ergriffene „Hand" eine Gefahr in sich birgt (der Erotik, der Abhängigkeit, von Machtgenuß), und daß nur die richtige Verteilung von Distanz und Nähe wirklich uns zu guten Weggenossen macht, und – das muß auch gesagt werden – uns eine Sicht auf den Gipfel, auf die Wirklichkeit Gottes gewährleistet.

Was sind nun die heilenden Konzepte in dieser Seelsorge?

Bevor wir an diese Frage herangehen, stellt sich erst die Frage: Was ist, von dieser Seelsorge aus gesehen Heilung? Ich glaube, daß wir nichts besseres tun können, als die Evangelien zu befragen und zu sehen, wie Jesus heilte. Es geht dabei an erster Stelle um seine Krankenheilungen. Diese unterschieden sich nicht von unseren heutigen Heilungen: Sie bewirkten, daß der kranke Mensch dem normalen Leben wiedergegeben wird und er dort durch seine Heilung wieder funktionieren kann. Sie haben aber eine Extra-Dimension: Jesus gibt die Geheilten auch dem Leben im Volk, in der Gemeinschaft zurück und - damit verbunden - öfters auch dem Leben mit Gott: Sie müssen sich dem Priester zeigen.

Unter Heilung verstehen wir heute an erster Stelle und öfter ausschließlich die Rückgabe des Kranken an das normale Leben, damit er dort – sei es körperlich, sei es geistig (psychisch) – wieder funktionieren kann. Die Extra-Dimension fehlt hierbei. Psychotherapie hat also keine Beziehung zu einer religiösen Zielsetzung: Die religiöse Gemeinschaft gehört zur Privatsphäre des gesund gewordenen Menschen und liegt damit außerhalb des „Frame of Reference“ des Therapeuten. In der Praxis kommen natürlich – von den Patienten eingebracht – oft religiöse Probleme oder Gesichtspunkte zur Sprache. Der Therapeut ist dann unsicher, wie er handeln soll. Er kann versuchen, sie als krankhaften Ausdruck zu behandeln, er kann auch seine Rolle als Therapeut für einen Augenblick verlassen wegen eines außertherapeutischen, menschlichen Interesse für den Patienten und er kann ihn (oder sie) verweisen zu einem Pfarrer oder Priester.

Wenn wir von der Seelsorge aus Heilung zu verstehen versuchen, dann bemerken wir folgendes. Unsere obigen Betrachtungen lehren uns, daß wir als Seelsorger oft auch nichts anderes tun, als dem zu Menschen helfen, zum normalen Leben zurückzukehren. Wir helfen Menschen in Ehe-Schwierigkeiten, bei Trauer-Prozessen, bei Krankheit usw. Es ist wie ein Stück Diakonie. Jesus tat das auch. Aber Seelsorge hat oft wohl die Extra-Dimension: Sie hilft dem Menschen, den Weg zur religiösen Gemeinschaft zu finden und damit verbunden – wie bei Jesus – , den Weg zu einem Leben mit Gott. Viele sprechen hier auch von

Heilung, Heil im Sinne von heil (ganz) machen. Mit Kohut kann man von einem Leben in „Kohärenz“ sprechen, das das Selbst kennzeichnet. Ein solcher Gebrauch des Wortes Heilung läßt sich verteidigen. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß das Leben in „Ganzheit“ oder „Kohärenz“ in der Praxis des (religiösen) Lebens die spannungsvolle Polarität von Distanz und Nähe, von Gefühlen von Verlassenheit und angenommen werden, von Zweifel und Vertrauen umfaßt.

Was sind jetzt in dieser Seelsorge die heilenden Konzepte?

Ich denke, daß unsere bisherigen Darlegungen auf diese Frage eine klare Antwort geben. Das Erste, was gesagt werden muß, ist, daß die Empathie, der besondere Habitus des Seelsorgers, die, wie Kohut sagt, wie die Sonne ist, welche die Pflanze wachsen läßt, hier einen Prozeß in Bewegung setzt, der dem Menschen hilft, zu sich selbst zu kommen. Bei unserer jungen Frau haben wir das deutlich gesehen. Sie ist die heilende Kraft. Damit verwandt ist die Akzeptation der Gemeinschaft: Sie gibt dem Prozeß eine neue Dimension von Geborgenheit.

Die Heilung kommt aber nicht nur von außen, im Menschen selbst wird der Prozeß vorbereitet, indem der Mensch in der Verwirrung – wie die junge Frau – ein Suchender ist und darin den Willen zur Änderung, zur Heilung zeigt.

Das Vierte, was mir wichtig scheint, ist die Freiheit. Eine Freiheit, die in ihm oder ihr selbst spürbar wird. Wir werden andere, mehr freie, nicht an unser Ich, an unsere Ängste und Wünsche gebundene Menschen. Die Erfahrung dieser Freiheit ist eine dynamisch wachsende Kraft zur Heilung.

Wir haben bis jetzt nicht von Identifikation gesprochen. Es ist aber wohl deutlich, daß auf dem Weg zum Selbst und damit zur Heilung im Fortgang des Prozesses Identifikations-Figuren oft – ja eigentlich immer – eine große Rolle spielen. Das Studium der kontemplativen Mystik ist hier lehrreich.

Es muß zum Schluß noch etwas Wichtiges hinzugefügt werden. Heilung richtet als Begriff die Aufmerksamkeit auf den Anfang des Prozesses, auf die Gebrochenheit, die Krankheit, die Verwirrung. Man kann und muß bei Heilung aber auch an die andere Seite denken, an das neue Leben, das Leben mit Gott, wie wir es genannt haben. Wo und wie kommt Gott in diesen Prozeß

hinein und wie bestimmt er den Prozeß? Wie ist er auch eine heilende Kraft? Was lehrt uns die junge Frau?

Von außen gesehen, stellen wir fest, daß erst allmählich so etwas wie Religion und damit Gott in dem Prozeß sichtbar wird. Die Frau kommt in Kontakt mit der Kommunität, und dadurch entsteht eine religiöse Dimension: Es wird ihr bewußt, daß sie sich für dasjenige, was in dieser Dimension in ihr Leben hereinkommt, für einen „Schatz", wie sie sagt, entscheiden will. Sie will katholisch werden. Ich teile mit ihr – aus einer gewissen Distanz heraus –diese Dimension: Sie bittet mich, Pate zu sein, und es kommt in den Gesprächen einige Male vor, daß sie mich auch bittet, mit ihr zu beten. Man muß hier auch sagen, daß sich unser Verhältnis in dieser Entwicklung auch ändert. Ich werde Seelsorger und wir empfinden beide darin einen Unterschied zum Therapeuten.

Wenn wir uns aber in den Prozeß hineinversetzen und ihn wie von innen erfahren und betrachten, sehen wir, daß dort die religiöse Dimension und damit Gott selber von Anfang an anwesend ist. Die Kommunikation ist von Anfang an gekennzeichnet durch ein bestimmtes Erwartungsmuster. In ihrem Suchen wird die Frau getragen durch eine Hoffnung auf Erleuchtung und Befreiung, auf eine neue Dimension, die in dem Tunnel ihrer verwirrten Existenz am Ende Licht verspricht. Und der Pfarrer ist gefühlsmäßig mehr als ein Ratgeber, er ist ein (Berg-)Führer, der die Abgründe, aber auch die leuchtende Perspektive kennt und bei dem man – angeseilt – sicher ist. Er geht voran auf einem Weg nach oben, in das Reich der Wahrheit.

Der Prozeß ist eigentlich die Entfaltung dieser, anfänglich noch nicht leicht bemerkbaren Dimension, ist das Geheimnis der Änderung, welche die Frau erlebt. Sie spricht von einem Schatz. Und dann bekommt die Dimension durch die Begegnung mit einer bestimmten Tradition deutliche Konturen. Gott wird eine deutliche spirituelle Realität, und man weiß, daß eigentlich er es war, der von Anfang an, als das große Geheimnis, die Entwicklung auf sich selbst hin gleitet hat. Er bekommt Gestalt innerhalb und außerhalb des Menschen.

Der niederländische katholische Dichter Huub Oosterhuis hat diese Heilung in einem Lied, das auch im evangelischen Liederbuch steht, wiedergegeben. Ich versuche es zu übersetzen:

„Der Herr hat mich gesehen
und unerwartet bin ich neu geboren und mitgenommen.
Er hat in der Nacht mein Licht entzündet,
er gab mir ein neues Herz und neue Augen.
So kommt er immer mit stiller Übermacht
und so nimmt er mit meinem Unvermögen vorlieb.

Er ist mit uns,
er geht ein und aus in unserem Leben,
hat in unsere Hände seinen Namen geschrieben.
Der Herr will in uns wohnen wie in einem Haus,
er pflanzt uns einen Baum
in unser eigenes Leben,
will mit uns spielen,
nimmt uns als seine Braut
und was wir sind,
er hat es uns gegeben.

Sie geben es ihren Geliebten im Schlaf,
Sie säen ihren Namen in unsere tiefsten Träume,
Sie selbst haben uns empfänglich gemacht
– wie der Regen niedersinkt in die Bäume –,
wie der Wind
– wer weiß wohin er geht –
so werden Sie ihren Geliebten geschehen."

Hier wird das große heilende Konzept der Seelsorge offenbar.

Literatur

Erikson, Erik K., The Galileyan Sayings and the Sense of „I", The Yale Review, Spring 1981
Faber, H., Boven de Boormgrens, Baarn 1987. Auch: Above the Treeline, SCM. Press (London) und Above the Treeline, Abingdon Press (USA)
Kohut, Heinz, The Search for the Self, 4 Bde., International Universities Press (USA), 1978–1991
Wit, Han de, Kontemplative Psychologie, Kampen 1987

HANS-JOACHIM THILO

Feste feiern und Identität

Was vor 15 Jahren noch als belächelte Übertreibung galt, nämlich die Vorstellung, daß eines Tages der Computer bzw. die Maschine überhaupt den Menschen ersetzen könne, ist besonders im Hinblick auf die neuen Möglichkeiten operativer Eingriffe auf maschinellem Wege zu einer ernsten Frage geworden. Dennoch dürfte eine Aussage unumstößlich bleiben: „Maschinen können nicht lustig sein und nicht phantasieren. Sie können sich nicht wirklich verstellen, sie können nicht spielen und sie können auch nicht flunkern". Als Harvey Cox diese Feststellung machte[226], umriß er damit das Problem des Festefeierns überhaupt: Was sind die wesentlichen Merkmale der Einzigartigkeit des Menschen? In einer alten Sage der Eskimos wird ein Mann von einem Adler entführt, der ihn mit dem Tode bedroht, falls er nicht den Tieren sage, wie und warum die Menschen Feste feiern. Denn nur, wenn die Menschen Feste feierten, so der Adler, wären sie fröhlich und würden die Tiere nicht töten. Der Mensch geht auf die Bitte des Adlers ein und feiert mit den Tieren ein Fest, bei dem Singen, Tanzen, Festkleidung und ausgiebiges Essen und Trinken im Mittelpunkt stehen. Als die Tiere das tun, werden sie zu Menschen. Nach Ablauf des Festes werden sie wieder zu Tieren. Soziologisch gesehen sagt diese Sage aus, daß wohl eine zeitweilige Integration von Tier und Mensch gelingt, daß aber eine solche Stabilisation nichts zur Folge hat.

I. Stabilisation und Integration als Motive zur Festgestaltung

Altertum und Mittelalter kennen das spontane Fest im kleinen Familienkreis kaum. Feste sind entweder vom Herrscher organisiert und befohlen, richten sich nach den jeweiligen religiösen Bräuchen und werden somit vom Kultpersonal am Leben erhal-

[226] Cox 1970, 126.

ten und organisiert oder tragen durch ihre regelmäßige Wiederholung zur Stabilisierung von Lebensformen, Weltanschauungen oder politischen Systemen entscheidend bei. Der Stuart-König Karl I. hat seine im Januar 1649 auf dem Schafott erfolgte Hinrichtung bewußt zu einem Fest hochstilisiert. Geheime Boten schickte er aus, die Ort und Stunde seiner Hinrichtung publik machen sollten. Um die theatralische Wirkung zu erhöhen, bat er sich als einzige Gunst aus, daß der Scharfrichter die Axt zur Enthauptung erst dann erheben dürfe, wenn er das Zeichen dafür gegeben habe. Genauso geschah es. Und ein Zeitgenosse kommentiert dieses Verhalten so: „Nichts im Leben stand ihm so gut an, wie das Verlassen des Lebens". Ganz durchdrungen von seiner Rolle als König („Gott wählt die Könige ihrer Geburt wegen, denn allein das Gesetz Gottes regiert sie") konnte er seinen Tod nur im Sinne eines christlichen Martyriums verstehen. Er hatte damit in der Tat über seinen Tod hinaus gewirkt und sichergestellt, daß die monarchische Idee in England durch das republikanische Interregnum Cromwells am Leben blieb. Nur 11 Jahre später kehrt sein Sohn Karl II. aus seinem Pariser Exil auf den englischen Thron zurück. Die Einprägsamkeit des festlichen Zeremonials, die den bestehenden Zustand stabilisieren soll, ist politisch immer wieder nachzuweisen. In einer für unsere Zeit unerreichten Weise geschah das auf den Reichsparteitagen der NSDAP in Nürnberg. Albert Speer, der Mitschöpfer und Hauptorganisator der Nürnberger Parteitage, schreibt dazu: „Das Streben Hitlers ging danach, in seinem Ritus die Persönlichkeitswirkungen des Staatsoberhauptes oder des Leiters der Partei einzuschränken und an ihre Stelle einen Ablauf zu setzen, der in sich beeindruckend ist. Diese Idee kam aus seiner Überlegung, daß seine Nachfolger voraussichtlich nicht über die Faszinationskraft verfügen würden wie er, daß also ein in seinen Augen kleiner politischer Wicht immer noch eine Faszination zum Tragen bringen müsse, und diese Faszination war nun mehr oder weniger in Massenchören und in Massenaufmärschen von Fahnen zu sehen, so daß die eigentliche Rede demgegenüber nur noch ein Teil war, der, wenn er nicht nur auf großer Höhe stand, doch nicht den Charakter der Kundgebung zum Scheitern bringen würde".[227] Die New York Times vom 15.09.1937 schreibt über das Abschlußtreffen der ausländischen Journalisten des Parteitages

[227] Zitiert nach Hans-Ulrich Thamer, in: Schultz (Hg.) 1988, 333 ff.

von 1937 folgendes: „Als der Jubel verebbte, der Hitlers abschließendem ‚Sieg Heil' gefolgt war, erhoben wir uns wie auf Kommando alle, streckten den Arm zum Hitlergruß und stimmten begeistert ein in das Absingen der Nationalhymne und des abschließenden Horst-Wessel-Liedes. Dies war typisch für den Ausklang einer acht Tage währenden, sich ständig steigernden Erregung, für deren Beschreibung es keine Worte gebe". Das Ziel der Integration Fernstehender und die Hoffnung auf Stabilisierung der eigenen Ideen kann nicht deutlicher zum Ausdruck gebracht werden. Es muß nun erlaubt sein zu fragen, ob die kirchlichen Feste ähnlichen Zielen - sei es bewußt, sei es unbewußt - gedient haben. Bejaht werden muß das z.B. für das im 13. Jahrhundert entstandene Fronleichnamsfest. Seine soziologische Besonderheit bestand darin, daß hier von Anfang an durch die Wallfahrten und Prozessionen Obrigkeit, Volk und Priesterschaft gemeinsam auftraten. Während beim Fronleichnamsfest aber bis zum heutigen Tage der eigentliche Hintergrund sichtbar geblieben ist, ist, wie bei der Mehrzahl aller christlichen Feste, der Hintergrund für viele der Festteilnehmer unwichtig geworden. Das gilt für die Kirchweihfeste ebenso wie für die großen christlichen Feste, die in beiden Kirchen gefeiert werden. Der heute auch noch in süddeutschen Landschaften überall gebräuchliche Kirchweihbaum ist ursprünglich einmal ein riesiges Kruzifix gewesen. Aber sowohl um den gekreuzigten Christus als auch um den Kirchweihbaum wurde getanzt. Fand also die jeweilige soziologische Gruppe zusammen mit anderen Gruppen im Fest ihre Identität zurück oder verstärkte sie, so ist der entscheidende und alles wandelnde Unterschied heute der, daß die Identitätsfindung in Klein- und Kleinstgruppen, der durch nichts aufzuhaltende Drang zum Individualismus, uns vor ganz andere Probleme stellt. Thomas Mann hat das kommen sehen. Der gelegentliche Gottesdienstbesucher von St. Marien zu Lübeck beschreibt die Feier des Weihnachtsfestes der kleinen Gruppe der Tuberkulosekranken im Sanatorium wie folgt: „Man hatte Toilette gemacht, die Herren trugen Gesellschaftsanzug ... Das Menue war gewählt, es endete mit Käsegebäck und Bonbons; man schloß Kaffee an und Liköre ... Settembrini, gekleidet wie immer, saß gegen Ende des Festessens eine Weile mit seinem Zahnstocher am Tische der Vettern und sprach dann einiges über den Tischlersohn und Menschenrabbi, dessen Geburtstag man heute fingiere. Ob jener wirklich gelebt habe, sei ungewiß. Was aber damals geboren worden sei

und seinen bis heute ununterbrochenen Siegeslauf begonnen habe, das sei die Idee des Wertes der Einzelseele, zusammen mit der Gleichheit gewesen - mit einem Worte, die individualitische Demokratie".[228] Hier zerstört das Verhalten des Settembrini als einem Vertreter der Aufklärung des bürgerlichen Rationalismus die Würde einer Sache total. Hier wird den festlich Gestimmten der Boden unter den Füßen weggezogen. Die Ebene des Numinosen, des Ehrfürchtigen wird bewußt zerstört. Anstelle einer Weihnachtsfeier spricht Walter Hildebrandt von dieser Gruppe als einer „Ausnüchterungszelle".[229] Genau in dieser Entwicklungsphase der Feste stehen wir heute. Nach wie vor wird gefeiert, weil diese urmenschlichste aller Sehnsüchte ihr Recht verlangt. Aber die totale Institutionsfeindlichkeit und der Individualismus unserer Tage führen zu völlig neuen Formen. Liebe, Zärtlichkeit und Geborgenheit sind nach wie vor die großen Sehnsüchte der Menschheit. Aber dazu bedarf es nicht der institutionell abgesicherten Heirat. Sport treiben, Körperertüchtigung bringt nach wie vor Lustgefühl und Erfolgserlebnis. Aber niemand wird deshalb in einen Sportverein eintreten, sondern besucht völlig unverbindlich das nächste Fitneßtraining. Nach wie vor sind weite Teile auch unserer jungen Menschen politisch durchaus interessiert, aber der Eintritt in eine Partei und die damit verbundene Festlegung ist für sie obsolet. Es gibt in der Tat ein echtes religiöses Bedürfnis in unserer Gesellschaft. Die Beteiligung bei den Kirchentagen ist ein sichtbarer Beweis. Die Integration der Kirchentagsbesucher in ihre jeweiligen Gemeinden zu Hause aber ist außerordentlich schwierig.

