ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

63. JAHRGANG HEFT 2
APRIL–JUNI 2022

Wort und Antwort

Neue Distanz
Gefühle zeigen

GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 63. JAHRGANG HEFT 2 APRIL–JUNI 2022

Neue Distanz. Gefühle zeigen

Editorial **49**

Stichwort: Social distancing (Ulrich Engel) **50**

Dieter Funke
Zuviel des Guten? Über die Ambivalenz neuer Tugenden: Transparenz, Korrektheit, Distanz **55**

Ulrich Hemel
Person, Nähe und Distanz im digitalen Sozialraum und in der Arbeitswelt **63**

Sebastian Maly
Nähe und Distanz bei Jugendlichen heute **71**

Dominic White
Berührung wagen? **77**

Stephan Wahle
Weiter auf Abstand? Über Nähe und Körperlichkeit in der Liturgie in (nach-)pandemischen Zeiten **83**

Dominikanische Gestalt: Hyacinthe Cormier OP (1832–1916) (Laurentius Höhn) **89**

Wiedergelesen: Eugen Drewermann, „Kleriker" (1990) (Michael Baumbach) **92**

Bücher (Thomas Eggensperger, Ulrich Engel) **95**

Titelbild: Alemany – Die neue Normalität
© Macro Stud / Alamy Stock Foto.

Vorschau: Heft 3 (Juli–September) 2022:
Studieren, forschen, lehren. Eine Auf-/Gabe der Orden

Editorial

Das Thema „Pandemie" scheint zu einem ewigen Thema zu werden, wenngleich jeweils unter verschiedenen Blickwinkeln. Das Virus und die Folgen – nicht zuletzt für die Gesellschaft als Gesamt – waren und sind schwer absehbar. Dabei ist es gleichgültig, auf welcher Höhe der jeweiligen Wellenbewegung von Inzidenzen man sich gerade befindet.

Dieses Heft beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit einer der Folgen, die mit dem Verhältnis von Nähe und Distanz zu tun hat. Nach jahrelangen Ängsten vor Berührung, die mit einem Mal zu einer potenziellen Gefahr für Leib und Leben wurden, setzt sich diese Nummer der Zeitschrift mit dem Thema „Neue Distanz. Gefühle zeigen" mit den Konsequenzen des zwingend aufoktroyierten Verhaltenskodex auseinander. Dazu kommt die Reflexion auf die Folgen des Missbrauchsskandals, der ebenfalls dazu führte, im gesellschaftlichen und kirchlichen Bereich das Verhältnis von Nähe und Distanz im Umgang mit Minderjährigen oder Schutzbefohlenen neu zu überdenken.

Der neu interpretierte Begriff des „Social distancing" wird seitens des Theologen *Ulrich Engel OP* aufgegriffen und der Psychologe *Dieter Funke* verweist in seinem Beitrag auf das Problem der – auch kirchlicherseits – praktizierten Überabgrenzung und Überkorrektheit (seiner Meinung nach destruktive Ideale) als Reaktionsmuster auf den sexuellen Missbrauch, der in den letzten Jahren als schreckliche Realität aufgedeckt wurde. Der Wirtschaftsexperte *Ulrich Hemel* setzt sich mit dem Thema im Rahmen des digitalen Sozialraums und in der Arbeitswelt auseinander. *Sebastian Maly SJ* analysiert seine Erfahrungen als Schulseelsorger und skizziert das Nähe-Distanz-Verhältnis von Jugendlichen und die Problematik der allgegenwärtigen psychischen Überforderung. Im Rekurs auf das johanneische *Noli me tangere* geht der Theologe und Kunstexperte *Dominic White OP,* aus Großbritannien) auf das Wagnis Berührung ein. Der Liturgiewissenschaftler *Stephan Wahle* fragt, ob es in (nach-)pandemischen Zeiten gilt, „Weiter auf Abstand" in der kirchlichen Liturgie zu bleiben.