II. Individualismus und Integration

Richard Riess hat wohl als erster ernsthaft das Problem der Säkularisierung auf das gottesdienstliche Leben der Gemeinde und auf die Seelsorge hin untersucht.[230] Unter den kritischen Kennzeichnungen der Säkularisierung führt er einzelne Widersprüche an, von denen besonders „das Aufkommen der Massen in den Metropolen und die Isolierung des Einzelnen" (S. 17) für unsere Ü-

---

3 Mann 1967, 305.

4 Hildebrandt 1981, 132.

5 Riess 1973, 15 ff.

berlegungen von grundsätzlicher Bedeutung ist. Sie beinhaltet für die Festgestaltung des Kultischen die Frage nach dem, was wir unter den verschiedensten Aspekten heute „Gemeinde“ nennen. Auf das Ganze gesehen und abgesehen von lokalen Ausnahmen stellen wir fest, daß dort, wo Gemeinde mit Parochie gleichgesetzt wird, wir im Grunde noch immer eine Struktur von „Gemeinde“ vor uns haben, die aus der Zeit des Zweiten Tempels in Jerusalem stammt. Die Aufteilung der Priesterschaft in 24 Dimensionen, die sich wöchentlich im Tempeldienst ablösten, geschah damals. Die Priester wurden jeweils einem Bezirk des Landes zugeteilt, und Schmidt-Lauber weist im Ev. Kirchenlexikon darauf hin, daß sich hieraus wohl der lokale Synagogengottesdienst entwickelt habe. Seit den Tagen des alten Judentums bis zum ausgehenden Mittelalter ist die Parochie als berufsmäßig gegliederte Einheit als „Gemeinde“ bezeichnet worden. Es gab eben die Viertel, in denen nur Handwerker und solche, in denen vor allem Kaufleute und wiederum andere, in denen die Intellektuellen wohnten. Die Arbeitersiedlungen und die Villenviertel unserer Tage sind Restbestände dieser Entwicklung. Nach dem Wissensstand und den sozialen und kulturellen Bedürfnissen der Bewohner richtete sich der Gottesdienst aus. Das ist heute hinfällig! Auf den Strukturwandel hat die Kirche nur damit geantwortet, daß sie für diese so völlig unterschiedlichen Interessensgebiete, für diese so völlig unterschiedlichen geistlichen und intellektuellen Bedürfnisse den gleichen Gottesdienst und die gleiche liturgische Festgestaltung entwickelt hat und bis heute beibehält. Auf’s Ganze gesehen ist aber festzustellen, daß es eine berufständisch gegliederte Parochie bei uns heute nicht mehr gibt. Geblieben, ja verstärkt haben sich dafür sehr differenzierte Erwartungshaltungen an Fest- und Feiergestaltung aller Art. Wieder ist es R. Riess, der sich mit der Stellung der Religionssoziologie als Kirchensoziologie befaßt. Nehmen wir seine Schlußfolgerung als Ausgangspunkt: „In der unflektierten Realität wie in der wissenschaftlichen Reflexion läßt sich ein Bedeutungswandel der Religion erkennen. Jeder Versuch, „Religion monokausal abzuleiten und zu erklären, wird höchstwahrscheinlich scheitern“.[231] Diese 1973 gewagte Prophezeiung muß heute als Tatsache festgestellt werden. Die Folgerungen hieraus sind so vielfältig und vermutlich so umwälzend, wie wir sie uns heute noch nicht vorstellen

[231] Riess 1973, 27.

können. Zumindest in der urbanen Situation ist es die Ausnahme, daß „man“ in die Kirche zum Gottesdienst geht - falls man überhaupt geht -, die dem Wohnbezirk zugeordnet ist. Es werden vielmehr Gottesdienstorte bevorzugt, an denen die äußere Form des liturgischen Ablaufs, die Persönlichkeit des Predigers und die Erwartungshaltung dessen, was man „mitnehmen“ will, erfüllt werden. Das heißt, daß wir sehr unterschiedliche Gottesdienstformen benötigen, die den jeweiligen geistlichen Wünschen des Gottesdienstbesuchers entsprechen. Es ist eben nicht mehr die „Gemeinde der Gläubigen“, die sich regelmäßig und ohne Rücksicht auf persönliche Beziehungen zum Prediger am Sonntag versammelt. Es ist in ihrer Gesamtheit nicht mehr die „in Christus“ versammelte Gemeinde, wie sie Philipper 2, 5 oder Galater 3, 28 als Voraussetzung haben. Leiturgia, Martyria und Diakonia sind zwar grundlegende Prinzipien aller Gemeindearbeit, und vermutlich sind sie es auch heute noch, aber sie zeigen grundlegend andere Erscheinungsbilder. Die Diakonia, der Dienst am Mitmenschen, wird heute mehr denn je in Wort und Schrift der Medien gefordert. Es geschieht auch sehr viel mehr Hinwendung zum Mitmenschen, als wir es gemeinhin vermuten. Aber dieser Dienst geschieht weithin außerhalb der kirchlichen Strukturen und oft ohne jede Beziehung zu einer religiösen, geschweige denn christlichen Rückbindung. Die Leiturgia hingegen ist der Teil des Gemeindebewußtseins, der am stärksten mit Gottesdienst, Altar und Dienst in und für die Gemeinde verbunden ist. Mehr und mehr ist das Altarsakrament auch in den evangelischen Kirchen in den Mittelpunkt gerückt: Lied, Gebet und Sakramentsempfang sind heute die eigentlichen Begründungen für einen Gottesdienst. Dazu kommt auch eine gewisse Sehnsucht nach Integration in den sich in der Kirche versammelnden Personenkreis.

An den Rand gerückt ist dabei die Aufgabe der Martyria, also der Zeugnisabgabe als missionarischer Auftrag. Außenstehende zu erreichen, die Gemeinde zu vergrößern, sind heute in den landeskirchlichen Gemeinden keine primär erstrebenswerten Ziele oder Veranlassungen für den Gottesdienstbesuch. Diese Aufgabe fällt mehr und mehr den Medien zu.

Welche Konsequenzen sind aus diesem nur skizzenhaft dargestellten Entwicklungsbild zu ziehen?

III. Integration und Identität

1. Der Charakter des gottesdienstlichen Festes ist neu zu bestimmen und zu messen an dem, was in unseren Tagen an Festlichkeit überhaupt noch vorhanden ist. In immer stärkerem Maße werden „Feste“ heute in Gruppen Gleichgesinnter und Gleichaltriger zu Hause gefeiert. Es sind dies nicht mehr die verwandtschaftlichen Beziehungsfamilien, sondern „Familien“, die sich nach ganz anderen Kennzeichen gebildet haben: Interessensgemeinschaft, Geborgenheitssehnsucht, generationsbedingte Zusammenschlüsse. In den letzten Jahrzehnten haben aber die Kirchen viel getan, um kirchliche Festlichkeiten aus den Häusern zu verbannen. Haustrauungen und Haustaufen wurden nahezu untersagt und dabei theologische Argumentationen vorgelegt. Sie sind auch heute noch bedenkenswert. Zugleich aber ist zu fragen, ob z. B. das im Gottesdienst getaufte Kind wirklich in etwas integriert wird, was sich als „Gemeinde“ bezeichnen kann. In einer urbanen Gemeinde kennen sich höchstens 3% der Gottesdienstbesucher persönlich.

Dem Rest der Gottesdienstbesucher ist dieses Kind völlig gleichgültig, und der Hinweis, daß es hiermit zu einem „Glied der Gemeinde“ wird, kann höchstens theologisch einleuchtend gemacht werden, wird aber nicht zu Konsequenzen im Gemeindeleben führen. Fällt der Taufgottesdienst als Sondergottesdienst weg und wird „Teilprogramm“ des Hauptgottesdienstes, ist es nicht mehr möglich, in einer individuellen Taufansprache die Problematik zwischen den Wünschen, Sorgen und Ängsten der Eltern und Paten und der Taufhandlung konkret anzusprechen. Die Rückgewinnung des Hauses als Teil kirchlicher Gemeindearbeit ist unerläßlich. Sie schließt den Besuch des Gottesdienstes nicht aus, sondern bereitet ihn vor. Die Mega-Churches, wie sie z. B. in Chicago und New York entstehen[232], könnten hier einen Weg weisen. Dort steht neben und in dem „Großgottesdienst“ die Aufteilung in Gruppen, Hausgemeinschaften und Altersgruppierungen.

2. Nicht nur die finanzielle Situation in unseren Kirchen, sondern diese kirchensoziologischen Überlegungen könnten dazu führen, daß sich die parochialen Strukturen zugunsten einer unseren Verhältnissen entsprechenden neuen Gemeindestruktur auflösen. Das

[232] Vgl. Süddeutsche Zeitung Nr. 183 vom 10. 05. 1995.

gilt primär für den urbanen Bereich. In den Großstädten, aber auch in der mittleren Kleinstadt, in der mehrere Kirchen zur Verfügung stehen, sollte daher jede Kirche ihr eigenes gottesdienstliches Gesicht tragen. Es wäre unter den Pastoren auszuhandeln, welcher Typ in ihren Gottesdiensten dominierend sein soll. Unmöglich und dem Strukturaufbau abträglich ist jedoch der Zustand, daß in derselben Kirche an jedem Sonntag eine andere Form von Gottesdienst gehalten wird. Je nach Lust und Laune wird dann experimentiert und der Gottesdienstbesucher wird jeden Sonntag auf's neue überfallen und wird zunehmend unwillig. Das vielgepriesene Überraschungsmoment ist für jeden liturgischen Ablauf tödlich. Ich muß mich freuen können auf das, was kommt und muß mich in der Unzuverlässigkeit dieser Welt darauf verlassen können, daß ich an dem Ort der Entspannung, der Stille und der Anbetung nicht auch noch von Sonntag zu Sonntag wechselnden Abläufen überfallen werde. Die Mobilität unserer Gesellschaft wird es zulassen, daß ich mich in den Gottesdienst begebe, den meine geistliche Situation im Augenblick braucht. Es wird dann von einer „Treue" zu einer festen Gemeinde nicht mehr viel übrig bleiben. Die geistliche Evolutionsfähigkeit des Menschen wird es sogar nötig machen, daß ich nach bestimmten Perioden geistlichen Erlebens eine andere Gottesdienstform und damit ein anderes Gotteshaus und einen anderen Prediger wähle.

3. Die Charakteristika echter Feierlichkeit und festlicher Gestaltung sind dabei gemäß der jeweiligen Erwartungshaltung der unter 2) geschilderten kirchensoziologischen Aspekte zu fördern. Die Bereitschaft, „etwas" mitzubringen, Möglichkeiten der Einstimmung auf das gottesdienstliche Fest und mediale Hinführung zu dem, was in der betreffenden Kirche am Sonntag geschieht, sind dabei nötig. Örtlicher Rundfunk, kurze Pressemitteilungen, öffentliche Plakatierungen über die in der Predigt angesprochenen Themen und liturgische Gestaltung sind unerläßlich. Gleichfalls unerläßlich sind Rollenaufteilung nicht nur in der Liturgie, sondern auch beim Austeilen des Abendmahls, des Blumenschmuckes, bei der Einrichtung eines Fahrdienstes u. ä.

Natürlich sind solche Überlegungen keine Patentrezepte. Sie könnten aber dahin führen, daß das „hochzeitliche Kleid" unserer Gottesdienste wieder hochzeitlich gestimmte Menschen schafft,

die sich ganz neutestamentlich-eschatologisch auf die Begegnung mit dem „Bräutigam“ freuen.

Literatur

Cox H., Das Fest der Narren, Stuttgart 1970
Hildebrandt W., Ritus und Leidenschaft, München 1981
Kaltenbrunner G.-K. (Hg.), Grund zum Feiern, Freiburg 1981
Mann Th., Der Zauberberg, Frankfurt 1967
Schultz U. (Hg.), Das Fest, München 1988
Riess R., Seelsorge, Göttingen 1973

JOHANNES VIEBIG

Evangelische Meditation als Übung des Wortes Gottes

Dieses Thema ist aus Erfahrungen mit Einkehrtagungen erwachsen, die ich seit über 40 Jahren mit verschiedenen Menschen gehalten habe. Dabei wurde versucht, Worte des Evangeliums zu üben. Da ich solche Übung als evangelische Weise der Meditation ansehe, habe ich solche Einkehrtagungen auch Meditationstagungen genannt.

Oft wird allerdings das Wort „Meditation" ausschließlich mit ostasiatischen Methoden verbunden. Nur was im Zen oder Yoga, in tibetischen oder taoistischen Praktiken geschieht, verdient den Namen. Was im abendländischen Bereich in dieser Richtung angeboten wird, kann man eigentlich nicht mit dem Namen „Meditation" bezeichnen. Das gilt selbst für ignatianische Exerzitien. Im evangelischen Bereich ist hier völlig Fehlanzeige. So wird die Bezeichnung „evangelische Meditation" als abwegig empfunden. Nun hat es wenig Sinn, über Begriffe zu streiten. Darum will ich in Kürze erzählen, wie ich zu diesen Tagungen gekommen bin.

Es war im Jahr 1955. Ich war Studentenpfarrer in Erlangen. Die Vertrauensstudenten der Studentengemeinde kamen von einer Tagung zurück und berichteten: Der Tagesplan hätte eine Stunde „stille Zeit" vorgesehen. Niemand hätte gewußt, wie eine solche „stille Zeit" sinnvoll zu gestalten wäre. Der eine hätte in der Bibel geblättert, ein anderer einen Brief geschrieben, wieder ein anderer hätte vor sich hingedöst. Sie empfanden dies als Defizit und wollten sich bemühen, Stille, Einsamkeit und Schweigen fruchtbar zu gestalten. Man interessierte sich für Meditation.

Fachleute, die wir zu einem Vortrag baten, mußten alle wegen Terminschwierigkeiten absagen. So waren wir auf uns selbst gestellt. Der katholische Studentenpfarrer, Pater Löwenstein, gab mir ein „privatissimum" zum Thema: „Exerzitien". Er gab mir Einblick in seine Erfahrungen. „Nicht das Vielwissen sättigt die Seele oder schafft ihr Genügen, sondern das Fühlen und Verkosten der Dinge". Dieser Ausspruch des Ignatius ist mir in Erinne-

rung geblieben. Auch die Notwendigkeit, die Sinne zu beteiligen, hat mir Eindruck gemacht.

Was uns vorschwebte, war folgendes: Wir müssen Zeit haben, bei einem Wort oder Satz zu verweilen. Es sollten biblische Worte sein. Die Begegnung mit dem Gott, der zu uns spricht, etwas für uns tut und sich mit uns verbinden will, wurde gesucht. Wir entdeckten die alten Meditationsregeln: Purgatio, illuminato, unio.

Zu einem ersten „Stillen Wochenende" luden wir ein. Es wurde ein kurzer biblischer Text gesucht, ein passender Psalm und ein Gesangbuchlied. Nach einer kurzen Einführung in den Text, ging jeder in sein Zimmer und hatte dort seine „stille Zeit". Anschließend kam man zur Verlesung des Textes, des Psalms und zum gemeinsamen Singen des Liedes zusammen. Am Samstagabend war Gelegenheit zur Einzelbeichte. Fast alle nahmen dieses Angebot wahr. Am Sonntag schloß die Tagung mit einer Abendmahlsfeier. In den folgenden Semestern hielten wir eines oder zwei solcher „Stillen Wochenenden".

Was hier mit Erlanger Studenten begann, fand seine Fortsetzung in der Gemeinde St. Lorenz in Nürnberg. Die erste Tagung war Sache der älteren Jugendlichen. Später kamen viele Gemeindeglieder hinzu. Die Fähigkeit zum Hören sollte intensiviert werden. Der Gedanke stand dahinter: Der Prediger lernt das Predigen, wo aber lernt die Gemeinde das „Hören"?

Später in der Akademie Tutzing, deren Leiter ich wurde, fand ich bereits Meditationstagungen vor, die ich aber zusammen mit meiner Frau, die Atemtherapeutin ist, neu gestaltete. Wir entwickelten ein Modell, das flexibel war und sich verschiedensten Situationen anpassen konnte. Dieses Modell lehnte sich an vier Schritte christlicher Meditation an.

1. Einstimmung in die Kreatürlichkeit
   Mit Pflanzen und Tieren bin ich geschaffen. Ich habe meine Sinne. Ich kann atmen.
2. Entdeckung der eigenen Bedürftigkeit
   Ich brauche zum Leben die Luft, die Nahrung, das reinigende Wasser, die Kleidung und ein gutes Wort.
3. Hören und Üben des guten göttlichen Wortes des Evangeliums.

4. Das Mitteilungsgespräch
   In einer kleinen Gruppe kann jeder erzählen, wie es ihm in der stillen Zeit ergangen ist. Dabei wird nicht nur Positives, sondern auch Negatives zur Sprache kommen. Im Hintergrund steht die Erkenntnis, daß evangelische Meditation nicht beim Einzelnen endet, sondern in die Gemeinschaft aufgenommen wird.

In Pfarrkonventen, mit Pfarrfrauen, mit verschiedenen Berufsgruppen und frei ausgeschrieben, haben wir solche Tagungen praktiziert. Dies geschah nicht nur in Bayern, sondern in ganz Deutschland. Bis heute halten wir solche Tagungen. Man kann sich auf einen Tag beschränken, aber auch drei Tage nehmen. In der Regel halten wir Wochenendtagungen, von Freitagabend bis Sonntagmittag. Jeweils am Freitagabend wurde eine Einführung in die Tagung gegeben. Dabei ging es nicht nur um Thematik und Ablauf, sondern auch um christliche Meditation.

Wichtig war ein Hinweis auf Psalm 1, der als ein Lobpreis des Meditierenden bezeichnet werden kann. „Wohl dem, der über Gottes Gesetz sinnt Tag und Nacht ...".

Allerdings sollte man sich hierbei nicht in der Vielfalt alttestamentlicher gesetzlicher Vorschriften verlieren, sondern sich an das Wort Jesu halten, der sagt: „Gesetz und Propheten hängen in den zwei Geboten: Du sollst lieben Gott von ganzem Herzen ... und deinen Nächsten wie dich selbst". Man könnte also sagen: Wohl dem, der allezeit über das Geheimnis der Gottes- und Nächstenliebe nachdenkt.

Im Neuen Testament ist Maria das Vorbild christlicher Meditation. Von ihr wird berichtet: „Sie behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen". Es sind die Worte des Engels, die sie von den Hirten gehört hatte. „Euch ist heute der Heiland geboren ...". Für ‚behalten' und ‚bewegen' stehen die beiden griechischen Worte: Syntärein und symballein.

In beiden Verben steckt das Wort ‚syn' = zusammen. Das himmlische Wort und die irdische Wirklichkeit gehören zusammen. Gott und Mensch gehören nun zusammen. Der Himmel kommt auf die Erde. Die Dämonen reißen das Zusammengehörige auseinander: Himmel und Erde, Gott und Mensch, Geist und Leib. Beachtlich ist die Tatsache, daß das Gegenteil von ‚symballein' das ‚diaballein', das Durcheinanderwerfen ist. Daher hat der ‚Diabolos', der Durcheinanderwerfer, der Teufel, seinen Na-

men. Wer also das symballein übt, wer das göttliche Wort meditiert, bringt zusammen, was zusammen gehört. Er kommt aus dem „Teufelskreis“ in den „Engelskreis“.

Jesus hat zwar nie gesagt: Ihr sollt meditieren, wohl aber: „Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren“.

Solches Bewahren meint sicher nicht ein Aufbewahren in der Schublade, sondern etwas Lebensvolles, ein „im Herzen Bewegen“, ein Lernen und Üben.

Auch in der evangelischen Tradition, so etwa bei Luther, finden wir beachtliche Hinweise. In seiner Auslegung des dritten Gebotes im Großen Katechismus, sagt er: Es genüge zur Heiligung des Feiertages nicht, das Wort Gottes zu predigen und zu hören. Es muß auch geübt werden. Ausdrücklich spricht er vom „exercitium verbi divini“ als dem Gott wohlgefälligsten Werk. Im Kleinen Katechismus steht nicht Üben, sondern Lernen. Noch im Alter hat Luther den Katechismus gelernt wie sein kleines Hänschen. Macht er doch mit Recht darauf aufmerksam, daß der Christ nicht im Wordensein, sondern im Werden lebt.

Das ist allerdings fast ganz in Vergessenheit geraten. Christsein wird als fertiger Zustand angesehen. Ein Buch von E. Lasalle hat den Titel: „Zen für Christen“. Hier entsteht der Eindruck, Christen sind wir ja sowieso. Wer denkt dabei noch daran, daß der Christ im Werden lebt. Oder wenn ein evangelischer Pfarrer die ignatianischen Exerzitien übt und sagt: „Ein evangelischer Christ bleibe ich natürlich“. Als ob das ein selbstverständlicher Hintergrund bliebe! Daß bei einem getauften evangelischen Christen täglich der alte Mensch sterben soll und der neue auferstehen, der vor Gott ewig lebt - das ist total vergessen.

Für das, was wir evangelische Meditation nennen, ist eine kleine Schrift Luthers aufschlußreich. Sie heißt: „Eine einfache Weise zu beten“. Ein Frisör namens Peter hatte sich mit der Bitte an Luther gewandt, er möge ihm schreiben, wie er es mit dem Beten halte. Er wollte keine theoretische Abhandlung über’s Gebet, sondern eine praktische Hilfe. Luther schreibt ihm: Wenn er in der Kirche oder daheim bete, sage er zuerst ein paar Psalmen auf, am besten laut, bis das Herz warm geworden sei. Dann nehme er sich das Glaubensbekenntnis vor und danach das Vaterunser. Da würde er oft bei einer Bitte lange Zeit verweilen. Dabei kämen ihm viele gute Gedanken. Da, so meinte er, müsse man

hinhören. Denn da predigt der Heilige Geist selber, und ein Wort von ihm ist besser als tausend Gebete von uns.

Beten führt also bei Luther zu neuem Hören. Dabei ist aber das lange Verweilen bei wenigen Worten wichtig. Bekannt ist das vierfach gedrehte Kränzlein, das Luther empfiehlt. Er mache aus den Worten zuerst eine Lehre, dann einen Dank, schließlich eine Beichte und dann eine Bitte.

Um das Wesen der Meditation zu erklären, wird auch auf Mose hingewiesen, der mit seinem Stab an einen Felsen schlägt, bis er Wasser gibt. So muß man an das harte Wort klopfen, bis es lebendiges Wasser gibt. Auch viele Gesangbuchlieder sind aus Meditation geboren und können einen zu eigener Meditation führen.

Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß man einen Meditationsmeister brauche oder einen Guru. Ohne ihn ginge es nicht. Hierbei sollte man sich an Jesu Wort erinnern: „Ihr sollt euch nicht Meister nennen lassen, denn einer ist euer Meister, Christus".

Alle Anleitungen zur Meditation können also nur ein Hinweis auf ihn sein. Das Vertrauen auf ihn, den lebendigen Meister, ist gefordert. Evangelische Meditation lebt vom Vertrauen auf ihn. Da jeder von ihm sagen kann: „Mein Herr", sollte man die Selbständigkeit des anderen achten. Darum gehört zur evangelischen Meditation, daß jeder in Stille, Schweigen und Alleinsein eigene Erfahrungen machen kann. Nur sollte man folgendes nicht außer Acht lassen: Niemand soll in die Stille des Alleinseins gehen ohne ein gutes Wort. So ging auch Jesus nicht in die Einsamkeit der Wüste ohne das gute Wort aus der Höhe bei seiner Taufe: „Du bist mein geliebter Sohn, der mir gefällt".

Merkwürdig ist ja, daß der Unterwerfungstrieb des Menschen stärker ist als sein Freiheitsdrang. Darum unterwirft man sich gern einem Führer oder einer Methode. Aber evangelische Meditation hält sich an den, der uns befreit hat, an Christus.

Natürlich muß man damit rechnen, daß die „stille Zeit" von den Einzelnen sehr verschieden genutzt wird. Gerade am Anfang ist oft die Müdigkeit übermächtig, daß der Schlaf nicht zu vermeiden ist. Mancher macht einen einsamen Spaziergang. Ein anderer kommt mit seinen Gedanken immer wieder auf ein Problem, das ihn stark belastet. Hierbei ist es notwendig, in der kleinen Gruppe dieses Problem aufzunehmen und zu besprechen. Es geht zuweilen bis dahin, daß sich einer ausweinen kann.

Bei aller Freiheit, die der Einzelne wahrnehmen kann, bleibt doch das alle verbindende Ziel: Das erneute Hören auf das Wort.

Auf zwei Dinge möchte ich noch hinweisen, die mir aufgrund der in solchen Tagungen gemachten Erfahrungen wichtig geworden sind.

Einmal ist es das *Elementare*
Wir kennen die vier Elemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Aber diese Kenntnis ist zumeist wirkungslos. Daß wir von der Erde genommen sind und wieder zu Erde werden, daß der erste Mensch, Adam, seinen Namen von der Erde hat, sollte unser Verhältnis zur Erde bis hin zur Schwerkraft bewußt machen.
Gott blies Adam seinen Atem in die Nase. Der auferstandene Jesus gibt seinen Jüngern seinen Atem. Atem und Geist sind ein und dasselbe Wort. Gott umgibt uns von allen Seiten wie die Luft.

Aus Wasser und Geist sollen wir neu geboren werden. Was wäre die Erde ohne Wasser, was das Feuer ohne die Luft? Elemente nennen wir auch beim Abendmahl: Brot und Wein. Wir sind eingeladen, das „Elementare" zu uns zu nehmen.

In einer Zeit der vielen Worte in den Medien, aber auch in der Kirche, ist es um der Seelen der Menschen willen nötig, weniges anzunehmen und zu erkennen. Die Bibel ist voll von solch einfachen, elementaren Worten. Man könnte etwa an Jesu Worte denken: „Richtet nicht, sorget nicht, liebet einander". Man kann an den Namen Jesus denken, den einzigen Namen, in dem wir selig werden sollen. Diese Konzentration auf das Elementare, auf das Eine, was Not ist, gehört wesentlich zur evangelischen Meditation als Übung des Wortes Gottes.

Zweitens ist es das *Leibliche*
Luther spricht vom „leiblich sich bereiten" als einer feinen äußerlichen Zucht. Aber die Bibel geht noch weiter. Im 139. Psalm wird davon gesprochen, daß Gott zwar im Himmel und in der Hölle ist. Dort aber ist er unbegreiflich. Heißt es doch! „Solche Erkenntnis ist mir zu wunderbar und zu hoch, ich kann sie nicht begreifen". Aber im Blick auf den eigenen Leib, den Gott wunderbar im Mutterleib gebildet hat, heißt es: „Das erkennt meine Seele wohl". Das heißt doch: Die faßbare Erkenntnis Gottes geschieht in der Erfahrung des eigenen wunderbaren Leibes.

Ohne daß wir es oft merkten, hat sich auch in der evangelischen Kirche eine Leibvergessenheit, eine Leibferne ausgebreitet.

Aber Gott wird menschlicher Leib in Jesus. Dieser spricht vom Tempel seines Leibes, und wir sind Glieder an seinem Leib. Im Leib Jesu wird Gott faßbar, fühlbar und im Abendmahl auch eßbar. Darum ist das Bewußtwerden des Leibes notwendig für die Erkenntnis Christi.

Anregungen aus dem Osten, die eigene Leiblichkeit wahrzunehmen, können durchaus hilfreich sein.

Nicht vergessen werden sollte auch die Musik, die im Bereich evangelischer Meditation eine wichtige Rolle spielt. Wir wissen, daß der Prophet Elisa Musik brauchte, um prophezeien zu können. Bei den Sufiten spielt die Musik eine große Rolle. Es gibt gute Meditationsmusik auch in der abendländischen Tradition. Daß Musik therapeutische Wirkungen haben kann, weiß man.

Von vielen Einsichtigen in der Kirche wird heute eine intensivere Spiritualität gefordert. Meditationstagungen in der oben beschriebenen Form sind ein spirituelles Angebot.

Nimmt man es wahr, wird man merken, daß es keineswegs eine Randerscheinung ist, sondern in die ganze Weite des Christseins in der Kirche hineinwirkt. Nicht nur auf das Reden und Hören wird geachtet, sondern auch auf das Bewahren. Die Konzentration auf das „Elementare“ wird auch die Predigt beeinflussen. Daß der Leib in den Glauben hineingehört, wird entdeckt.

Der „Baum der Kirche“ ist mit vielen Ästen in die Gesellschaft hineingewachsen. Aber je größer der „Baum“ wird, um so tiefer müssen die Wurzeln reichen. Evangelische Meditation bemüht sich um Stärkung und Vertiefung der Wurzeln.

EMMANUEL JUNGCLAUSSEN

Benediktinisches „Kloster auf Zeit“ als Weg zur Identitätsfindung

„Es ist der paradoxe Zirkel, in dem sich unser Leben bewegt: Wir haben nicht Zeit für das Wesentliche, weil zu viele unwesentliche Dinge uns beanspruchen. Wir haben aber nicht die Kraft, uns von den unwesentlichen Dingen frei zu machen, weil wir nicht die Zeit finden, uns auf das Wesentliche zu besinnen. Vielleicht gelingt es auch mir einmal, aus diesem Zirkel auszubrechen.“ - Dieser Satz ist kennzeichnend für eine Reihe von Stellungnahmen, die die Abtei Niederalteich auf eine Rundfrage zur Vorbereitung von „Kloster auf Zeit“ erreichten.

Am 17. März 1962 schrieb dann der damals 64-jährige Abt von Niederalteich Emmanuel Maria Heufelder (+ 8.9.1982) in sein Tagebuch: „Mittwochabend (14.3.1962) begann dann unser Versuch ‚Kloster auf Zeit‘, der uns alle jeden Tag mehr freut. Es macht richtig froh, wie diese 16 Männer aus der Welt uns ein Beispiel des ‚wahren Gottsuchens‘ geben. Eine neue Aufgabe tut sich auf, die entscheidend werden kann für unsere Zukunft.“

Seither lädt die Abtei Niederalteich alljährlich zweimal zu dem 14-tägigen Kurs „Kloster auf Zeit“ ein und viermal zu der „Woche der Wiederkehr“. Die Einladung zu dem Kurs für Erstteilnehmer lautet in ihrem wesentlichen Inhalt folgendermaßen: „Für jeweils zwei Wochen finden sich Männer - unterschiedlich in Alter, Beruf und Konfession - im Kloster Niederalteich zusammen, um gemeinsam mit den Mönchen zu leben und zu beten. Einen weiteren Schwerpunkt bilden in dieser Zeit spezielle Veranstaltungen geistlicher Unterweisung: Einführung ins geistliche Leben anhand der Regel des Hl. Benedikt, Anleitung zum Umgang mit der Heiligen Schrift und zur vertieften Feier der Liturgie, sowie Hinführung und Einübung ins Meditieren.

Es geht in diesen zwei Wochen für die - höchstens zwanzig - Teilnehmer letztlich darum, zu einer wirklich ernsthaften und kritischen Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensinhalt zu

kommen. Die Gottesdienste mit den Mönchen (morgens normalerweise um 5.30 Uhr beginnend), der geistliche Vortrag am Vormittag und am Nachmittag, die Meditationsübungen sowie die Zeiten des Alleinseins mit sich selbst, das alles stellt erhebliche seelische und geistige Anforderungen an die Teilnehmer. Darum müssen wir z. B. solchen, die sich in nervenärztlicher oder psychotherapeutischer Behandlung befinden, von einer Teilnahme am ‚Kloster auf Zeit' abraten. - Selbstverständlich besteht die Möglichkeit zum Einzelgespräch.

‚Kloster auf Zeit' ist normalerweise auf die Zeit der festen Kurse beschränkt, welche zweimal im Jahr stattfinden. Diese Kurse sind (im Unterschied zu unseren übrigen Veranstaltungen) nur Herren zugänglich. Bei ‚Kloster auf Zeit' nehmen die Herren am Chorgebet und an den gemeinsamen Mahlzeiten der Mönche teil und tragen dabei einen schwarzen Chormantel. Darum sollte man auch etwas dunklere Kleidung dabei haben. Im übrigen ist bezüglich Kleidung und Schuhwerk zu bedenken, daß reichlich Gelegenheit zu ausgedehnten Spaziergängen besteht."

Im Rahmen des anfangs gestellten Themas erhebt sich nun die Frage: „Wie kommt es zu der in der Einladung angesprochenen ‚kritischen und ernsthaften Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensinhalt' und somit zu einem Weg zur Selbstfindung?" *Wie* es dazu kommt, ist schwer zu sagen, aber es kommt - zumindest bei der Mehrzahl der Teilnehmer, wenn auch in ganz unterschiedlicher Weise. Eine solche „Auseinander-Setzung" als Weg zur Selbstfindung ist nicht machbar und schon gar nicht zu erzwingen. Sie kommt eben und wächst und reift - letztlich hin zu einer „Ineins-Setzung" mit mir selbst - um mit diesem Wortspiel den Weg zur Identitätsfindung anzudeuten.

Es ist vor allem die klösterliche Stille, in Verbindung mit dem Lebensrhythmus der Mönche, die diesen Weg als innere Bewegung ermöglicht. Da die Ordnung der Gebetszeiten und überhaupt der ganze Tagesablauf dabei eine wesentliche Rolle spielt, sei hier ein kurzer Überblick gegeben. (Um diesen Überblick nicht zu komplizieren, werden die in Niederalteich parallel zum römischen Ritus gehaltenen byzantinischen Gottesdienste nicht berücksichtigt.)

An den Sonntagen	An den Werktagen
8.00 Laudes	5.30 Morgenhore und Eucharistie / Konventkapelle
8.30 Frühstück / Gästespeisezimmer	8.00 Frühstück / Gästespeisezimmer
	9.30 Vortrag / Konferenzzimmer
10.30 Konventamt / Basilika	12.15 Mittagshore
12.00 Mittagessen / Refektorium	12.30 Mittagessen / Refektorium
15.00 Nachmittagskaffee	15.00 Nachmittagskaffee
15.45 Vortrag	15.45 Vortrag
17.30 Vesper	17.45 Vesper
18.15 Abendessen / Refektorium	18.15 Abendessen / Refektorium
19.30 Komplet	19.30 Komplet

Der Weg von der klösterlichen Stille zur notwendigen inneren Stille des einzelnen ist allerdings oft recht mühsam und langwierig. Zur Erleichterung dieses Weges wird daher in der Zeit unmittelbar vor und nach den Vorträgen geschwiegen. Es gibt also keine Diskussion im Anschluß an die Vorträge, wohl gelegentliche Aussprachen und vor allen Dingen die Möglichkeit zum Einzelgespräch. - Wohl liegen Tageszeitungen auf, aber Radio und Fernsehen fehlen gänzlich.

Das innere Schweigen wird besonders in den Meditationszeiten eingeübt, die im Verlauf der vierzehn Tage hin und wieder an die Stelle der Vorträge treten. Diese Einübung geschieht ganz behutsam und unter genauer Anleitung. Das auf diese Weise wachsende innere Schweigen mobilisiert in hohem Maße die Aufnahmefähigkeit, zumal für die Gottesdienste bzw. Gebetszeiten, die für viele zunächst etwas Ungewohntes und Neues darstellen. Sie werden deshalb auch in Vorträgen auf Struktur und Gehalt hin erschlossen, wie es schon in der Einladung anklingt. Ebenso ermöglicht das innere Schweigen ein intensives Hören auf das Wort der Heiligen Schrift, zu dem ebenfalls in Vorträgen Zugänge deutend erschlossen werden. Nicht zuletzt aber geht es um ein Hören auf das eigene Innere.

Eine besondere Stellung nimmt in der Unterweisung die Regel des Heiligen Benedikt ein. In ihr finden sich wesentliche Elemente eines Weges zur Identitätsfindung. Die schon erwähnte Stille und das innere Schweigen, verbunden mit einem intensiven Hören, bilden bei Benedikt den Ausgangspunkt dieses Weges. Da-

mit verbindet sich als zweites die Ehrfurcht, die ja gerade auch im Schweigen zum Ausdruck kommt. Benedikt kennt nicht nur die Ehrfurcht vor Gott, sondern auch die Ehrfurcht der Mönche voreinander. In Kapitel 72 seiner Regel, das so etwas wie ihre Summe darstellt, sagt er von den Mönchen unter anderem: „‚Sie sollen einander in Ehrerbietung zuvorkommen' (Röm. 12,10); sie sollen ihre leiblichen und charakterlichen Schwächen mit größter Geduld aneinander ertragen; sie sollen sich in gegenseitigem Gehorsam überbieten. Keiner suche, was er für sich, vielmehr, was er für die anderen als nützlich erachte. Die Bruderliebe sollen sie einander selbstlos erweisen."

Darüber hinaus kennt Benedikt die Ehrfurcht vor der Sachwelt, d.h. vor den Dingen, wenn er vom Verwalter des Klosters schreibt: „Alle Geräte des Klosters und den ganzen Besitz betrachte er wie heilige Altargefäße. Nichts möge er vernachlässigen." Daß darin die Ehrfurcht vor der Schöpfung (Umwelt) insgesamt mit eingeschlossen ist, legt sich von selbst nahe.

Zur Ehrfurcht gesellt sich die Demut als Weg wachsender Selbsterkenntnis unter den Augen Gottes und damit als Weg der inneren Wahrhaftigkeit. Das lateinische Wort für Demut „humilitas" hat mit „Humus-Boden" zu tun und deutet somit das Wort „Demut" im Sinne des Ernstnehmens meiner irdischen Bedingungen, d. h. auch meiner Grenzen. Das geschieht freilich nie unter einem einseitig negativen Aspekt, sondern das siebte Kapitel „Von der Demut" - es ist das eigentliche Kernstück der ganzen Regel - läßt Selbst- und Gotteserfahrung in ihrer Verschränkung schließlich zur Erfahrung der Liebe werden. Diese aus Selbst- und Gotteserfahrung erwachsende Liebe findet ihren Ausdruck im Lobpreis. Dieser prägt dann auch das Stundengebet als universelles Gotteslob.

Lob bzw. Lobpreis ist die Bejahung Gottes in seinem Gutsein, d. h. Bejahung Gottes als reine Güte. Sofern diese in meinem Leben und Dasein erfahrbar wird, lerne ich, mein Leben als Ganzes als etwas Gutes zu bejahen und anzunehmen. Da ich aber unlösbar in meine Umwelt und darüber hinaus in die ganze Schöpfung eingebunden bin, muß ich diese im Blick auf Gott letztlich auch als gut bejahen. Das zeigt sich besonders darin, daß in vielen Psalmen der Beter die ganze Schöpfung zum Lobpreis Gottes auffordert. Ein besonders schönes Beispiel dafür ist auch der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi, der sogar den Tod in den Lobpreis mit einbezieht. Solcher Lobpreis bedeutet die „I-

neinssetzung“ mit mir selbst, und zwar als Annahme meiner selbst im Blick auf mein Erschaffensein durch die Güte Gottes. Sie ist damit der entscheidende Schritt auf dem Weg zu meiner Identität.

Die Schwierigkeit eines solchen Schrittes kennt Benedikt nur zu gut. Er weiß um das menschliche Anspruchsdenken und um falsche Ich-Verhaftung (Egoismus oder gar Narzißmus), die sich besonders im „Murren“ angesichts unerfüllter Wünsche kundtun. Solches „Murren“ steht im diamentralen Gegensatz zum Lobpreis. Benedikt weiß um Zweifel und Traurigkeit und ermutigt daher immer wieder zur Geduld auf diesem Weg. Nicht umsonst spricht Benedikt von seinem Kloster als von einer „Schule des Herrendienstes“, in der man vor den Anfangsschwierigkeiten nicht gleich kapitulieren soll, um dann fortzufahren: „Schreitet man aber im geistlichen Leben und im Glauben voran, so wird das Herz weit und man eilt den Weg der Gebote Gottes in unsagbar beseligender Liebe.“

Daß die hier skizzierten Elemente der Identitätsfindung nicht in vierzehn Tagen angeeignet und verwirklicht werden können, muß wohl nichts eigens betont werden. Darum gibt es in unserem benediktinischen „Kloster auf Zeit“ die „Woche der Wiederkehr“, um den einmal eingeschlagenen Weg weitergehen zu können. Zu dieser „Woche der Wiederkehr“ laden wir, wie schon gesagt, viermal im Jahr ein. Diese Einladung wird von vielen Erstteilnehmern gern wahrgenommen, nicht selten Jahr für Jahr! Diese „Woche der Wiederkehr“ bietet auch die Gelegenheit zu einem Wiedersehen mit den übrigen Brüdern von „Kloster auf Zeit“, unter denen sich oft dauerhafte Freundschaften entwickeln.