Laurentius Höhn OP schreibt über seinen Mitbruder im Predigerorden, Hyacinthe Cormier, der im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert mit seiner spezifischen Geisteshaltung einen Beitrag leistete zur Identitätsfindung der sich nach der Säkularisation neu formierenden Dominikanerprovinzen. Last but not least wagt *Michael Baumbach MSF*, selbst seit Jahren in der Ausbildung von Ordensleuten aktiv, eine Relecture des „Kleriker"-Buches von Eugen Drewermann, dass sich heute mit einem anderen Erfahrungshorizont liest als im Erscheinungsjahr 1990.

t homas Eggensperger o P / Frano Prcela o P

Social distancing

Mehr als zwei Jahre leben wir mit dem Corona-Virus. Die meisten Menschen haben ihr Verhalten der pandemischen Situation angepasst und befolgen – mehr oder weniger strikt – die so genannten AHA-Regeln, die uns auffordern, Abstand zu halten, Hygiene-Maßnahmen zu beachten und Alltagsmaske zu tragen. Die Präventivtechnologie des persönlichen *cordon sanitaire* – mindestens 1,5 Meter sollen es sein – ist die angesagte, weil Schutz versprechende Immunisierungsstrategie.
Dass die gut gemeinten Distanzierungsmaßnahmen jedoch für Kinder und Jugendliche wie auch für alte und gebrechliche Menschen (nicht zuletzt in Pflegeeinrichtungen) schwerwiegende Folgen – Lerndefizite, Depressionen oder Vereinsamung – zeitigen, wurde erst nach und nach in aller Deutlichkeit erkannt.

„Voneinander wegstehen"

Schaut man auf den lateinischen Begriff „distare", von dem sich das deutsche Wort „Distanz" ableitet, dann fällt sein komplexes Bedeutungsfeld auf.[1] Direkt übersetzt meint *distare* so viel wie „voneinander wegstehen". Ausgedrückt wird damit ein Verhältnis des räumlichen Getrenntseins („von jemandem bzw. von etwas abrücken"). Der Fokus kann jedoch ebenso auf der Differenz und Unterschiedenheit liegen. Und reflexiv verwendet zeigt das Verb „distanzieren" schließlich an, dass man mit einer Sache, Position oder Person nichts zu tun haben will („sich abgrenzen"). Im Bereich des Sports kommt der Begriff zudem in der Bedeutung von „überbieten" im Sinne von „einen Konkurrenten deutlich hinter sich lassen" vor. Insgesamt ist zu unterscheiden zwischen sozialen, physischen und emotionalen Distanzierungen, die nicht notwendigerweise kombiniert vorkommen müssen.
Als positive Begleiterscheinung des pandemiebedingten Abstandnehmens ist ein massiver Digitalisierungsschub zu verzeichnen: „Großeltern skypten mit Enkelkindern, Tagungen und Konferenzen wurden in Videoformate umgewandelt. Gottesdienste wurden gestreamt, […] nach und nach aber auch weitere Formate der Pastoral in digitales Angebot umgewandelt: Kommunionunterricht. Bibelgespräch."[2]

Begegnung im Digitalformat und im Präsenzmodus

Digital natives tun sich dabei naturgemäß leichter als *digital immigrants*.[3] Im Gesundheits- und Pflegesektor beispielsweise konnten in der Pandemie mit Onlineberatungsangeboten, medizinischem Telemonitoring und *distance caregiving* digitale *Coping*-Strategien ausgebaut und verbessert werden. Wo einst vis-à-vis miteinander verhandelt wurde, da treffen sich Geschäftsleute heute – oftmals über weite Entfernungen hinweg, ohne lästige Anreisen, Hotelübernachtungen und Spesenabrechnungen, und noch dazu umweltverträglich – unter Zuhilfenahme höchst praktischer Online-Tools. Die vielfältigen Digitalformate bringen Menschen in beruflichen wie privaten, in schulischen und zivilgesellschaftlichen Bereichen anders als früher zusammen – und halten sie zugleich auf Distanz zueinander.

Wenn allerdings im Homeoffice ein Video-*Call* den nächsten jagt und der Rücken nach stundenlangen Online-Sitzungen schmerzt, dann sehnen sich viele derjenigen, die durch die Corona-Pandemie eher unfreiwillig zu Digitalexpert*innen geworden sind, zunehmend nach Begegnungen im althergebrachten Präsenz-, Nähe- und Berührungsmodus (zurück), die – so zeigen es entsprechende Studien – das kreative und emotionale Potential der Beteiligten signifikant zu fördern in der Lage sind.[4]