Die Eigenart eines Benediktinerklosters mit seinem Familiencharakter und mit der Ortsbeständigkeit (stabilitas loci) seiner Mitglieder, wo die Teilnehmer von „Kloster auf Zeit“ auch den Mönchen immer wieder begegnen können, oft über Jahrzehnte hin, bietet einen verläßlichen, „stabilen“ Rahmen für Begegnung, Freundschaft und spirituelle Weggemeinschaft, der in seiner Bedeutung für die Selbstfindung des Menschen unserer Tage wohl kaum hoch genug veranschlagt werden kann.

Das bezeugt immer wieder die Mehrzahl der Teilnehmer unserer Kurse, die mittlerweile, was die Erstteilnehmer anbetrifft, über 1200 zählen. Was von all diesen als besonders hilfreich empfunden wird, ist die „discretio“ der Benediktusregel, die weise

Maßhaltung, die versucht, jedem einzelnen gerecht zu werden, so daß auch für die Teilnehmer von „Kloster auf Zeit“ gilt, was Benedikt vom Abt für die Mönche verlangt: „So ordne er alles mit Maß, damit die Starken finden, was sie suchen, und die Schwachen nicht weglaufen.“

So kann unter Anleitung der Benediktsregel und durch eine gewisse, zeitlich begrenzte, Teilhabe am klösterlichen Leben auch in unserer Zeit den unterschiedlichsten Menschen Hilfe zur Selbstfindung geboten werden.

Literatur

Jungclaussen Emmanuel, Worte der Weisung. Die Regel des heiligen Benedikt als Einführung ins geistliche Leben, in: Ders., In den Spuren der Meister. Franz von Assisi, Johannes Tauler, Benedikt von Nursia, Heinrich Seuse, Freiburg 1992, 245-365.

Ders., Auf dem Weg der Demut, in: Ders., Schritte in die innere Welt. Geistliche Übungen, Göttingen 1997^2, 135-171.

Proß Vinzenz, Das Niederalteicher Modell „Kloster auf Zeit“: Eine zeitgemäße Form religiöser Erwachsenenbildung?, Diplomarbeit, Salzburg 1996 (erhältlich zum Selbstkostenpreis beim Verfasser in der Abtei Niederalteich).

JOHANNES HANSELMANN

Lutherisches Profil als ökumenischer Beitrag in der weltweiten Kirche

Der schon früh über die Grenzen seines Landes hinaus bekanntgewordene nordamerikanische Kirchengeschichtler E. Theodore Bachmann schreibt 1975: „Der Lutherische Weltbund bedeutet vielerlei für viele Menschen: eine weltweite Konfessionsfamilie; ein Kanal für Hilfeleistungen an andere; ein Mittel, um bedrängten Kirchen zu helfen; ein Unternehmen, das der Unterstützung bedarf usw. Doch für die meisten - und dazu gehören auch Lutheraner - ist der Lutherische Weltbund eine unbekannte Größe."

Der dies schreibt, konnte auf substantielle Kenntnisse der Entstehung und der sich ständig ausweitenden Arbeit des Lutherischen Weltbundes (LWB) zurückgreifen. Er erlebte jedoch auch die Schwierigkeit, die Präsenz einer weltweiten Organisation für die kirchliche Basis versteh- und nachvollziehbar zu machen. Dieses Phänomen ist nicht neu und teilt sein Schicksal mit gar manchen feierlichen Worten von Kirchenleitungen ebenso wie das von nicht weniger mühsam erarbeiteten Resolutionen etwa synodaler Gremien. Es ist ja im Grunde genommen heilsam für alle, die große Tagungen vorbereiten und durchführen müssen, möglichst klar zu erkennen, daß „geballtes" christliches Engagement zwar wünschenswert ist, aber nicht an einer objektiven Erfolgsskala gemessen werden kann. Und tröstlich ist darüber hinaus, daß Gott mancherlei Wege und Möglichkeiten hat, sich dem Menschen kundzutun, was nicht zuletzt schon in der Heiligen Schrift je und dann aufleuchtet.

Nun wird, um noch einmal auf Professor Bachmann zurückzukommen, ein Aufsatz wie der folgende schon das Ziel haben, die Geschichte und den Auftrag des Lutherischen Weltbundes wenigstens in Grundzügen bekanntzumachen.

Das Jahr 1997 ist dafür ausgesprochen passend, zumal es just dann 50 Jahre sein werden, daß der LWB aus der Taufe gehoben

wurde. Kritiker des Zusammenschlusses lutherischer Kirchen (die nicht ungern von „konfessionalistischen Allüren“ sprechen) mögen wenigstens zur Kenntnis nehmen, daß der Reformierte Weltbund im gleichen Jahr bereits einen 120. Geburtstag feiert. Es ist ebenfalls das Mißverständnis zu korrigieren, es habe sich beim LWB ursprünglich um eine ausschließliche Hilfsorganisation gehandelt. Um dies richtigzustellen, sind einige Hinweise auf die Wurzeln des LWB erforderlich. In den Jahren 1868 ff. gab es eine regionale lutherische Einigungsbewegung in Europa, die den Namen „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz“ trug. Für die einzelnen lutherischen Kirchen erlangte dieser Zusammenschluß jedoch keine überragende Bedeutung. Im 20. Jahrhundert, und zwar im Jahr 1918, wurde dann in Nordamerika der „National Lutheran Council“ gegründet. Das tragende Motiv für solche überregionale Bemühungen war allerdings schon damals, die einzelnen Kirchen aus ihrer mitunter bestehenden Isolierung herauszuholen und ein Instrument für gemeinsames Zeugnis und für gemeinsamen Dienst zu schaffen. Um dies auch nur einigermaßen effektiv tun zu können, wurden aber entsprechende Strukturen erforderlich.

Dies war dann auch der eigentliche Grund für die Genesis des „Lutherischen Weltkonvents“, der sich 1923 erstmalig in der Lutherstadt Eisenach traf. Er wurde von 147 Delegierten aus 22 Ländern besucht und tagte - vor dem Zweiten Weltkrieg, der dann solche internationale Verbindungen unmöglich machte - nochmals 1929 in Kopenhagen und 1935 in Paris, wobei der spätere Landesbischof von Hannover und - von 1952 bis 1957 - auch Präsident des Lutherischen Weltbundes, D. Hanns Lilje, als Generalsekretär fungierte.

Schon damals war deutlich, daß die Kirchen, die sich nicht zuletzt zum gemeinsamen Gottesdienst versammelten, im vollen Sinn des Wortes ihrem Wesen nach „Ecclesia“ sind, ohne jedoch eine „lutherische Einheitskirche“ darzustellen, geschweige denn sein zu wollen. Dem Gespenst einer „Superkirche“ oder einer „Weltkirche“ lutherischen Bekenntnisses, das auch heute immer wieder einmal herumgeistert, war und ist entschieden zu widersprechen. Damit ist auch angedeutet, daß die spätere Gründung des Lutherischen Weltbundes nicht vorrangig auf die praktische Notwendigkeit zwischenkirchlicher Hilfe zurückgeht, wenngleich diese unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg verständlicher-

weise eine erhebliche Rolle gespielt hat. Das Primäre im LWB war schon immer die Gemeinschaft des gelebten Glaubens und des bezeugten Bekenntnisses im Gottesdienst - und zwar sowohl in der liturgisch geprägten Feier als auch im Alltag (Röm 12).

Diese Gemeinschaft verband jene Kirchen seit der Reformationszeit in einer unbezweifelbaren geistlichen Zusammengehörigkeit, längst bevor es zu irgendwelchen Organisationsformen kam. Indes, es waren später die leidvollen Erfahrungen vor allem des Zweiten Weltkrieges mit seinen unglücklichen Folgen, mit den verwaisten Missionsstationen in Übersee, mit der verbreiteten Notlage der europäischen Kirchen und mit dem furchtbaren Elend der Flüchtlinge und der Heimatvertriebenen, die schließlich schon 1947 zur Gründung des Lutherischen Weltbundes führten.

Auf dem Weg dorthin sollte für die lutherischen Christen in Deutschland ein außerordentlicher, wenn auch in der Öffentlichkeit kaum bekannter Augenblick unvergessen bleiben: Am 26. Juli 1946 begrüßt der schwedische Erzbischof Erling Eidam den bayerischen Landesbischof D. Hans Meiser zur Tagung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltkonvents in Uppsala besonders und sagt dabei u.a.: „Wir wissen, daß Ihr Vaterland eine schwere Last tragen muß. Jeder von uns muß seinen Anteil an Verantwortlichkeit tragen. Wir wünschen, daß Sie fest davon überzeugt sind, daß wir Sie mit brüderlicher Liebe in unserer Mitte willkommen heißen."

In einer längeren Erwiderung äußert sich Landesbischof Meiser zur deutschen Vergangenheit wörtlich u.a.: „Ihr könnt mir glauben, daß ich mit einem tiefen Gefühl der Dankbarkeit hierher gekommen bin und daß ich jetzt aufs Tiefste bewegt bin, in Euerer Mitte zu sein und diese Worte der Begrüßung gehört zu haben. Ihr könnt nicht ermessen, wie sehr mir unsere in den vergangenen Jahren unterbrochene Beziehungen gefehlt haben ... Der Zusammenbruch ist uns zu einer religiösen Erfahrung geworden. Das war augenscheinlich in unserem Volk. Nun müssen wir uns selber unter das Gericht Gottes stellen. Wir dürfen nicht die Sünden der anderen bekennen, sondern nur unsere eigenen. Wir nehmen alles als ein Gericht Gottes hin, weil unser Volk die Juden so schlecht behandelt hat. Als unsere eigenen Kirchen brannten und zerstört wurden, erinnerten wir uns daran, daß das deutsche Volk die jüdischen Synagogen einriß und mit Feuer

verbrannte. ... Ihr könnt uns glauben, daß es uns mit unserem Stuttgarter Schuldbekenntnis tiefer Ernst war. Es war kein taktisches Manöver, sondern war gedacht als ein ernster Ausdruck dessen, was uns bewegte. ... Allein Liebe kann jetzt die zerrissenen Bande wieder herstellen. ... Wir können nur bitten, daß Ihr das Unrecht vergeben wollt, das wir begangen haben."

In einer Zeit wie der unseren, in der mancherorts eine intensive und hoffentlich heilsame Beschäftigung mit der jüngeren deutschen Geschichte - auch in der Kirche - eingesetzt hat, erhalten solche Worte eine neue Aktualität und Bedeutung und können uns davor bewahren, zu einseitigen und darum nicht selten auch verzeichneten Darstellungen zu gelangen.

An dieser Stelle sei dem Verfasser ein Exkurs erlaubt, da er sich naturgemäß durch viele Jahre hindurch mit der Gesamtpersönlichkeit seines Vorvorgängers Hans Meiser beschäftigt hat. Auch wenn ihm Fachleute aus dem Bereich der Psychologie - vielleicht mit gutem Recht - widersprechen möchten, so fand er doch in dem Werk des Jubilars „Seelsorge" (Göttingen 1973, S. 136) Ausführungen, die für ihn im Blick auf die Beurteilung einer Persönlichkeit hilfreich waren: „Den Menschen als ‚lebendes menschliches Dokument' zu bezeichnen und als ‚Text' zu betrachten, ist - gemessen am heutigen hermeneutischen Gespräch - zu Boisens Zeiten noch wenig gebräuchlich gewesen (vgl. Anton T. Boisen, The Exploration of the Inner World, New York 1962, Neuauflage von 1936, Anm.d.Vf.). Reformatorischer Anthropologie mit ihrem Ansatz der Rechtfertigung war diese Auffassung vom Menschen freilich auch vordem nicht völlig fremd: In der Gesamtheit seines Lebens (‚Text') und nicht in isolierten Werken (‚Wörtern') bringt sich jeder Mensch zum Ausdruck, in der Gesamtheit seines Lebens bedarf er des Angenommenseins. - Hermeneutik und Kommunikationsforschung korrespondieren in dieser ganzheitlichen Sicht: Ihre Intentionen richten sich letztlich nicht auf die Interpretation partieller Phänomene am Menschen, sondern zielen auf die verschiedene Interpretation des personalen Phänomens ‚Mensch'."

Doch zurück zum LWB: Durch die Vorbereitungen im Lutherischen Weltkonvent kam es zur ersten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Lund/Schweden, in der sich unter dem noch recht allgemein formulierten Thema „Die lutherische Kir-

che in der Welt von heute“ 184 Delegierte von 49 lutherischen Kirchen aus 22 Ländern trafen. Die Zusammenkunft war stark geprägt vom Willen zur Versöhnung nach den tiefgreifenden Feindseligkeiten des Krieges von 1939 bis 1945 und von der Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfe, sowohl im theologischen als auch im materiellen Bereich.

Lund 1947! Nur zwei Jahre nach Kriegsende! Man stelle sich vor: Während noch die Kriegsverbrecherprozesse in Deutschland liefen, bereiteten die Lutheraner von 1945 bis 1947 weltweit eine Konferenz vor, die fundamental von der gegenseitigen Vergebung in Jesus Christus lebte. In der Botschaft aus Lund (30. Juni bis 6. Juli) heißt es u.a.: „Der Bund der lutherischen Kirchen der Welt ist nunmehr Wirklichkeit geworden. ... Wir rufen alle unsere Glaubensgeschwister (fellow-believers) in der ganzen Welt auf, sich mit uns zusammenzuschließen in der Verantwortung für diese Einheit im Glauben, für diese Vereinigung unter dem Segen und für diese Gemeinschaft der Leiden ...“.

Die seinerzeit geschaffene Verfassung des LWB wurde im Laufe der Zeit präzisiert und auf die veränderten Gegebenheiten abgestimmt, die sich im Lauf der Jahrzehnte herauskristallisierten. Eine wichtige Verfassungsänderung wurde während der achten Vollversammlung des LWB in Curitiba 1990 beschlossen. Als Lehrgrundlagen wurden festgehalten: „Der LWB bekennt die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes als die alleinige Quelle und Norm seiner Lehre, seines Lebens und seines Dienstes. Er sieht in den drei ökumenischen Glaubensbekenntnissen und in den Bekenntnissen der lutherischen Kirche, insbesondere in der unveränderten Augsburgischen Konfession und in dem Kleinen Katechismus Martin Luthers eine zutreffende Auslegung des Wortes Gottes.“

Wurde das Wesen des LWB zuvor als „eine *freie Vereinigung* von lutherischen Kirchen“ beschrieben, so heißt es jetzt: „Der LWB ist eine *Gemeinschaft von Kirchen*, die sich zu dem Dreieinigen Gott bekennen, in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen und in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind.“ (Letztere Verfassungsaussage wurde bereits 1984 in Budapest beschlossen). Die ökumenische Verpflichtung des LWB wird in dem Satz präzisiert: „Der LWB bekennt die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche und will der Einheit der Christenheit in der Welt dienen.“

Die Aufgaben des LWB lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Er fördert die einmütige Bezeugung des Evangeliums von Jesus Christus und stärkt die Mitgliedskirchen bei der Erfüllung des Missionsauftrages und in ihrem Bemühen um die Einheit der weltweiten Christenheit;
- er fördert weltweit unter den Mitgliedskirchen diakonisches Handeln, Linderung menschlicher Not, Frieden und Menschenrechte, soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung Gottes und gegenseitiges Teilen;
- er fördert durch gemeinsame Studienarbeit die Gemeinschaft und das Selbstverständnis der Mitgliedskirchen und hilft ihnen, in der Welt Aufgaben miteinander wahrzunehmen.

Es ist an dieser Stelle leider nicht möglich, die ungezählten verdienstvollen Arbeiten aus den Bereichen „Theologie und Studien“, „Mission und Entwicklung“, „Weltdienst“, ferner Kommunikationsdienste, ökumenische Angelegenheiten sowie internationale Angelegenheiten - und last not least - Finanzen und Verwaltung zu beschreiben.

An nur wenigen Beispielen seien - gleichsam stellvertretend für vieles - einige Konkretionen erwähnt. In der Tradition der Gründungsväter von 1947, mit ihrer Sorge um Menschenwürde und Menschenrechte, hat der LWB zu kritischen Situationen immer wieder sachkundig und deutlich Stellung bezogen, und zwar vor allem dann, wenn Mitgliedskirchen betroffen waren. Das bezieht sich z. B. auf Namibia, auf die Apartheidspolitik in Südafrika, auf die Teilnahme des Verfassers als Vizepräsident des LWB an der interreligiösen Weltfriedenskonferenz in Moskau 1982 als einzigem bundesdeutschem voll stimmberechtigtem Delegiertem (mit heftiger Kritik der westdeutschen Medien incl. z. B. der FAZ, die dem „nützlichen Idealisten Moskaus“ - andere bevorzugten „Moskaus nützliche Idioten“ - sogar auf Seite 1 der Zeitung seine Unfähigkeit bescheinigte). Es wird für den Leser unschwer nachvollziehbar sein, welche Assoziationen der Verfasser beim ersten Treffen Reagan - Gorbatschow hatte . - Vergleichbar war die Reaktion auf die Friedensbemühungen zwischen Rabin und Arafat, nachdem die LWB-Friedensdelegation sowohl Staatspräsident Chaim Herzog als auch Arafat besuchte und sich eine von weiten Kreisen unterstütze Anti-LWB-Kampagne gefallen lassen mußte. - Dies jedoch nur als ein knapper Exkurs zu Tätigkeiten des LWB auf dem Gebiet der Menschenwürde und Menschenrechte.

Was nun die geschichtliche Entwicklung des LWB betrifft, dem mittlerweile von ca. 60 Millionen Lutheranern in unserer Welt mehr als 56 Millionen angehören, wurden in der Regel die wesentlichen Akzente auf den ca. alle sechs Jahre stattfindenden Vollversammlungen gesetzt. 1952 Hannover: „Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche“, 1957 Minneapolis: „Christus befreit und eint“, 1963 Helsinki: „Christus heute“, 1970 Evian: „Gesandt in die Welt“, 1977 Daressalam: „In Christus - eine neue Gemeinschaft“, 1984 Budapest (übrigens zum ersten Mal in einem sozialistischen Land): „In Christus - Hoffnung für die Welt“, 1990 Curitiba: „Ich habe das Schreien meines Volkes gehört“ und 1997 voraussichtlich in Hongkong vom 7. - 17. Juli, wo sich unter dem Thema „In Christus - zum Zeugnis berufen“ Delegierte aus derzeit 122 Mitgliedskirchen versammeln werden.

Aus dem bisher Gesagten dürfte einigermaßen einleuchtend geworden sein, wie sich das „lutherische Profil“ in der Ökumene darstellt. Nicht selten wurde der Verfasser von Journalisten gefragt, warum er, als ein bekannt ökumenisch engagierter Mann, sich so stark für lutherische Theologie einsetze. Die Antwort konnte nur lauten: Je gewisser ich um meine lutherische Identität weiß, um so angstfreier und gesprächsbereiter kann ich mich auf der ökumenischen Plattform bewegen. - Die mit dem LWB verbundene, m. E. sehr wichtige „Lutherische Stiftung für ökumenische Forschung“ in Straßburg hat in einer „Identitätsstudie“ festgehalten, welche theologischen Grundüberzeugungen zur „lutherischen Identität“ gehören. Sie lauten komprimiert und verständlich formuliert:

„1. Gott ist in Christus in dieser Welt erschienen. In ihm allein ist das Heil beschlossen.
2. Gott rechtfertigt in Christus den Sünder. Das ist die Mitte des Evangeliums und daher Maßstab kirchlicher Verkündigung und der Grund christlichen Lebens.
3. Die freie Gnade Gottes gilt angesichts der Zwänge und Forderungen des Lebens. Deshalb muß zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden werden.

4. Die Verkündigung des Wortes Gottes und die Spendung der Sakramente sind die Mittel, durch die Christus im Heiligen Geist seine Kirche schafft, erhält und in die Welt sendet.
5. Alle getauften Gläubigen sind dazu aufgerufen, für das Evangelium einzutreten und es anderen Menschen weiterzusagen.
6. Die Welt wird nicht als ‚böse Welt' verachtet. Sie ist Gottes gute Schöpfung. Die Erde ist in seinen Heilsplan eingeschlossen.
7. Christen haben den Auftrag, in der Welt Verantwortung zu tragen. Dadurch wirken sie an Gottes Handeln für die Welt mit.
8. Die Verkündigung und die Lehre der Kirche müssen an dem in der Heiligen Schrift enthaltenen Evangelium ausgerichtet werden.
9. Die kirchlichen Bekenntnisse helfen, daß die Heilsbotschaft unverkürzt verkündigt wird. Sie bringen die Gemeinsamkeit im Glauben zum Ausdruck.
10. Um zu erkennen, wie die biblische Wahrheit heute verkündigt werden kann, bedarf es intensiver theologischer Arbeit."

Zur Charakterisierung des ökumenischen Beitrages des LWB und seiner Identität in der weltweiten Kirche darf das Folgende hervorgehoben werden: Der damalige Generalsekretär des Weltrates der Kirchen (heute: Ökumenischer Rat der Kirchen = ÖRK) Dr. Visser't Hooft sagte bereits 1947: „Der Ökumenische Rat ist sich der Tatsache zutiefst bewußt, daß die ökumenische Aufgabe nur dann erfüllt werden kann, wenn die großen konfessionellen Bünde und Zusammenschlüsse ihre Aufgabe erfüllen; diese besteht darin, daß sie die Kirchen ihrer eigenen konfessionellen Familien zusammenführen und auf diese Weise den Weg für die noch größere und schwierigere Aufgabe bereiten, nämlich die umgreifende ökumenische Bruderschaft herzustellen."

Damit dieses Anliegen verwirklicht wird, hat der LWB zum ÖRK engere Beziehungen entwickelt und die Zusammenarbeit im Lauf der Jahre erweitert und verstärkt. Er fördert ferner durch regelmäßige Treffen der Generalsekretäre die Verbindung zu anderen weltweiten christlichen Gemeinschaften (einen guten Überblick gibt die LWB-Dokumentation Nr. 32 vom März 1993 mit dem Thema „Lutherischer Ökumenismus auf dem Weg"). Schließlich spielen in diesem Zusammenhang die z. T. sehr in-

tensiven bilateralen Gespräche mit anderen christlichen Traditionen eine erhebliche Rolle: Vor allem mit der römisch-katholischen Kirche, aber auch mit den Orthodoxen, Methodisten, Anglikanern, Reformierten und Baptisten. Neben einer Anzahl wichtiger Dialogdokumente steht z. Zt. die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ im Mittelpunkt des interkonfessionellen Interesses, die vom Lutherischen Weltbund (Generalsekretär Ishmael Noko) und vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen (Präsident Edward Idris Kardinal Cassidy) unterzeichnet ist. Sie wird von den Mitgliedskirchen des LWB geprüft und beurteilt und könnte, falls der Zeitplan einzuhalten ist, in Hongkong von der Vollversammlung (450 Jahre nach Trient!) verabschiedet werden.

Von nicht geringem Gewicht ist das Bemühen um eine Einheitsvision, die „nicht notwendig die Preisgabe konfessioneller Tradition und konfessioneller Identität impliziert“. Schon 1974 haben Vertreter der Konfessionellen Weltbünde Überlegungen zur „versöhnten Verschiedenheit“ reflektiert. Daressalem 1977 hat diesen Impuls aufgenommen, der in der Zwischenzeit an vielen Stellen auf Zustimmung gestoßen ist: „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Dies soll zum Ausdruck bringen, daß konfessionelle Ausprägungen christlichen Glaubens in ihrer Verschiedenheit einen Wert besitzen, daß diese Verschiedenheit aber, wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen, ihren trennenden Charakter verlieren und miteinander versöhnt werden können zu einer verpflichtenden ökumenischen Gemeinschaft, die in sich auch konfessionelle Gliederungen bewahrt.

Auch wenn dieses Konzept von der „versöhnten Verschiedenheit“ nicht den Anspruch erhebt, die einzige endgültige Zielbeschreibung unseres Ringens um die Einheit der Kirche zu sein, so ist sie doch m. E. eine wichtige Orientierungshilfe auf dem Weg zur Einheit, die des intensiven konstruktiv-kritischen Nachdenkens wert ist. Jedenfalls könnte mit der Realisierung dieser Vision ein weiterer wesentlicher ökumenischer Beitrag mit lutherischem Profil in der weltweiten Kirche geleistet werden.

HERMANN SCHOENAUER

Herausforderungen für die Diakonie an der Jahrtausendwende

Jostein Gaarder wurde 1991 für sein Buch „Das Kartengeheimnis“ mit dem Preis der norwegischen Literaturkritik, dem bedeutendsten Literaturpreis des Landes, ausgezeichnet. Der Autor sieht die Geschichte seiner Traumwelt als ein Kartenspiel und ordnet die handelnden Personen den verschiedenen Spielkarten zu. Die wichtigste Karte ist für ihn der Joker. Er ist der unbeliebte Frager, der durch seine unkonventionelle Art neue Ideen hervorbringt, Dinge in Bewegung hält und Überraschungen provoziert. Oft wird er dabei nicht verstanden, aber es ist lebenswichtig, daß es ihn gibt. Die letzten Worte des Buches heißen: „Ich bin ganz sicher, daß noch immer ein Joker durch die Welt geistert, er wird dafür sorgen, daß die Welt nie zur Ruhe kommt. Jederzeit - und überall - kann (er) ... auftauchen. Er blickt uns tief in die Augen und fragt: Wer sind wir? Woher kommen wir?“[233] - Und ich füge hinzu: Wohin gehen wir?

Aus christlich-theologischer Verantwortung heraus müssen wir uns auch in Kirche und Diakonie die Fragen des Jokers stellen. Es sind lebenswichtige Fragen - unternehmenspolitische Entscheidungsfragen. Ihre Beantwortung hat Folgen für die Zukunft. Wer mischt die Karten? Wer legt die Spielregeln fest?

1. Diakonie und Kirche

Diakonie und Kirche befinden sich in einem epochalen Wandel mit weitreichenden Folgen für die Zukunft.

[233] Gaarder 1995, 341.

1.1 Tatsache ist, daß die Zahl der Christen, die sich aktiv am Gemeindeleben beteiligen, kleiner wird. Die Umfragen zeigen dies.[234] Knapp 20.000 Mitglieder hat die Bayerische Landeskirche in einem Jahr verloren. Das Interesse am Gottesdienst geht zurück; etwa 5,9 Prozent der evangelischen Christen besuchen im Durchschnitt einen Sonntagsgottesdienst, dazu sind die Unterschiede zwischen Stadt und Land noch erheblich. Allein in der Großstadt München traten in den letzten Jahren durchschnittlich 5.000 Menschen aus der evangelischen Kirche jährlich aus.[235] Zeichnet sich das Ende der Volkskirche ab?

Diakonische Arbeit entwickelte sich im vorigen Jahrhundert auf dem volkskirchlichen Hintergrund, auch mit der Absicht, den kirchenfernen Menschen mit Wort und Tat das Evangelium zu bezeugen. Das war auch Wilhelm Löhes Ansatz der sozialen Arbeit. Für diesen Dienst bildete er Frauen aus, die als Diakonissen in erster Linie in Gemeinden tätig werden sollten. Die Gemeinden taten sich allerdings schwer, diakonische Arbeit als ihr Werk zu akzeptieren und als missionarische Möglichkeit bewußt zu gebrauchen. So entstand das Mutterhaus als Zentrale eines immer größer werdenden diakonischen Unternehmens, so entstanden Vereine, Stiftungen und Körperschaften.

Ebenso tut sich auch heute noch Kirche schwer, Diakonie als eine ihrer grundsätzlichen Aufgaben anzusehen. Der Stellenwert, den Diakonie in dem Papier „Perspektiven und Schwerpunkte kirchlicher Arbeiten in den nächsten Jahren“[236] hat, mag nur ein äußeres Indiz dafür sein. Andere Themen, wie Diakonat, Theologie der Diakonie, Vertretung der Diakonik an theologischen Fakultäten, sind hier zu nennen und weisen durch ihre Nichtbearbeitung auf den Abstand von Kirche und Diakonie hin. So sind sich Kirche und Diakonie nicht näher gekommen, vielmehr steht zu befürchten, daß bei sinkenden Finanzmitteln die Priorität auf das „Eigentliche“ gesetzt wird.

Dabei ist festzustellen, daß die Kirche - nach Meinung ihrer Mitglieder - eben gerade bei diakonischer Arbeit auf dem richtigen Weg ist. Das bestätigt die Kirchenmitgliedschaftsstudie der

---

2 Vgl. EKD-Studie 1993.

235 epd-Dokumentation 1996, 2f.

236 Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern: Perspektiven und Schwerpunkte kirchlicher Arbeit in den nächsten Jahren, o.J.

Evangelischen Kirche in Deutschland: „Fremde - Heimat - Kirche“. Um die 80 Prozent bejahen den Satz: „Die evangelische Kirche soll Alte, Kranke, Behinderte betreuen“ und „sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen kümmern“.[237]

1.2 Diakonische Einrichtungen haben in den letzten Jahren ihre Dienste quantitativ ausgeweitet und qualitativ professionalisiert. Durch die Einführung der Marktwirtschaft im Sozial- und Gesundheitswesen stehen sie vor einem tiefgreifenden Umbruch. Die veränderten staatlichen Rahmenbedingungen heben das bisherige Selbstkostendeckungsprinzip auf, so daß in der Diakonie nach Markt- und Leistungsprinzipien gearbeitet werden muß. Deshalb ist Diakonie gezwungen, Managementmethoden und Wirtschaftlichkeitskriterien zu lernen und anzuwenden, damit sie auf dem Markt der sozialen Anbieter als diakonisches Unternehmen[238] bestehen kann. Alfred Jäger[239] hat darauf schon vor Jahren hingewiesen, und ihm ist es zu verdanken, daß Management nicht mehr als „Teufelszeug“ in der Diakonie gesehen wird.

Auch die Kirche befindet sich zunehmend auf dem Markt religiöser Anbieter und muß versuchen, ihre Marktanteile zu verteidigen. Die schleichende Erosion volkskirchlichen Lebens fordert zum Umdenken heraus.[240]

So sind beide - Kirche und Diakonie - Marktteilnehmer, jeweils auf ihren Teilmärkten unabhängig voneinander; gleichzeitig sind sie aber auch aufeinander bezogen, weil beide die gleiche Grundlage haben, nämlich die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus in Wort und Tat.

1.3 Kirche und Diakonie stehen also vor der Aufgabe, ihre Zukunft zu gestalten, ihr Leitbild zu entwickeln. Es handelt sich dabei um ein wichtiges Steuerungsinstrument im Bereich des Managements, das sich mit der langfristigen Zukunftsorientierung beschäftigt. In einem Leitbild werden die elementare Grundrichtung und das gelebte Wertesystem formuliert, nach denen sich die Organisation mit allen ihren Tätigkeiten nach innen und au-

---

237 Vgl. EKD-Studie 1993, 35.

238 Jäger 1986. Jäger hat als erster wohl die unternehmerische Seite der Diakonie theologisch durchdacht und damit vielen diakonischen Einrichtungen Hilfen zur Weiterentwicklung gegeben.

239 Jäger 1992.

8 Jäger 1993.

ßen orientiert. Somit ist ein Leitbild kein Ideal und keine Utopie, sondern eine langfristig ausgerichtete Vision, die in kommenden Jahren verwirklicht werden soll. Diese Arbeit am Leitbild ist der Einstieg in die zukunftsgerichtete Gestaltung diakonischer Unternehmen und kirchlicher Organisationen.[241] Weitere Themen des Managementkonzepts sind: Unternehmensziele, Unternehmenskonzepte und -strategien, Unternehmenskultur.

Die Leitbildfragen sind die Jokerfragen: Wer sind wir? Was wollen wir? Wohin gehen wir? Verschiedene diakonische Unternehmen haben inzwischen ihr Leitbild und ihre Unternehmensziele formuliert. Die Kirche wird entscheiden müssen, ob sie am verblassenden Leitbild einer Volkskirche festhalten kann oder nach alternativen Leitbildern, die für die Zukunft tragfähig sind, Ausschau hält.

THESE: Diakonie als christliches Unternehmen ist eigenständig gewachsene Gestalt von Kirche.

2. Diakonie und Profil

Ist Diakonie eigenständige Gestalt von Kirche, dann ist ein eindeutiges Profil vonnöten. Auch unter Marktkriterien ist diese Aussage zu unterstützen. Der diakonische Auftrag ist die Grundlage des Profils. Wo diese bewußte Ausrichtung nicht gewollt ist, da ist der Sinn eines diakonischen Unternehmens verloren.

Jesus hat seinen Jüngern einen eindeutigen Auftrag zum Dienst der Menschenliebe erteilt: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe“ (Joh 13, 15). Und er faßt seinen Weg und sein Werk unter den Menschen in dem Satz zusammen: „Ich bin unter euch wie ein Diener“ (Lk 22, 27).[242] Damit setzt er Maßstäbe für alles Dienen und für alle diakonische Arbeit. Christen sind also Menschen, die zu den Menschen gehen, ihre Augen und Herzen öffnen und die Menschen wahrnehmen, ihre Erfolge, ihre Leistungen, alles, was sie erfüllt

---

[241] Sinn und Bedeutung von Leitbildprozessen in Einrichtungen, Organisationen und Unternehmen sind beispielhaft beschrieben in: Schmitt / Hinkel 1996. Vgl. auch: „Miteinander unterwegs“ - Leitlinien des Evang.-Luth. Diakoniewerkes Neuendettelsau.

[242] Ricca 1995.

11 Jäger 1992, 34.

und befriedigt. Aber sie entdecken auch die andere Seite, die Schatten, welche Unrecht und Unfrieden werfen. Und sie kennen auch die Nacht, die so viele Menschen leid- und notvoll durchwandern müssen.
Daß Diakonie der Gang zu den Menschen ist, der Dienst am Nächsten im Namen Jesu Christi, die Zuwendung zum hilfsbedürftigen Nächsten, daß diese Diakonie Frucht und Folge des Glaubens ist, das muß jeweils neu durchbuchstabiert werden. Was heißt dies etwa für die Erstellung von Konzeptionen, für den Umgang mit den diagnostischen und therapeutischen Mitteln und Methoden, für die Gewinnung von Mitarbeitenden und für deren Motivation? Was heißt dies für die Leitung von diakonischen Unternehmen?

Um diese „innere Achse", wie Alfred Jäger es nennt, geht es beim Profil der Diakonie: „Es mag mit den Bilanzen, Konten, Tresoren und Anlagen bei etwas kluger Haushalterschaft noch so gut stehen. Wenn es mit der ‚inneren Achse' nicht stimmt, leidet die ganze Einrichtung auf die Länge tiefen Schaden".[243] Es genügt also nicht, über eine diakonische Einrichtung das Hausschild „christlich" zu hängen, vielmehr muß in die Mitarbeiterschaft investiert werden.

2.1 Auf die Ausbildung in diakonischen Einrichtungen ist schon immer geachtet worden. Diakonische Gründermütter und -väter hatten vor der Betreuung und Pflege von Menschen zunächst die fachliche Ausbildung unter Berücksichtigung des christlichen Menschenbildes im Blick. So ist es auch zu verstehen, daß heute eine große Zahl von Schulen und Ausbildungsstätten in diakonischer Trägerschaft ist. Ausbildung ist ein Bereich, für den viel investiert wurde, ohne daß gleich Ergebnisse vorweisbar waren. Die erworbene Professionalität ist nicht nur in Diakonie und Kirche gefragt, sondern ebenso im staatlichen und privatwirtschaftlichen Bereich.

2.2 Fort- und Weiterbildung hat sich seit vielen Jahren in der Diakonie etabliert. Sie hat einerseits die Aufgabe, zwischen Theorie und Praxis zu vermitteln und neue Erkenntnisse der Sozialwissenschaften in der Diakonie aufzuarbeiten und die berufliche Qualifikation der Mitarbeitenden fortzuentwickeln und Praxis-

probleme zu lösen. So erhöht sich die fachliche Kompetenz. Andererseits brauchen Mitarbeitende in der Diakonie Entlastung, geistliche Zurüstung, Information zu Glaubensfragen, den Dialog bei ethischen Problemstellungen.

2.3 Ein neuer Ausbildungsgang, der zur Qualifizierung von Leitungspersonen führt, ist im diakonischen Bereich entstanden: Der Fachhochschulstudiengang für Pflegemanagement.[244] Die Studieninhalte sind in drei Bereiche - „Menschenbild", „Pflegerisches Handeln" sowie „Betriebswirtschaft und Recht" - gegliedert. Die Evang.- Luth. Kirche in Bayern hat mit Etablierung dieses Studienganges in ihrer Trägerschaft ein Bekenntnis zu den pflegerischen Berufen abgelegt. Es sind gute Gründe, die Ausbildung im Pflegemanagement an eine Hochschule anzubinden:
- Förderung der wissenschaftlichen Vertiefung in der Weiterbildung
- Verbesserung des gesellschaftlichen Status und des Selbstverständnisses der Pflegekräfte
- Angleichung und Anerkennung der pflegerischen Ausbildung im Blick auf internationale Standards
- Bewußtmachung der Zusammenhänge von Heil und Heilung durch die Kooperation mit einer kirchlichen Hochschule.

2.4 Auch der Aufruf zur Gründung[245] eines weiteren diakoniewissenschaftlichen Instituts in Deutschland hat den Ausbildungsaspekt im Blick. Führungskräfte in Diakonie und Kirche sind auf ihre jeweilige Aufgabe besser vorzubereiten. Der steigende Bedarf von Managementwissen und Führungskonzepten ist auf drei Tendenzen zurückzuführen:
- konjunkturelle und strukturelle Veränderungsprozesse in der Gesellschaft
- Internationalisierung und Globalisierung der Märkte

---

[244] Prof. Dr. R. Riess war maßgeblich an der Konzeptionsentwicklung dieses Studienganges beteiligt, der ab 1996 in Kooperation mit der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau angeboten wird.

[245] Augustana-Hochschule und Evang.-Luth. Diakoniewerk Neuendettelsau haben mit einem gemeinsamen Aufruf zur Gründung eines Diakoniewissenschaftlichen Instituts die Diskussion um die Qualifizierung von Führungskräften in Diakonie und Kirche neu belebt. Der Text des Aufrufs kann bei den genannten Institutionen angefordert werden.

- Organisationsreform und Strukturumbau als Lösungsweg aus der Krise.

2.5 Als Gütesiegel ist diakonische Spiritualität weiterzuentwickeln und zu pflegen. Sie ist festzumachen in der Betreuungsarbeit, im Zusammensein und Trialog von betreuten Menschen, ihren Angehörigen und den Professionellen, in der diakonischen Unternehmenskultur, in der Identität mit den Zielen des Unternehmens (corporate identity), und sie findet ihre Seinsmitte in Glaube, Liebe und Hoffnung und wirkt sich aus im täglichen Umgang miteinander und in der Gestaltung des Dienstes. Diakonische Spiritualität ist lebensfördernd für Betreute, ihre Angehörigen und Betreuer/innen.