Anlässlich des 50. Welttags der sozialen Kommunikationsmittel versuchte Papst Franziskus den relativen Wert der digitalen Kommunikationstechnologien wie folgt zu fassen: „Nicht die Technologie bestimmt, ob die Kommunikation authentisch ist oder nicht, sondern das Herz des Menschen und seine Fähigkeit, die ihm zur Verfügung stehenden Mittel gut zu nutzen. Die sozialen Netze sind imstande, Beziehungen zu begünstigen und das Wohl der Gesellschaft zu fördern, aber sie können auch zu einer weiteren Polarisierung und Spaltung unter Menschen und Gruppen führen. Der digitale Bereich ist ein Platz, ein Ort der Begegnung, wo man liebkosen oder verletzen, eine fruchtbare Diskussion führen oder Rufmord begehen kann.“[5]

Verunsicherungen in Folge von Missbrauchsprävention

Mit *social distancing* haben wir es allerdings nicht nur im Kontext von Covid-19 zu tun. Die in den letzten zwanzig Jahren mit aller Gewalt ans Tageslicht und ins Bewusstsein einer schockierten Öffentlichkeit getretenen massenhaften Vorkommnisse sexueller bzw. geistlicher Gewalt gegenüber Kindern, Jugendlichen und erwachsenen Schutzbefohlenen – nicht zuletzt in der katholischen Kirche – haben inzwischen vielerorts zu Konsequenzen geführt, die das Miteinander in Pfarrgemeinden und Sportvereinen, Schulen und Jugendclubs transparenter und damit für die Kinder und Jugendlichen sicherer machen sollen. Im Rahmen der Prävention sexualisierter Gewalt unterliegt das Verhalten von Erwachsenen, die mit Minderjährigen und Schutzbefohlenen arbeiten, heute verschärfter Kontrolle. In diesem Zusammenhang wurden beispielsweise bis dato nicht einsehbare Büros,

Umkleideräume und Sprechzimmer so umgebaut, dass das Geschehen dort nun auch von außen beobachtbar ist.
Zur Folge haben diese und andere Präventionsmaßnahmen allerdings auch, dass manche erwachsenen Mitarbeiter*innen in Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe, in Kirchengemeinden und Sportvereinen verunsichert sind, wie weit sie sich den ihnen anvertrauten Schutzbefohlenen noch nähern dürfen. Ist es möglich, im Zeltlager ein weinendes Kind, das massives Heimweh hat, in den Arm zu nehmen? Oder würde dies schon von anderen als unlautere Grenzüberschreitung gewertet werden? Die Beantwortung solcher Fragen und die Entwicklung einer entsprechenden Haltung ist nicht einfach – auch nicht in der Kirche.

Berührungen können anrühren

Unbestreitbar gestaltete Jesus von Nazareth seine Begegnungen mit den Menschen, die für ein gelingendes Leben der Heilung bedurften, mit Gesten und Praktiken körperlicher Nähe.[6] Derjenige, in dem sich Göttliches und Menschliches auf kultur- und religionshistorisch einmalige Weise berührt haben, rührt Menschen durch körperliche Berührung auch in ihren Herzen an.[7]
Allerdings können die Berührungen und Umarmungen, mit denen Jesus seinen Gegenübern sehr unbefangen begegnete, heute nicht einfach übersetzt oder gar naiv imitiert werden. Das gilt umso mehr angesichts der missbräuchlichen Übergriffe, gingen doch alle Gewalttaten immer mit Praktiken körperlicher und/oder emotionaler Nähe einher.
Will man jedoch vor lauter Angst, so der Pastoralpsychologe Hermann Kügler SJ, „nur die optimale Distanz suchen und die optimale Nähe vermeiden, droht einiges verloren zu gehen, das wertvoll ist."[8] Deshalb ist zu beachten, dass sich Nähe und Distanz gegenseitig bedingen. „Einander nah kann nur sein, wer immer noch voneinander entfernt ist, in welcher kurzen Entfernung auch immer. Auch die räumliche Nähe ist also eine Situation, die sozialer Gestaltung bedarf."[9]

„Communitas" und „immunitas"

Das Austarieren von Nähe und Distanz und die damit einhergehenden Konsequenzen für den Gefühlshaushalt betreffen nicht nur einzelne Individuen und die Menschen ihrer Nahbeziehungen. Die Corona-Pandemie und der Umgang mit ihr verunsichert die Gesellschaft insgesamt – wie auch der globale, sexuell und geistlich konnotierte Machtmissbrauch von Klerikern nicht nur fromme Kirchgänger*innen wütend macht, sondern die Zivilgesellschaft zur Gänze empört. In diesem Sinne trägt die gesamte Gesellschaft Verantwortung für die nötigen Immunisierungsstrategien. *Communitas* (Gemeinschaft) und *immunitas* (Immunität, Freisein) markieren also so etwas wie die Brennpunkte der Ellipse namens *social distancing*. Beiden Aspekten hat der italienische Philosoph Roberto Esposito – lange vor