2.6 Paul Philippi[246] hat unter Aufnahme des Wichern'schen Ansatzes die Diskussion um das diakonische Amt geführt. Der Kaiserswerther Verband hat im Jahr 1975 zur Frage des Diakonats Leitlinien entwickelt und einen Aktionsplan[247] vorgelegt. Diese Impulse wurden in der Kirche jedoch bisher nicht aufgenommen. Es bleibt die Frage bestehen: Wird das kirchliche Amt in Zukunft - wie in der altchristlichen Kirche - wieder gegliedert sein, so daß gerade auch der diakonische Auftrag und die, die ihn erfüllen, ein eigenständiges Amt, den Diakonat, innehaben? Häufig wird theologisch argumentiert, um die Vorordnung einiger Dienste vor anderen zu beanspruchen, etwa so: Gott begründet seine Gemeinde durch die Versöhnungstat in Jesus Christus und beauftragt sie zugleich mit dem Dienst der Versöhnung in dieser Welt. Die Verkündigung ist der Ursprung aller Dienste, und deshalb anderen vorgeordnet, das Heil kommt vor dem Wohl.

Für diese Argumentation liefert Jesu Handeln allerdings keine Begründung, vielmehr kommt hier ein gefährliches Ordnungsprinzip zum Ausdruck. Jesus rechnet damit, daß Menschen ihm auch um seiner Werke willen glauben (Joh 14, 11). Kann denn die Weitergabe der Botschaft Jesu Christi heute an vielen Stellen der Welt nicht gerade auch durch die soziale/diakonische Arbeit geschehen, wenn Christen am Werk sind? Daß Diakonie nicht Ersatz für Verkündigung ist, wurde oft genug betont, das gilt aber

---

246 Philippi 1984.

247 Leitlinien zum Diakonat und Empfehlungen zu einem Aktionsplan, in: Diakonie 1, 1975, 206 - 212.

auch umgekehrt. Es bleibt zu hoffen, daß Diakonie als eigenständige Gestalt von Kirche die Frage des Diakonats und seiner Verwirklichung neu aufnimmt. Die Entwicklung des diakonischen Amtes in den lutherischen Kirchen Finnlands[248] kann als Beispiel genannt werden. Der ökumenische Dialog sollte intensiver geführt werden.

THESE: Das Profil von Diakonie wird durch fachliche und diakonische Kompetenz der Mitarbeitenden erkennbar und erfahrbar.

3. Diakonie und Qualität

Allerorten machen sich Fachleute, Kostenträger, Unternehmensberater und Politiker Gedanken über die Qualität der Dienstleistungen im sozialen Bereich.

3.1 Auffällig ist, daß die gesetzgeberischen Aktivitäten zur Qualitätssicherung mit der Diskussion um den Umbau des Sozialstaates zusammenfallen. Der Hintergrund ist einerseits im Anstieg der Kosten im sozialen Bereich zu sehen, andererseits wird die Qualität hinterfragt und ins Verhältnis zu den Kosten gesetzt. Um die Kosten in den Griff zu bekommen, werden deshalb im sozialen Bereich drei Linien verfolgt:

- Eingespielte und bewährte Finanzierungssysteme werden zugunsten neuer Instrumente und Regelungen aufgegeben (prospektive Pflegesätze, Fallpauschalen, Deckelung).
- In Leistungsgesetzen werden Vereinbarungen über die Qualität der Leistungen und über Maßnahmen der Qualitätssicherung vorgeschrieben (BSHG, Pflegeversicherung, Krankenversicherung); Standards sind zu definieren.
- Die bisherige bedingte Vorrangstellung freier Träger (Subsidiarität) wird zugunsten von Forderungen nach Marktorientierung und Konkurrenz zunehmend verlassen.

---

[248] Ahonen 1996.

Qualitätsmanagement-Modelle wie ISO 9000ff.[249], die aus der Industrie kommen und rein betriebswirtschaftlich orientiert sind, werden auf den Dienstleistungssektor übertragen. Auch wenn darin Klienten- und Mitarbeiterseite unterentwickelt sind, so weisen Produktorganisationen und soziale Dienstleistungsorganisationen im strukturellen Vergleich doch Gemeinsamkeiten auf. Inhalte und Methoden sind verschieden, die organisatorischen Anforderungen aber sind gleich. Es darf bei der Frage nach Qualität im sozialen Bereich aber nie vergessen werden, daß es soziale Dienstleistung immer direkt mit Menschen zu tun hat.

So muß sich Diakonie in ihrer Anwaltsfunktion in die Diskussion um Qualitätssicherung mit einbringen und die Kriterien der Qualität mitbestimmen: Ist die Individualität, die Gotteskindschaft, berücksichtigt? Ist die Atmosphäre in einer Einrichtung, der Umgang der Mitarbeitenden untereinander oder mit Bewohnern in Standards zu beschreiben?

Insgesamt gesehen, ist Qualitätsmanagement, wenn darunter nicht nur Qualitätssicherung oder -kontrolle verstanden wird, eine Chance, die konzeptionelle Arbeit weiter zu entwickeln und diakonische Dienste auf dem Markt zu positionieren. Selbstreflexion und Bekanntmachen sind ein weiterer wichtiger Schritt zur Ausgestaltung des Profils.

3.2 In die Diskussion um Qualität ist in bezug auf Lebensqualität von seiten der Diakonie der Begriff der Würde des Lebens einzubringen. In der medizinischen Forschung und in den neuen medizinischen Behandlungsmöglichkeiten geht es um den Umgang mit Leben. Embryonenforschung, Reproduktionsmedizin, Organtransplantation, Gentherapie sind einige einschlägige Stichworte.

Es ist unübersehbar, daß in der Diskussion über solche erweiterten Möglichkeiten des Zugriffs auf das menschliche Leben der diakonischen und kirchlichen Stimme besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Ist es mit der Gotteskindschaft - säkular gesprochen, mit der Würde des Menschen - vereinbar, die Nebenfolgen einer technischen Entwicklung in Kauf zu nehmen? Was ist die Würde des individuellen Lebens, die es zu bewahren gilt?

---

[249] ISO 9000ff. heißt ungekürzt DIN EN ISO 9000ff. DIN steht für Deutsche Industrienorm, EN für Europäische Norm und ISO für International Standard Organisation.

In der Stellungnahme der EKD zum Embryonenschutzgesetz im Jahr 1989 ist der Grundsatz durchgehalten, daß Forschung am neugeborenen Leben ebenso wie bei anderen Humanexperimenten nur insoweit gebilligt werden kann, wie sie der Erhaltung und Förderung dieses bestimmten individuellen Lebens dient; gezielte Eingriffe an Embryonen hingegen, die ihre Schädigung oder Vernichtung in Kauf nehmen, sind nicht zu verantworten. Das ungeborene Leben hat ebenso wie das geborene Anspruch auf Schutz.

3.3 Bei der Auseinandersetzung über Bioethik[250], die derzeit international geführt wird, geht es letztlich um die Frage, was angesichts der ungeheuren Möglichkeiten der Medizin mit der Menschenwürde noch zu vereinbaren ist und was nicht. Die europäische Ministerkonferenz hat 1990 ihren „Lenkungsausschuß für Bioethik" damit beauftragt, Grundsätze zu erarbeiten, wie mit Organverpflanzung, Gentests und Forschung an Embryonen umgegangen werden soll. Als im Sommer 1994 der Entwurf bekannt wurde, der künftige Rechtsnorm für ca. 700 Mio. Bürgerinnen und Bürger Europas sein soll, waren die Proteste laut. Den größten öffentlichen Widerstand gab es gegen Artikel 6, der medizinische Experimente an geschäftsunfähigen Personen vorsah. Damit waren vornehmlich Menschen mit geistigen oder seelischen Behinderungen, demente Alte, Kinder und Suchtkranke gemeint. Trotz der Ablehnung durch die parlamentarische Versammlung des Europarates und verfassungsrechtlicher Bedenken einer Bundestagsanhörung und zahlloser Resulotionen beharrt der Lenkungsausschuß auf Beibehaltung des umstrittenen Artikels. Eingriffe an geschäftsunfähigen Menschen sollen möglich sein, auch ohne deren Zustimmung. Um des wissenschaftlichen Fortschritts willen sollen individuelle Selbstbestimmungsrechte eingeschränkt werden. Die Interessen von Wirtschaft und Forschung bekommen Vorrang vor der Würde des Menschen. Das zielt auf einen nahezu unbegrenzten Verfügungsanspruch über menschliches Leben. Die fatale Konsequenz liegt darin, daß Lebensrechte aberkannt werden, daß darüber verfügt wird, was den Menschen zum Menschen macht.
Das Ziel der Bioethikkonvention soll sein, die Lebensqualität, den Lebenswert zu steigern. Der aus der Ökonomie entlehnte

[250] Bach 1995.

Begriff des „Wertes“ wird nun im Zusammenhang mit menschlichem Leben verwendet, er tritt an die Stelle des Begriffs der „Würde“, der Einzigartigkeit des Lebens. „Leben“ rückt in den Zusammenhang von Meßbarkeit und Käuflichkeit. Die Folge: Nicht normgerechtes Leben wird dabei zu lebensunwertem Leben. Bioethiker, wie Peter Singer, etikettieren behinderte Menschen wieder als lebensunwertes Leben. Nicht nur Behinderte, auch Alte oder Kranke werden einer Qualitätsnorm unterzogen, unterhalb derer sie keinen Wert mehr haben.
Vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte ist dies der Wiederaufstieg einer alten Diskussion, Argumentationsmuster der Euthanasiedebatte wiederholen sich in der Diskussion um die Bioethik. In diese Debatte haben sich Kirche und Diakonie einzumischen. Kein Mensch darf gegenüber einem anderen einen Verfügungsanspruch erheben. Es geht nicht um die Verfügung über das Leben, sondern um den Dienst am Leben. Die Würde des Menschen darf nicht dem Interesse der Wissenschaft oder der Forschung aufgeopfert werden. Die Entwicklungen von Medizin und Biotechnologie können nur gesteuert werden, wenn mit aller Klarheit der Begriff der Menschenwürde festgehalten wird.

THESE: Diakonie hält bei der Debatte um Qualität mit aller Klarheit an der Gotteskindschaft fest.

4. Diakonie und Ökonomie

Diakonie als eigenständige Gestalt von Kirche, Diakonie als christliches Unternehmen hat Wirtschaftlichkeitskriterien zu beachten und ist mit ihrem „ethischen Produkt“[251] auf dem Markt. Dabei ist Diakonie auch abhängig von den Kostenträgern.

4.1 Ein Blick in die Bilanzen der Diakonie zeigt, daß sowohl die Finanzierung der laufenden Ausgaben als auch der Investitionskosten zum größten Teil über staatliche und kommunale Subventionen erfolgt. Mit der Inanspruchnahme öffentlicher Mittel sind unvermeidlich Auflagen verbunden, die auf Bürokratisierung und inhaltliche Reglementierung der Arbeit hinauslaufen. Damit wird die Leitidee der Subsidiarität unterlaufen, die hohe Abhängigkeit

[251] Degen 1994, 10.

behindert die Diakonie, ihrem originären Auftrag in aller Freiheit nachzukommen, es verkümmert die sozialpolitische Anwaltsfunktion.

4.2 Der erhöhte staatliche Sparzwang hat bisher geltende Finanzierungssysteme zugunsten neuer Instrumente, wie Deckelung des Budgets, Fallpauschalen und prospektive Pflegesätze, aufgegeben. Der wachsende Einfluß von Kriterien der Wirtschaftlichkeit bei der Beurteilung durch Kostenträger und Aufsichtsorgane nimmt weiter zu. Staatliche Sozialbehörden verstärken den Effizienzdruck, um vorhandene Angebote noch „ökonomischer" nutzen zu können.

4.3 In allen sozialen Bereichen werden künftig verstärkt gewinnorientierte Unternehmen als private Anbieter auftreten. „Sprach man früher von der goldenen Fessel, durch die diakonische Arbeit an Richtlinien und Verordnungen des Staates gebunden war, so muß man heute von der scharfen Peitsche sprechen, die auch die Diakonie durch die Arena miteinander ums Überleben kämpfender Kontrahenten treibt. Staatliche Richtlinien stellen nur die Spielregeln des Wettbewerbs auf. Längst ist auch in der sozialen Arbeit der Markt zur Peitsche geworden. ... Die Peitsche in der Hand der Kassen und anderer Kostenträger ist schwerer zu ertragen als die heute auch nicht mehr goldenen Fesseln staatlicher Gesetze und Richtlinien".[252]

4.4 Um die Eigenständigkeit zu wahren und um nötige Freiräume zur Erfüllung ihres diakonischen Auftrags zu erhalten, ist die Diakonie auf nichtstaatliche Finanzierungsquellen angewiesen. Rückert[253] hat im Rückgriff auf Väter der Diakonie im 18. und 19. Jahrhundert Beispiele aufgezeigt, wie sich Diakonie das notwendige Geld für ihre Arbeit durch selbständige Unternehmungen auf anderen Märkten verdient, ohne sich einseitige Abhängigkeiten einzuhandeln. Seiner These, „daß die Diakonie versuchen sollte, finanziell unabhängig zu werden und damit in ihrer Arbeit freier und eigengeprägter, als sie es heute ist"[254], ist nur zuzustimmen, wenn auch die Umsetzung äußerst schwierig ist.

---

[252] Turre 1995.

[21] Rückert 1990.

[254] Ebd., 13.

Den Gesetzen des Marktes folgend, können gewinnbringende Arbeitsbereiche in der Diakonie ihre erwirtschafteten Erlöse als Subvention für Arbeitsfelder einsetzen, für die es keine kostendeckenden Erstattungen gibt. Die Frage des Grundsatzes der Gemeinnützigkeit ist dabei neu zu diskutieren.

Weitere Finanzierungsquellen können in Teilbereichen Alternativen darstellen:
- Sponsoring- und Fund-raising-Modelle werden vielerorts angepriesen. Der Erfolg ist allerdings begrenzt.
- Das ehrenamtliche Engagement - seit jeher ein wichtiger Aspekt in der Diakonie - bedarf wieder größerer Aufmerksamkeit. Die Mobilität der Menschen, die Anonymität in den städtischen Räumen und die Professionalisierung sozialer Berufe haben das früher für die diakonische Arbeit unerläßliche Element der Ehrenamtlichkeit stark zurückgedrängt.
- Unter dem Gesichtspunkt einer solidarischen Gesellschaft ist zu diskutieren, daß neben Arbeitszeit und Freizeit eine Sozialzeit[255] einzubringen ist.

THESE: Diakonie muß sich unter den Marktbedingungen neue Quellen eröffnen, um Möglichkeiten zu haben, ihren diakonischen Auftrag einzubringen.

Als christliches Unternehmen, als eigenständige Gestalt von Kirche hat Diakonie neben ihrem diakonischen Auftrag auch ökonomische Prinzipien zu beachten, Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaft für die Arbeit umzusetzen und Managementmethoden einzuführen, um ihren Dienst erfolgreich auf dem Markt zu positionieren. In dem Maße, wie ihr dies gelingt, wird sie auch Zukunft haben.

Literatur

Ahonen R. A., Die Entwicklung des diakonischen Amtes in den lutherischen Kirchen, insbesondere Finnlands, in: Diakoniewissenschaftli-

[255] Erinnert sei hier an Dietzfelbingers Aufruf zum freiwilligen diakonischen Jahr.

che Studien, Band 17, hg. und eingeführt von Strohm Theodor, Heidelberg 1996
Bach U., Dem Teufel den kleinen Finger ..., Zur Präambel der Bioethik-Konvention des Europarates, in: epd, Ausgabe für die kirchliche Presse, Nr. 50/ 1995, 5f.
Degen J., Diakonie als soziale Dienstleistung, Gütersloh 1994
EKD-Studie: Fremde - Heimat -Kirche, Hannover 1993
epd Dokumentation, Landesdienst Bayern, Ausgabe 5/1996, Protestanten ohne Kirche, Kirchenmitgliedschaft und Lebensgeschichte
Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern: Perspektiven und Schwerpunkte kirchlicher Arbeit in den nächsten Jahren
Gaarder J., Das Kartengeheimnis, München/Wien 1995
Jäger A., Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik, Gütersloh 1986
Ders., Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik, Gütersloh 1992
Ders., Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft. Wirtschaftliche Analysen und theologische Perspektiven 1993
Philippi P., Diaconica. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung, (hg.) von Albert J., Neukirchen-Vluyn 1984
Ricca P., Diakonie als Dimension der Kirche. Eine Vision für die Zukunft, in: Evang.-Luth. Diakoniewerk Neuendettelsau (Hg.), Diakonie als Dimension der Kirche. Diakonisch-theologisches Symposion, Neuendettelsau 1995
Rückert M., Diakonie und Ökonomie, Verantwortung, Finanzierung, Wirtschaftlichkeit, Gütersloh 1990
Schmitt I./Hinkel N., (Hg.), Betroffene beteiligen, Prozesse der Organisation- und Kulturentwicklung in den Krankenhäusern der Franziskanerinnen von Waldbreitbach, Teil 1; ... in den Altenheimen der Marienhaus GmbH, Teil 2; ... im Heilpädagogischen Zentrum „Haus Mutter Rosa“ in Waldgassen, Teil 3; Waldbreitbach 1996
Turre R., Diakonie im Spannungsfeld zwischen Kirche und Gesellschaft, in: Diakonie als Dimension der Kirche, Neuendettelsau 1995

EVA ZELLER

Die Kirche

Die Kirche im Dorf gelassen, ihren Turm mit den Glocken, in Feuersbrünsten geschmolzenen, in Kriegen heruntergehievten, bekränzten, zu spendenden, ein- und ausgeläuteten, aus- und eingesegneten, wiedermal eingeweihten vier Glocken; beim Aufschwingen sieht man in den Schallfenstern ihre Klöppel.

Der Turm mit der Blitzspur. Die Tür, in den schweren Angeln. Über den beim vielen Herabziehen immer tiefer eingetreteten Steinen hängen die Glockenseile. Nie durftest du läuten oder die Bälge treten. Es riecht nach zerschlissenen Fahnen. Das Licht fällt aus großer Höhe, das „vom unerschöpften Lichte", mußt du denken, von dem geschrieben steht**,** es gehe über uns auf, aber auch, daß niemand hinzutreten könne, denn ER wohne darin. Schon hier meldet das Wort sich zu Wort, bloß weil draußen die Sonne scheint.

Du stehst auf Gedächtnissteinen. Wie haben sie alle geheißen: Tympius, Laurentius, Schwechtius. Mache dich leicht und geh über Grüfte, klaftertiefe, verschüttete, denn hier steht Kirche auf Kirche, Särge auf Särgen, Gebein auf Gebeinen, „grünenden" ist zu entziffern, „abgelegt" hießen die Leiber; gotisches Gemenge unter dir, Schädel bei Schädel.

Über dir flache Bögen. Da hingen manchmal Girlanden. Der schöne Kanzellauf, sich daran festzuhalten. Jetzt wird das Licht bunt und nimmt Platz auf den Bänken. Setz die Gemeinde dazu, Männer, die Hüte auf Knien, Frauen mit Sonntagsgesichtern, für den Lichtertanz Schleier vor Augen, und ein Kind, großer Gott, im Mantel mit Krimmerkragen, das blühende Leben; ein Gesicht, wie es hätte aussehen können bis heute, unterm Pony Blinzelaugen, vom Magnesiumblitz zugekniffen, die Nase, die Atemzüge wie obenhin entworfen; die Lippen dagegen entschlossen, als summten sie oder spitzten sich gleich zum Pfiff. Die Maskenbildnerin Zeit hat das Ihre gründlich getan, den Kindermund wiedererkennen hieße den Singsang hören, die Lieder, die Schwindligmacher, die buntbeschienenen Worte „und nimm dein Küch-

lein ein“. Wir lernen nur, was wir wissen, verschlingen reimt sich auf singen, Sonne reimt sich auf Wonne, und Macht, die reimt sich auf Nacht.

Jetzt geht es erst los. Jeder rückt sich zurecht. Da predigt keiner wie Petrus, da betet keiner wie Paulus, aber er sagt geradeheraus: Bleibt nicht auf euren vier Buchstaben sitzen, fragt lieber, wo die Goldblatts geblieben sind. Er sagt: Bildet euch keine Schwachheiten ein und sprecht, ich kenne die Menschen nicht.