der Pandemie bereits – je eine höchst aufschlussreiche Monographie gewidmet: „Communitas" und „Immunitas".[10] Die zwei lateinischen Substantive *communitas* und *immunitas*, so führt Esposito dort aus, verdanken sich der selben Wurzel: *munus*. Im antiken römischen Recht hatte das Wort *munus* (pl.: *munera*) zwei Bedeutungen. Darauf weist die Politikwissenschaftlerin Isabell Lorey hin: Gemeint ist zum einen eine *Pflicht* im Sinne eines *Amtes*, einer *Abgabe* oder eines *Geschenks*. Eigenes muss geteilt werden. Oft waren es finanzielle *munera* – z. B. Steuern –, die man zu zahlen hatte. Zum anderen konnotiert die Begriffsfamilie des *munus* auch Bedeutungen des *Schützens* und *Absicherns*.[11]

Beide Wortfelder – das des *Pflicht zum Geben/Teilen* und das des *Schützens* – beziehen sich gerade nicht allein auf das einzelne Subjekt. Vielmehr ist die *communitas* als ganze im Sinne des lateinischen Präfix *cum-* (= mit) eine *Mit-munus*-Gemeinschaft, die sich – gerade in schweren Zeiten – durch Teilhabe aller und Schutz aller auszeichnen sollte. In diesem Sinne versucht eine Gesellschaft, die sich als „sorgende Gemeinschaft"[12] versteht, vor allem die besonders vulnerablen Mitglieder ihrer *communitas* zu schützen. Die je nach gewähltem Focus politisch oder kirchlich begriffene *communitas* und die durch *social distancing* angezielte *immunitas* zeigen sich hier eng aufeinander bezogen.[13]

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Gründungsbeauftragter und Prof. für Philosophisch-theologische Grenzfragen am Campus für Theologie und Spiritualität Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: [zus. mit Th. Eggensperger/F. Geyer] Ein kulturelles Laboratorium. Der Campus für Theologie und Spiritualität Berlin, in: Herder Korrespondenz 76,2 (2022), 43–45.

01 Vgl. Art. „distanzieren", in: Deutsches Wörterbuch von J. u. W. Grimm. Neubearbeitung (1965–2018), digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache (2DWB) = https://www.dwds.de/wb/dwb2/distanzieren; Art. „distanzieren", in: Elektronisches Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache (eWDG). Version2 (2009) = https://www.dwds.de/wb/distanzieren; Art. „distanzieren", in: W. Pfeifer u. a., Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1993), digitalisierte und überarb. Version im eWDG = https://www.dwds.de/wb/distanzieren [Abruf aller Links: 01.05.2022].

02 A. Reinders, Körperliche Distanz und digitale Nähe, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück 73 (2021), 227–232, hier 227.

03 Vgl. M. Prensky Digital Natives, Digital Immigrants, in: On the Horizon 9 (2001), No. 5 = https://marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf [Abruf: 01.05.2022].

04 Vgl. bspw. Universität zu Köln – Institut für Medizinsoziologie, Versorgungsforschung und Rehabilitationswissenschaft (IMVR), Homeoffice- und Präsenzkultur im öffentlichen Dienst in Zeiten der Covid-19-Pandemie, Köln 2020 = https://kups.ub.uni-koeln.de/11744/1/Homeofficekultur%20im%20oeffentlichen%20Dienst%20in%20Zeiten%20von%20Corona_Ergebnisbericht.pdf; M.J. Hertenstein u. a., Touch communicates distinct emotions, in: Emotion 6 (2006), No. 3, 528–533 = https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16938094/ [Abruf beider Links: 01.05.2022].

05 Papst Franziskus, Kommunikation und Barmherzigkeit – eine fruchtbare Begegnung. Botschaft zum 50. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel, Vatikan (24.01.2016) = https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/communications/documents/papa-francesco_20160124_messaggio-comunicazioni-sociali.html [Abruf: 01.05.2022].

06 Zum Folgenden vgl. W. Kleine, Nähe und Distanz. Neutestamentliche Anmerkungen über eine nicht nur pastorale Herausforderung in Zeiten der Corona-Pandemie, Weblog „Dei Verbum" (31.03.2020) = https://www.deiverbum.de/naehe-und-distanz/ [Abruf: 01.05.2022].

07 Vgl. dazu B. Eisenhauer, Darf ich anfassen? Über Berührung und Anrührung in Zeiten der Pandemie, mit einer Beimischung Weihnachten, in: Frankfurter

Allgemeine Sonntagszeitung v. 26.12.2021 (Nr. 51), 16.

08 H. Kügler, Nähe und Distanz in der Seelsorge, in: Stimmen der Zeit 140 (2015), 577–578, hier 577.

09 A. Reinders, Körperliche Distanz und digitale Nähe, 230.

10 R. Esposito, Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft. Aus dem Italienischen übersetzt von S. Schulz und F. Raimondi (Transpositionen Bd. 14), Berlin 2004; ders., Immunitas. Schutz und Negation des Lebens. Aus dem Italienischen übersetzt von S. Schulz (Transpositionen Bd. 11), Berlin 2004.

11 Vgl. I. Lorey, Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie, Zürich 2011, bes. 9–12.

12 B. Uhlmann, Gemeinsam einsam, in: Süddeutsche Zeitung v. 30.04./01.05.2020 (Nr. 100), 14.

13 Zum Folgenden s. auch U. Engel, Immunität und Gemeinschaft in Corona-Zeiten. Eine Reflexion im Anschluss an Roberto Esposito und Isabell Lorey, in: Guardini akut Nr. 9, KW 21 (19.05.2020) = https://www.guardini.de/projekte/guardini-akut/guardini-akut-kw-21-ulrich-engel-op.html [Abruf: 01.05.2022].

Dieter Funke

Zuviel des Guten?

Über die Ambivalenz neuer Tugenden: Transparenz, Korrektheit, Distanz

Dass auch in Tugenden das Laster steckt und im Zuviel des Guten das Böse lauert, hat nicht erst der Philosoph Martin Seel[1] in seiner Tugendlehre hingewiesen. Bereits Paracelsus wusste, dass „[a]llein die Dosis das Gift macht“[2]: Zuviel des Guten bewirkt das Böse! Tugenden werden destruktiv in dem Moment, in dem sie sich von ihren Gegenpol lösen. Wer nur gut sein will und keinen inneren Kontakt zu seinen dunklen und „bösen“ Anteilen hat, droht im Guten zu verhärten und bewirkt das Gegenteil von dem, was er will. Was für die Einzelnen gilt, lässt sich auch auf derzeit gefragtes gesellschaftliches Verhalten übertragen. Dies gilt für die Tugend körperlicher Distanz angesichts von Corona und der notwendigen Aufklärung und Transparenz über sexuelle Gewalt in kirchlichen Kontext. Wenn diese neuen Tugenden aber absolut gesetzt werden und nicht mit ihrem Gegenpol verbunden bleiben, können sie das Gegenteil bewirken von dem, was sie beabsichtigen.[3]

Überabgrenzung und Überkorrektheit als destruktive Ideale

Virologisch gesehen ist die Abgrenzung von anderen Menschen ein Gewinn. Körperliche und soziale Distanz sind neue Verhaltensnormen geworden. Mit dem hygienisch gebotenen Abstand holt sich die Natur über das Virus zurück, was im Laufe der Geschichte verloren gegangen ist, wenn Menschen zu sehr zusammenrücken. Das Virus hat es einfach, weil die Menschheit nahe zusammengerückt ist und sich enorm vergrößert hat. Geschichtlich wurde diese Nähe mit der Seßhaftwerdung und dem Zusammenleben in Siedlungen und Städten möglich, wodurch es auch die Viren leicht hatten, von den Tieren

Dr. theol. Dieter Funke (DrFunke@t-online.de), geb. 1950 in Gummersbach, Psychologischer Psychotherapeut in eigener Praxis. Anschrift: Gertrudisplatz 15, D-40229 Düsseldorf. Veröffentlichung u. a.: Das Ungewisse und der innere Raum, Gießen 2021.

auf die Menschen überzuspringen. Weil der Abstand unter Menschen geringer wurde, begann auch die Entstehung von übertragbaren Infektionskrankheiten. Das Zusammenrücken der Menschen führte auch zur Bereitschaft, in der Masse aufzugehen und sich einer Führungsperson zu unterwerfen. Das Schlechte im Guten!