Dann nimmt er den Mund sehr voll: „Füße zu Hirschfüßen machen, Trauerkleider lösen“, und so, Worte im Orgelton, atemberaubend.

Keiner klatscht, keiner buht. Hier gähnt man nur durch die Nase. Tünche fällt von den Wänden. Das Licht ist weitergewandert und zählt die Orgelpfeifen. Der rosa Schatten eines schwarzen Buches. Die Glasfenster sind neu. Die vorigen, bleigefaßten, hat vielleicht der Grass’sche Oskar zerschrieen. Das alte Blau ist nie mehr zu ermischen. Die Tote neben dir seufzt, das Haar streng vom Ohr gebürstet, als horche sie auf ein Flüstern. Von Mutterleib und Kindesbeinen an fallen genau beim ersten Wort des Vaterunser die Glocken ein und hallen im Amen nach. Amen, das ist, es werde wahr.

Wenig Abwechslung seit tausend Jahren, nur daß die Welt untergeht, nur daß Worte mit Schaum vorm Mund sagen, sie sei nie schöner gewesen. Will da etwa einer widersprechen? Ein Schwarzrock gar? Seine Arme heben sich zum Segen und wollen mit ihm davon. Wer mit Engeln ringt, geht hinkend daraus hervor. Der geschnitzte Kanzellauf führt die zitternde Hand über Kröten- und Eidechsenrücken, Finsternis und Licht, die einander bekämpfen, im Jahre des Herrn einundvierzig zum Beispiel.

Ein direkter Weg, dieser Mittelgang, zu einem Ziel, das der Kopf noch nicht kannte. Sandsteinplatten, ausgetreten von soviel blindem Vertrauen. Durch die Fensterrippen, die sich langsam verschieben, folgt dir dein Schatten, dreht den Kopf, wenn du den Kopf verdrehst, taumelt, wenn du taumelst, als sei das auch eine Art zu gehen, bleibt stehn, wenn du stehenbleibst, dich am Gestühl mit dem geschnitzten A und O zu halten. Ein Schatten vom Schlage deines Schattens stellt sich auf Zehenspitzen vor eine freigelegte Inschrift aus dem Dreißigjährigen Krieg, die man unter zwölf Malerschichten beim Putzabhauen fand: „Abgebrannt

bis zum Chor, von der Glut schmolzen die Glocken „Kyrieeleis, Christeeleis“.
Auch hat der Blitz mal in den Turm geschlagen. Der Dreißigjährige und andere Kriege. Unser Ungemach, das beseufzte. Verlorene Söhne, Schafe, Groschen. Die Perlen, die Säue, das Otterngezücht. Nie hat’s an Tränenbrot gemangelt. Der gußeiserne Riesenofen hat immer Funken gesprüht, und das ganz vergeblich, bei der Epistel bereits hatte man kalte Füße: „Gebenedeit sei, den auch die Engel gelüstet zu schauen.“ Die Sprache ist alt geworden und redet hier mit sich selbst.

Die Winkel im bekannten Maß. Dieselbe Palette des Lichts. Die halbrunde Apsis wirft das Echo zurück: Wer da? Die drei flachen Stufen zum Knien. Nur ein Tisch, unberühmt, kein herrlicher Flügelaltar. Das Antependium einfältig bunt gestickt, ein reifes, goldenes Feld mit Mohn und Rade, und einer rauft die Ähren. Das Bild könnte heute für Vollwertkost werben. Verkneif dir das Lachen. Bist du denn noch zu retten? Vertrocknete lila Astern, vertropfte Kerzen; in der Mitte auf violettem Samt diese schwere Stunde, ein bleierner Corpus, die vier Nägelmale, das Holz; rein gar nichts für Kirchenräuber.

Brautpaare nach dem Jawort gingen einmal um den Altar herum, lehnt hier noch das Pusterohr zum Ausblasen der Weihnachtsbaurnlichter, der Klingelbeutel an der langen Stange, der Bronzeluther in der Mauernische oder ganz und gar der nickende Neger, in den die Jungs Hosenknöpfe warfen?

Was Wert hat, gehört hinter Schloß und Riegel: Kelch, aber niemanden dürstet; Teller aus lauterem Silber, wen aber hungert’s? Dir liegt auf der Zunge zu sagen: mich dürstet, mich hungert’s wahrlich zum Gotterbarmen. Einer, der auszog, den Anfang wiederzufinden, und sei er so groß wie ein Senfkorn, Sauerteig, untergeknetet, ein Jota, ein Strichlein nur unter zwölf Mauerschichten.

Jetzt wird es schon dunkel. Das Licht wirft sich in den Talar. Lasset uns beten. Alles erhebt sich, der Hut an die Lippen, das Glockengut aus der Asche, der Wind in den Bälgen, die Arme zum Segen, die Glucke „die Flügel beide ... o meine Freude“. Den Namen auszusprechen bringst du wohl nicht übers Herz, als gehöre er nicht in fertige Sätze, in lateinische Inschriften, auf Grab- und Gedächtnissteine, zwischen Ähren und Mohn gestickt, als sei er ein Name, der umherläuft und jedem erzählt, der’s hö-

ren will oder nicht: „Seht meine Hände und Füße.“ So penetrant fleischgeworden redet und lockt er.
Dreh dich nicht um. Da sitzen drei alte Weiblein. Das erste ist schon gestorben, das zweite kennt dich nicht mehr, das dritte singt die alten Lieder eine Oktave tiefer. Oder die Kirche ist voll, weil Weihnachten ist und jeder schaun will, den auch die Engel gelüstet zu schauen. Die tausend Zungen, die du gern gehabt hättest, strecken sich dir entgegen. Hier hast du doch nichts verloren. Aber wo, wenn nicht hier, hat dein Herz schlagen gelernt. Das hattest du fast vergessen. Du bist schon dein eigener Schädel, ein Name im Taufregister, einer in Abkündigungen, abgelegt, wie es auf Grabsteinen heißt, was sage ich, bestenfalls bist du dein Abklatsch von vor fünfzig Jahren, ein bißchen älter geworden. Und sonst? Weit herumgekommen, allmächtige Güte, bis ans äußerste Meer, auf Flügeln der Morgenröte gewissermaßen. Mein Ungeschick läßt grüßen. Und sonst? Mit deiner Angst herumgeschlagen. Wer da? Das Echo sagt: Hier hast du doch nichts verloren, jedenfalls nichts als Worte, wie Wasser weitergereicht in Eimern, Ketten gebildet und weitergereicht, den Weltenbrand damit zu löschen, deinen Durst und den Hunger. O heilige Einfalt, bist du denn noch zu retten.

Kämpfe, Menschenskind

Kämpfe, Menschenskind
kämpfe erhobenen Hauptes
für das Recht des Menschen
auf eigene Gedanken;
daß man nicht länger Schädeldecken
aufmeißelt und bis an die Ränder
vollstopft mit Zeug, das bloß verwertbar ist,
aber nicht anregt, es besser zu machen
auf dem Weg zum Wahren, Guten und Schönen.

Kämpfe, Menschenskind
kämpfe lodernden Haares
für das Recht des Menschen
auf eigene Gefühle,
die nicht aus der Tüte kommen
und nur mit etwas Flüssigkeit
angerührt werden müssen,
um einen wohlschmeckenden
und gänzlich harmlosen Brei zu ergeben.

Kämpfe, Menschenskind
kämpfe flammenden Blickes
für das Recht des Menschen
auf eigene Größe,
die nicht abgeleitet ist
von dem System DIN A 15,
sondern eine brandneue Welt schafft,
wie sie noch nie war, grandios
und jung wie der frische Tag.

Kämpfe, Menschenskind
kämpfe fliegenden Atems
für das Recht des Menschen
auf eigene Tiefe, in die man nicht
in absturzgesicherten Fahrstühlen
gleitet, sondern in der
das schreckliche Antlitz
des verborgenen Gottes wohnt.

Kämpfe, Menschenskind
kämpfe betenden Herzens
für das Recht des Menschen
auf ein Du, das nicht der Kontrolle
unterliegt und selbst nicht kontrolliert,
aber in Freiheit schenkt und empfängt:
Gnade um Gnade, Lächeln, Tränen
und die Blutstropfen des Herzens,
die aus den unerschöpflichen Brunnen quellen.

Kämpfe, Menschenskind
kämpfe mit zärtlichem Finger
für das Recht des Menschen
auf eine Kindheit, in der nicht
Mutterschrauben das Wachstum behindern,
sondern die Fenster offen stehen,
daß der Wind wehen kann, wo er will,
und die Feuerflammen sich niederlassen
können auf jeglichem Haupte.

Kämpfe, Menschenskind
kämpfe lachenden Mundes
für das Recht des Menschen
auf eine Jugend, in der die Väter
zur Zärtlichkeit finden,
über sich selbst lächeln können
und den Weg freigeben
für eine Zukunft, in der es sich
wieder zu leben lohnt.

Kämpfe, Menschenskind
kämpfe ausholenden Schrittes
für das Recht des Menschen
auf eine Weite, in der man nicht mehr
mit Schlagworten, Schlagstöcken
und Schlagbäumen zuschlägt,
und wir, wenn wir wollten
ungehindert von verminten Todesstreifen
durch raschelndes Herbstlaub gehen könnten
bis an das Ende der Welt.

Kämpfe, Menschenskind
kämpfe tanzender Glieder
für das Recht des Menschen
auf einen eigenen Tod, der nicht
hygienisch einwandfrei vom Fließband
beschafft wird, sondern
der das Leben krönt mit der
Barmherzigkeit, die bereitet ist
allen, die seinen Namen nennen.

Und plötzlich weißt du, wer du bist

Und plötzlich weißt du, wer du bist.
„Wir sehen hier in einen Spiegel."
Die Tränensaat zur Ernte steht.

Gewölkter Tag, der niemals endet
und lichte Nacht der Einsamkeit!
Was Schaden war, ist mir Gewinn.

Er spricht: „Ich bin's". Du fragst: „Bist Du's?"
Du zweifelst unter Tränen,
doch Adlerflügel bergen dich.

Was du in Fiebernächten nicht gefunden
sieht Er in dir und du in Ihm.
Der Geist wird uns in alle Wahrheit leiten.

Das Wort ward Fleisch.
Was heißt es, Gott zu lieben?
Unendlichkeit, wie bist du mir so nah.

Laß nur die Rose blühen im Tal der Tränen
dein Lächeln leuchtet im Geäst
der starke Löwe ist für dich gezähmt.

Und daß du mit dem Einst versöhnt
ins Morgen gehen könntest!
Mit Rosenkränzen schmückst du dir dein Kreuz.

Die Ähren stehen reif zur Ernte
und Brot und Wein bewahren dich;
denn plötzlich weißt du, wer du bist.

Richard Riess - Zur Person

6.12.1937	geboren in Sennfeld/Schweinfurt
1944-1948	Volksschule Sennfeld
1948-1957	Humanistisches Gymnasium Schweinfurt
1957-1963	Studium der evangelischen Theologie (Neuendettelsau, Heidelberg, Erlangen, Neuendettelsau)
1958-1961	Studium der Diakoniewissenschaft
1963	Erstes Theologisches Examen
1963-1964	Stipendium des Weltrates der Kirchen, pastoralpsychologische Studien und Klinische Seelsorge Ausbildung in den Vereinigten Staaten (Chicago, Boston)
1964-1967	Gemeindepraxis in München-Nymphenburg
1966	Ordination / Zweites Theologisches Examen
1967-1972	Assistent am Homiletischen Seminar der Universität Erlangen-Nürnberg (Vorstand: Prof. D. Kurt Frör). Homiletische, liturgische und religionspädagogische Ausbildung von Theologiestudenten
1970-1972	Lehrauftrag für Pastoralpsychologie durch die Evang.-Theol. Fakultät Erlangen-Nürnberg
1972	Promotion (Dissertation: „Probleme und Paradigmen evangelischer Poimenik“) Fakultätspreis 1972 der Evang.- Theol. Fakultät Erlangen-Nürnberg

1972-1973	Supervisor für Klinische Seelsorgeausbildung in Frankfurt/Main Aufbau eines Ausbildungs- und Fortbildungszentrums für Seelsorger und Seelsorgerinnen an den Universitätskliniken Frankfurt/Main Lehrauftrag für Pastoralpsychologie am Theol. Seminar (Predigerseminar) Friedberg/Hessen
1973-1979	Dozent für Pastoralpsychologie am Pastoralkolleg der Evang. - Luth. Kirche in Bayern
1974-1979	Lehrauftrag für Pastoralpsychologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau
1973-1978	Studium der Psychologie am Psychologischen Institut der Universität Erlangen-Nürnberg (Diplomarbeit: „Motivation zu Theologiestudium und Pfarrerberuf. Eine empirische Untersuchung an Studierenden im Studieneingangsbereich) Informationsanalyse bei Dr. Dipl.- Psych. Hubert Thurn (DPV)
1979	Berufung an den Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau
1983-1985	Rektor der Augustana-Hochschule Neuendettelsau
1996	Mitglied der Landessynode der Evang.- Luth. Kirche in Bayern

MARTIN A. BARTHOLOMÄUS

Bibliographie der Veröffentlichungen von Richard Riess

I) Bücher

1973

Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen, Göttingen 1973. 268 S. [Theolog. Fakultät der Univ. Erlangen-Nürnberg, Dissert. 1972].

1974

Hans-Martin Barth, Heinz Flügel und Richard Riess: Der emanzipierte Teufel. Literarisches, Psychologisches, Theologisches zur Deutung des Bösen, München 1974. 170 S.

1981

Der Gott der Lilien. Studien zu biblischen Texten und Themen, Göttingen 1981. 200 S.

1983

Motivation zu Theologiestudium und Pfarrerberuf. Eine empirische Untersuchung an Theologiestudenten im Studieneingangsbereich. Diplomarbeit am Institut für Psychologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 1983. 293 S.

1986

Pfarrer werden? Zur Motivation von Theologiestudenten. Überarbeitung einer psychologischen Diplomarbeit, angenommen 1983/84 vom Psychol. Institut der Universität Erlangen-Nürnberg, Göttingen 1986. 252 S.

1987

Sehnsucht nach Leben. Spannungsfelder, Sinnbilder und Spiritualität der Seelsorge, Zürich/Göttingen 1987. 309 S.

1991

Bis der Morgen kommt. Worte der Bibel und Wirklichkeiten der Zeit, München 1991. 379 S.

II) Herausgeber und Mitherausgeber

1974

„Beratungsreihe“ (Kaiser/Grünewald Verlag) ab 1974 – Perspektiven der Pastoralpsychologie. Hg. von Richard Riess. Mit Beiträgen von Peter Frör, Göttingen 1974.

1975

Mitherausgeber der Zeitschrift „Wege zum Menschen“. Monatsschrift für Arzt und Seelsorger, Erzieher, Psychologen und soziale Berufe, Göttingen ab 27.1975.

Mitherausgeber von: „Praktisches Wörterbuch zur Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen“, Freiburg/Göttingen 1975. XXIV, 1228 Sp.

1978

Konfliktfeld Pfarrhaus. Sonderheft von „Wege zum Menschen“, Heft 8/9, Göttingen 1978. Hg. von Richard Riess, S. 305–384.

1979

Haus in der Zeit. Das evangelische Pfarrhaus heute. Hg. von Richard Riess, München 1979. 283 S.

1981

Das Wort, das weiterwirkt. Aufsätze zur Praktischen Theologie in memoriam Kurt Frör. Hg. von Richard Riess und Dietrich Stollberg, München 1981. 250 S.

1982

Zwischen Macht und Ohnmacht. Exemplarische Situationen der klinischen Seelsorge. Sonderheft von „Wege zum Menschen“, Heft 7, Göttingen 1982. Hg. von Richard Riess, S. 259–305.

1983

Atem des Lebens. Zur Spiritualität in unserer Zeit. Themenheft von „Wege zum Menschen“, Heft 8/9, Göttingen 1983. Hg. von Richard Riess, S. 305-384.

1989

Wenn der Dornbusch brennt. Beiträge zum Pfarrerberuf, zur Praxis geistlichen Lebens und zum Weg der Kirche. Eine Festgabe für Dieter Voll. Mit einem Vorwort von Johannes Hanselmann, hg. von Richard Riess, München 1989. 328 S.

1992

Haus in der Zeit. Das evangelische Pfarrhaus heute. 2., überarbeitete und ergänzte Auflage. Hg. von Richard Riess, München 1992. 209 S.

1993

Die verletzlichen Jahre. Handbuch zur Beratung und Seelsorge an Kindern und Jugendlichen. Hg. von Richard Riess und Kirsten Fiedler, Gütersloh 1993. 799 S.

1995

Drei Zeilen trage ich mit mir. Worte, die ein Leben begleiten. Hg. von Richard Riess, Freiburg/Basel/Wien 1995. 224 S.

1996

Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung (Theologische Akzente; Bd. 1.), hg. von Richard Riess, Stuttgart 1996, 210 S.

III) Aufsätze und Beiträge

1970

Psychologische Erwägungen zur Perikope von der Versuchung Jesu (Glaube und Meditation), in: „Wege zum Menschen“ 22.1970, S. 275-281.

Neuansätze zum Gespräch zwischen Psychologie und Seelsorge, in: „Wege zum Menschen“ 22, 1970, S. 18–28 (Tagungen und Berichte).

Psychologie als Hilfe für Jugendarbeit und Seelsorge, in: Nachrichten der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern 25.1970. S. 4–6, 111–112.

Therapeutische Seelsorge, in: Korrespondenzblatt 85.1970, S. 46–47.

Zur pastoralpsychologischen Problematik des Predigers, in: Praxis ecclesiae. Kurt Frör zum 65. Geburtstag am 10.10.1970. München 1970, S. 295–321. Hg. von Dietrich Stollberg.

1971

Zur pastoraltheologischen Problematik des Predigers, in: Lange Ernst, et al. (Hg.), Predigtstudien für das Kirchenjahr 1971/1972, Perikopenreihe VI, 1. Halbband, Stuttgart/Berlin 1971, 12–29 (gekürzt).

Zur Analyse der poimenischen Ausbildung und zur Aufnahme des Clinical Pastoral Training, in: Deutsches Pfarrerblatt 71.1971. S. 277–279.

1972

Fünfter Sonntag nach Trinitatis. Lukas 5, 1–11: Lohnender Aufbruch. Richard Riess mit Henry Holze, in: Lange, Ernst, et al. (Hg.), Predigtstudien für das Kirchenjahr 1972/1973. Perikopenreihe I, Zweiter Halbband, Stuttgart/Berlin 1972, 130–136 (R. Riess: 132–136 = B).

1973

Richard Riess und Henry Holze: Neujahr. Jakobus 4, 13–17: Genug vom Menschen geredet, in: Lange Ernst, et al. (Hg.), Predigtstudien für das Kirchenjahr 1973/1974, Perikopenreihe II, Erster Halbband, Stuttgart/Berlin 1973, 101–108 (R. Riess: 104–108 = B).

Seelsorge als Krisenhilfe. Ausdruck gewandelten Selbstverständnisses, in: Evangelische Kommentare 7.1973, S. 39–42.

1974

Richard Riess und Henry Holze: Erster Sonntag nach Trinitatis, 1. Joh 4, 16b–21: Revolution der Liebe, in: in: Lange, Ernst, et al. (Hg.), Predigtstudien für das Kirchenjahr 1974. Perikopenreihe II, Zweiter Halbband, Stuttgart/Berlin 1974, 105–112 (R. Riess: 108–112 = B).

Richard Riess und Henry Holze: 1. Sonntag nach Epiphanias, Mt 11,25–30, Aufatmen und frei sein, in: in: Lange, Ernst, et al. (Hg.), Predigtstudien für das Kirchenjahr 1974/1975, Perikopenreihe III, Erster Halbband, Stuttgart/Berlin 1974, 93–101 (R. Riess: 96–101 = B).

Seelsorge an Seelsorgern durch Pfarrerfortbildung, in: „Wege zum Menschen“ 26.1974, S. 420–421.

Seelsorgerliche Beratung, in: Praktische Theologie heute. Hg. von Klostermann Ferdinand und Zerfaß Rudolf unter Mitarbeit von Bertsch Ludwig, München/Mainz 1974, S. 464–474.

1975

Richard Riess und Henry Holze: Letzter Sonntag nach Trinitatis, Mk 10,13–16: Geglücktes Leben, in: Lange Ernst, et al. (Hg.), Predigtstu-

dien für das Kirchenjahr 1975. Perikopenreihe III, Zweiter Halbband, Stuttgart/Berlin 1975, 140–147 (R. Riess: 143–147 = B).

Zur Konzeption der klinischen Seelsorge, in: „Wege zum Menschen“ 27.1975, S. 25–33.

Der Sehnsucht einen Sinn verleihen (= Signale des Lebens. 18.), in: Deutsches Pfarrerblatt 75.1975, S. 611–616 (Signale für die Seelsorge, Signale von der Seelsorge. Festgruß für Prof. D. Kurt Frör zum 70. Geburtstag am 10. Oktober 1975).

Seelsorge am kranken Menschen. Eine Skizze zur Entwicklung und Ausbildung der klinischen Seelsorge, in: „Wege zum Menschen“ 27.1975, S. 25–33.

Die Krisen des Lebens und die Kasualien der Kirche. Zur pastoralpsychologischen Konzeption der kirchlichen Amtshandlungen, in: Evangelische Theologie 35.1975, S. 71–79.

Folgende Artikel, in: „Praktisches Wörterbuch für Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen. Hg. von H. Gastager … Richard Riess … Freiburg i.Br.: Herder Verlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. XXIV, 1228 Spalten: Integration Sp. 516–517 /
Lebensstufen Sp. 636–639 / Resignation Sp. 914–915 /
Versuchung Sp. 1178–1180 / Müdigkeit Sp. 739–740 /
Reifung Sp. 901–902 / Säkularisierung Sp. 929–931.

1976

Entdämonisierung Gottes als Entdämonisierung des Lebens, in: Seelsorgeausbildung. Theorien, Methoden, Modelle. Hg. von Becher Werner, Göttingen 1976, S. 15–32.

Zur theologischen Begründung der seelsorgerlichen Beratung. Zehn Thesen, in: „Wege zum Menschen“ 28.1976, S. 136–139.

1977

Vom Glück des Menschen. Aufbruch aus der Tiefe. Sinnbilder: Silhouetten, Sehnsüchte, Stigmata, Skizzen, in: Krusche Peter, et al., (Hg.), Themenstudien für Predigtpraxis und Gemeindearbeit, Bd. 1, Stuttgart/Berlin 1977, S. 135–147.

Einführung, in: Hiltner, Seward: Tiefendimensionen der Theologie. Grundbegriffe des Glaubens aus psychodynamischer Sicht. Autorisierte Übersetzung aus dem Amerikanischen von Richard Riess Nashville 1972, Göttingen 1977. S. 7–9.

Epiphanias, 6. Januar 1978, 2.Tim 1,7–10, in: Deutsches Pfarrerblatt 77. 1977, S. 580–582 [Predigtvorbereitung].

Im dunklen Tal der Ohnmacht. Einsichten in die komplexe Realität des Selbstmordes, in: Lutherische Monatshefte 16. 1977, S. 15–19.

1978

Gottesbilder. Jakobs Kampf am Jabbok (Gen 32,22–32), in: Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte. Hg. von Yorick Spiegel, München 1978, S. 92–98.

Meine Schuld gehört zu mir, in: Krusche, Peter, et al., (Hg.), Themenstudien, Bd. 2., Stuttgart 1978, 147–162

Abschied und Aufbruch im Glauben. Zu Wandlungsprozessen des Gottesbildes, in: Deutsches Pfarrerblatt 78. 1978, S. 517–525 (= Positionen verlassen, Raum gewinnen; 16).

1979

Träume, die an Grenzen stoßen, in: Krusche, Peter, et al., (Hg.), Themenstudien für Predigtpraxis und Gemeindearbeit, Bd. 3, Stuttgart 1979, 187–202.

Tiefenpsychologisch orientierte und seelsorgerische Gesprächsführung, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. XV: Transzendenz, Imagination und Kreativität. Religion. Parapsychologia. Literatur und Kunst. Hg. von Condrau Gion, Zürich 1979, S. 397–405.

1980

Gottesdienst – gefeierte Versöhnung, in: Krusche, Peter, et al., (Hg.), Themenstudien für Predigtpraxis und Gemeindearbeit, Bd. 4, Stuttgart 1980, 78–94.

Schmerzhafte Abbrüche – produktive Aufbrüche. Brief an Frau Pfarrerin Maria Müller (Praxis), in: Diakonie 14. 1980, S. 165–166.

Ehe und Familie in evangelischer Sicht (Aus dem Einführungsreferat in das zentrale Beratungsthema der Synode), in: Nachrichten der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern 35. 1980, S. 165–168.

Ehe und Familie. Referat vor der Landessynode (5. ordentliche Tagung vom 20.–25. April 1980 in Schweinfurt), in: Verhandlungen der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Synodalperiode 1978/1984, Schweinfurt 20.–25. April 1980, S. 39–48 und: Stellungnahme zur Aussprache S. 57–60.

1981

Erster Sonntag nach Trinitatis, Joh 5,39–47: Revision des Lebens, in: Krusche, Peter, et al. (Hg.), Predigtstudien für das Kirchenjahr 1981. Perikopenreihe III, Zweiter Halbband, Stuttgart/Berlin 1981, S. 99–108.

1982

Der Gottesdienst der Kirche - Vision einer gefeierten Versöhnung. Hochschulvortrag an der Augustana, Neuendettelsau, vom 5. 2. 1980, in: Korrespondenzblatt der diakonischen Gemeinschaften von Neuendettelsau 116.1982, Nr. 3 (März), S. 50-57 und 116.1982, Nr. 4 (April), S. 70-77.

1983

In eigener Sache [„Wege zum Menschen"], in: „Wege zum Menschen" 35. 1983, S. 118–119.

Einführung, in: Faber, Heije: Älterwerden können. Anstöße für neue Erfahrungen. Einführung von Richard Riess. Aus dem Niederländischen von Ansgar Heuer, München 1983.

Die verborgene Dimension. Zur religiösen Erfahrung in unserer Zeit, in: Erfahrung – Glaube – Theologie. Beiträge zu Bedeutung und Ort religiöser Erfahrung. Hg. von Horst Dietrich Preuß, Stuttgart 1983, S. 124–142.

1986

Kirche der Seelsorge – ein vergessener Traum? Vom Übersteigen der Grenze und vom Aufbruch aus der Gegenwart, in: An den Grenzen kirchlicher Praxis. Eine Freundesgabe für Peter Krusche. Mit einer Zueignung von Christof Bäumler. Hg. von Peter Stoll, Hamburg, München 1986, S. 24–45.

Zur pastoralpsychologischen Problematik des Predigers, in: Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre. Hg. von Albrecht Beutel, Volker Drehsen und Hans Martin Müller, Tübingen 1986, S. 154–176.

1987

Die Weisheit der Bilder, in: Spiritualität. Theologische Beiträge im Auftrag des Dozentenkollegiums anläßlich des 40-jährigen Bestehens der Augustana-Hochschule. Hg. von Herwig Wagner, Stuttgart 1987, S. 123–140.

Missio und Communio. Zur missionarischen Dimension der kirchlichen Seelsorge, in: Theologische Zeitschrift 43. 1987, S. 148–157.

Im Schatten jener Nacht [Jakob am Jabbok], in: Falken Herbert, Jakobskampf, Erlangen 1987, S. 31–39.

„Paradigmenwechsel“ - Versuch einer Ortsbestimmung (Werkstattbericht Praktische Theologie), in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 42.1987, S. 462-468.

1988

Sakramentsverwaltung vor der Ordination? Die Änderung des Kandidatengesetzes führt zum theologischen Meinungsstreit - Dokumentation (T.3), in: Korrespondenzblatt 103.1988, Nr. 12, S. 167-168.

1989

Vorwort, in: Dieter Voll: Denn das Erste ist vergangen. Predigten, Vorträge, Aufsätze aus den Jahren 1968 bis 1988. Eine Auswahl, Neuendettelsau 1989, S. III–IV.

1991

Kirche in der säkularen Welt – Wirklichkeiten, Widersprüche, Wünsche, in: Dokumentation, Ansprachen und Vorträge des Festaktes aus Anlaß des Augustana-Tages am 7.12.1991, Neuendettelsau 1991, S. 7–18.

1992

Richard Riess und Hermann Schönauer: das Wort in der Bibel - eine Quelle des Lebens. Dialogpredigt zur Eröffnung des Jahres der Bibel am 26.1.1991, in: Korrespondenzblatt der diakonischen Gemeinschaften von Neuendettelsau 116.1982, Nr. 3 (März), S. 50-57 und 116.1982, Nr. 4 (April), S. 70-77.

1993

Pastoralpsychologische Aspekte des Alterns. Sieben Thesen, in: Pastoraltheologie 82.1993, S. 355–356.

1994

Psychosomatik und Daseinsentwurf – Thesen, in: Zwischenbilanz. Pastoraltheologische Herausforderungen. Zum Dialog zwischen Kirche und Humanwissenschaften. Für Klaus Winkler zum 60. Geburtstag am 16.5.1994. Hg. von Michael Klessmann und Kurt Lückel, Bielefeld 1994, S. 125–131.

Entwicklung, Lernen, Sozialisation. Elemente im Erziehungsprozeß, in: Glauben im Lebenszyklus. Hg. von Frieder Harz und Martin Schreiner. Hans-Jürgen Fraas zum 60. Geburtstag, München 1994, S. 17–29.

1995

Wieder und wieder gelesen: Albert Camus: Der Fall. Roman. Frankfurt a.M. 1995, in: Augustana Intern (= Augi) Sommersemester 1995, Nr. 2, Juli 1995, S. 24–27.

Praktisch-theologische Aspekte zum Thema „Buße“ und „Bußtag“, in: Buße und Bußtage. Dokumentation der Vorträge anläßlich eines Studientages der Augustana-Hochschule zum und am 8. Mai 1995. Hg. von der Augustana-Hochschule, Neuendettelsau 1995, S. 32–34.

IV) Rezensionen

1970

Therapeutische Seelsorge – zu einem aktuellen Buch: Dietrich Stollberg: Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation. München 1969. 389 S., in: Korrespondenzblatt, hg. vom Pfarrerverein der Evang.- Luth. Kirche in Bayern 85. 1970, Nr. 3, S. 46–47.

Vergleiche: Evangelische Krankenhausseelsorge 1970, H.3, S.6–8.

1971

Zeitgerechte Seelsorge (Missionierende Gemeinde; H.20.) Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1971. 40 S., in: Nachrichten der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern 26. 1971, S. 358–359.

1973

Dietrich Stollberg: Mein Auftrag – Deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge (Claudius Thesen; H.5) München 1972, 64 S., in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 62. 1973, S. 561–562.

1974

Willi Born: Kriterien der Predigtanalyse, Gütersloh 1971, in: „Wege zum Menschen“ 26. 1974, S. 125–126.

Hans-Christoph Piper: Gesprächsanalysen. Göttingen 1973. 108 S., in: Deutsches Pfarrerblatt 74. 1974, S. 97.

1975

Hans-Joachim Thilo: Psyche und Wort. Aspekte ihrer Beziehungen in Seelsorge, Unterricht und Predigt, Göttingen 1974, in: Evangelische Kommentare 8. 1975, S. 763–764.

1978

Werner Schütz: Seelsorge. Ein Grundriß, Gütersloh 1977. 270 S., in: Nachrichten der Evangelisch - Lutherischen Kirche in Bayern 33. 1978, S. 314.

1980

Miniaturen der Seelsorge. Manfred Seitz: Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität. Göttingen 1978 – Dietrich Stollberg: Wenn Gott menschlich wäre … Auf dem Weg zu einer seelsorgerlichen Theologie, Stuttgart 1978, in: Evangelische Kommentare 13. 1980, S. 48–49.

1989

Eugen Drewermann: Wort des Heils – Wort der Heilung. Von der befreienden Kraft des Glaubens. Düsseldorf. Bd. 1: 1988. Bd. 2: 1989, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 44.1989, S. 397.

Verzeichnis der Autoren

HELMUT AMMANN, geb. 1907 in Schanghai,
ist Bildhauer, Maler u. Grafiker und lebt in Pöcking am Starnberger See

MARTIN BARTHOLOMÄUS, geb. 1937 in Würzburg,
ist Pfarrer i. R. und Mitarbeiter der Bibliothek der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau

DR. KARL HEINZ BIERLEIN, geb. 1951 in Kempten,
ist Rektor der Rummelsberger Anstalten der Inneren Mission e.V. und der Rummelsberger Brüderschaft

DR. GÜNTER BREITENBACH, geb. 1954 in Lohr a. Main,
ist Leiter der Gemeindeakademie der Evang. - Luth Kirche in Bayern in Rummelsberg

KIRCHENRAT DR. ROGER BUSCH, geb. 1958 in Kiel,
ist landeskirchlicher Beauftragter für Naturwissenschaft und Technik der Evang. - Luth. Kirche in Bayern

JOCHEN BUSCHMANN, geb. 1952 in Berlin,
ist freischaffender Photograph und Graphiker in München

PROFESSOR DR. MED. ET PHIL. GION CONDRAU, geb. 1919 in Disentis, ist Spezialarzt für Neurologie, Psychiatrie und Psychotherapie in eigener Praxis sowie Direktor des Daseinsanalytischen Instituts für Psychoterapie und Psychosomatik in Zürich

GÜNTHER R. EISELE, geb. 1936 in Albstadt-Ebingen,
ist Krankenhaus-Seelsorger und Supervisor (DGfP-KSA) am Seelsorge-Seminar in Berlin Pankow

PROFESSOR DR. HEIJE FABER, geb. 1907 in Marum (Holland),
war bis zu seiner Emeritierung Professor für Religionspsychologie und Pastoralpsychologie an der Theologischen Fakultät (R. K.) in Tilburg

CLAUS FIEDLER, geb. 1956 in Amberg,
ist Gemeindepfarrer in Fürstenfeldbruck und war früher wissenschaftlicher Assistent bei Professor Riess

KIRSTEN FIEDLER, geb. 1954 in Rendsburg,
ist Gemeindepfarrerin in Fürstenfeldbruck und war früher wissenschaftliche Assistentin bei Professor Riess

PROFESSOR DR. WALTER M. GALLMEIER, geb. 1937 in München,
ist Vorstand der Medizinischen Klinik 5 und des Instituts für Medizinische Onkologie und Hämatologie mit Knochenmarktransplantations-Station, und Ärztlicher Direktor des Klinikums Nürnberg

LANDESBISCHOF I.R. D.DR. JOHANNES HANSELMANN D.D., geb. 1927 in Ehingen am Ries (Schwaben), war von 1975 bis 1994 Landesbischof der Evang. - Luth. Kirche in Bayern

PROFESSOR DR. GERT HARTMANN, geb. 1935 in Vriezen (Oder),
ist Professor für Seelsorge und Kirchentheorie am Theologischen Seminar der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Herborn

DR. ANDREAS V. HEYL, geb. 1952 in Bad Ems,
ist Krankenhauspfarrer in München-Nymphenburg

PROFESSOR DR. MANFRED JOSUTTIS, geb. 1936 in Insterburg/Ostpreußen, ist Professor für Praktische Theologie an der Georg-August-Universität in Göttingen

ARNIM JUHRE, geb. 1925 in Berlin,
ist freier Schriftsteller und lebt in Hamburg

EMMANUEL JUNGCLAUSSEN OSB, geb. 1927 in Frankfurt/Oder,
ist Abt des Benediktinerklosters Niederaltaich

PD DR. MICHAEL KLESSMANN, geb. 1953 in Jöllenbeck,
ist Supervisor und Geschäftsführer am Seelsorge-Institut der Kirchl. Hochschule Bethel und Privatdozent an der Kirchl. Hochschule Bethel

OSKAR KOLLER, geb. 1925 in Erlangen,
ist freischaffender Künstler in Nürnberg

ANNETTE LECHNER-SCHMIDT, geb. 1959 in Stuttgart,
ist Gemeindepfarrerin in Neuötting und war bis Sommer 1997 wissenschaftliche Assistentin bei Professor Riess

DAGMAR NICK, geb. 1926 in Breslau,
ist Schriftstellerin und lebt in München

PROFESSOR DR. HANS CHRISTOPH PIPER, geb. 1930 in Hirschberg,
war bis 1992 Leiter des von ihm gegründeten Pastoralklinikums in Hannover sowie seit 1974 Lehrbeauftragter und von 1985 bis 1997 Professor für Pastoralpsychologie an der Universität Göttingen

DR. KARL-HEINZ RÖHLIN, geb. 1951 in Neuendettelsau,
ist Oberkirchenrat und Kreisdekan des Kirchenkreises Nürnberg

PROFESSOR DR. JOACHIM SCHARFENBERG (†), geb. 1927 in Erfurt,
verst. am 11.3.1996, war Professor für Praktische Theologie, Universitätsprediger und für zwei Jahrzehnte Direktor am Institut für Praktische Theologie an der Christian-Albrechts-Universität in Kiel

REKTOR HERMANN SCHOENAUER, geb. 1950 in Fürth,
ist Rektor des Evang. - Luth. Diakoniewerkes in Neuedettelsau

PROFESSOR DR. WOLFGANG SOMMER, geb. 1939 in Berlin,
ist Professor für Kirchengeschichte an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau

PROFESSORIN DR. BARBARA STÄDTLER-MACH, geb. 1956 in Feuchtwangen, ist Gründungsrektorin für den Fachbereich Pflegemanagement an der Evangelischen Fachhochschule Nürnberg

PROFESSOR DR. DIETRICH STOLLBERG, geb. 1937 in Nürnberg,
ist Professor für Praktische Theologie und Universitätsprediger an der Philipps-Universität in Marburg

PROFESSOR DR. HANS-JOACHIM THILO, geb. 1914 in Chemnitz,
war bis 1996 Psychoanalytiker in freier Praxis und lebt jetzt in Lübeck

PROFESSOR DR. JOACHIM TRACK, geb. 1940 in Nürnberg
ist Professor für Systematische Theologie an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau

OKR I.R. JOHANNES VIEBIG, geb. 1919 in Breslau,
war vor seinem Ruhestand Oberkirchenrat des Kirchenkreises Nürnberg

DR. DIETER VOLL, geb. 1929 in Traunstein,
war von 1968-1988 Rektor des Pastoralkollegs der Evang. - Luth. Kirche in Bayern und lebt jetzt in Traunstein.

PROFESSOR DR. KLAUS WINKLER, geb. 1934 in Chemnitz,
ist Psychoanalytiker (DPG) und Professor für Praktische Theologie (em.) an der Kirchlichen Hochschule in Bethel

EVA ZELLER, geb. 1923 in Eberswalde,
ist Schriftstellerin und wohnt in Heidelberg

Verzeichnis der Abbildungen

[Eine Aufnahme der im Buch abgedruckten Abbildungen war in die vorliegende Textfassung für den Dokumentenserver der Augustana-Hochschule aus technischen Gründen leider nicht möglich. Andreas v. Heyl (Hg.)]

Seite 6
Porträtfoto von Richard Riess
(Photoatelier im Platenhaus, Ansbach)

Seite 22
Jürgen Buschmann:
Liegende Frau vor der Fassade einer Großbank, Kapstadt 1992

Seite 80
Jürgen Buschmann:
Älteres Ehepaar, Paris, Montmartre 1989

Seite 158
Helmut Ammann:
„Der gespaltene Mensch“, Holzschnitt 1987

Seite 164
Jürgen Buschmann:
Kirche aus der französischen Zeit Algeriens, Algerien 1988

Seite 179
Helmut Ammann:
„Jakobskampf“, Bronze 1971

Seite 223
Oskar Koller:
Ohne Titel, 1972