Auf diesem Hintergrund mutet das Corona-Virus dem Einzelnen zu, mit sich allein sein zu können und Einsamkeit auszuhalten. Die erzwungene Distanz erweist sich auf der biologischen Ebene als hilfreich, auf der sozialpsychologischen Ebene ist sie ein Mangel, denn als Beziehungswesen sind wir auf Nähe – körperlich und seelisch – angewiesen. Der soziale Abstand zeitigt deshalb Symptome: Einsamkeit, Depressionen, Angst vor Isolation und Getrenntheit.[4] Wir können also ein Paradox der neuen Tugend der Distanz feststellen: Einerseits erzwingt sie die Fähigkeit, mit sich allein sein zu können, andererseits ist der Erwerb dieser Fähigkeit nur durch körperliche und emotionale Nähe zu anderen zu erwerben, vor allem im Kindes- und Jugendalter. Die neue Tugend der Distanz, die sich mitunter zur Manie steigert, zeigt sich gesellschaftlich nicht nur als Folge der Pandemie, sondern kirchlich auch als Reaktion auf eine falsche Nähe, wie sie in der sexuellen Gewalt zum Ausdruck kommt. Die Art, wie die Kirche die Aufklärung dieser Fälle betreibt, mutet an wie eine Kompensation des Grenzverlustes, wie er in den sexuellen Übergriffen vorliegt: Mit besonderer Rigidität soll jetzt alles transparent und mit großer Härte und Konsequenz die Distanz zu Schutzbefohlenen gewahrt werden. Massive Selbstbeschuldigungen treten an die Stelle der Sorge um die Opfer. Die sowohl virologisch als auch durch sexuelle Gewalt erzwungenen Grenzen und Distanzierungen scheinen eine Überkompensation des gesellschaftlichen und kirchlichen Grenzverlustes zu sein.

Ist z. B. ein Vater, der mit seiner elfjährigen Tochter kuschelt, bereits ein potentiell sexuell übergriffiger Täter? Oder begeht ein Priester, der in einer Freizeit einem Jugendlichen zärtlich mit der Hand über den Kopf fährt, bereits einen ersten Schritt zum Missbrauch? Keineswegs, es wäre sogar verhängnisvoll, wollte man solche notwendigen und guttuenden Kontaktbedürfnisse von Kindern und Jugendlichen unter dem Verweis eines möglichen Übergriffs unterbinden. Solche Überkorrektheiten könnten ein Hinweis darauf sein, dass nicht verstanden wurde, worin das Problem des Übergriffs wirklich liegt. Dies wurzelt nämlich nicht in der berechtigten körperlichen Nähe zu Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, sondern darin, dass der Erwachsene diese Nähe sucht zur Befriedigung eigener sexueller oder emotionaler Bedürfnisse, sei es in der Form erotischer Phantasien, genitaler Erregung oder sexuellen Handlungen. Ist dies der Fall, gilt die kulturell errichtete Inzestschranke und jeder Erwachsene, der in dieser Weise gefährdet ist, tut gut daran, den Kontakt und die Nähe zu Kindern und Jugendlichen zu vermeiden.

Bei Kindern und Jugendlichen ist das anders. Bei ihnen drückt sich das berechtigte Nähe- und Bindungsbedürfnis an Erwachsene auch körperlich aus. Obwohl sie diesen nach Einsetzen der Geschlechtsreife diesbezüglich gleich sind, besteht in unserer Kultur dennoch eine Generationenschranke, die dem Erwachsenen trotz

der Nähewünsche der Sozialisanden das Einhalten der Grenze auferlegt. Anders gesagt: Kinder und Jugendliche haben das Recht, diese Grenze zu überschreiten, Erwachsene, die sich in einer Eltern-, Erzieher-, Lehrer-, Priester- oder Vorgesetztenposition befinden, haben diese Recht nicht. Sie allein sind verantwortlich für das Einhalten dieser Grenze.

Der Verlust von Grenzbewusstsein führt zur Überabgrenzung

Die Fähigkeit zu dieser Unterscheidung des generationsspezifisch unterschiedlichen Umgangs mit Schutzbefohlenen haben diejenigen Erwachsenen nicht entwickelt, die ihrerseits in grenzenlosen Beziehungsverhältnissen groß geworden sind. Bei ihnen ist das Bewusstseins der Grenze zwischen dem eigenen Selbst und dem anderen nicht hinreichend ausgeprägt und sie behandeln die Schutzbefohlenen und von ihnen emotional abhängigen Jugendlichen so, als wären sie ein Teil von ihnen, über den sie verfügen können. Die Täter erleben das Opfer oft nicht als von sich getrennt und sind deshalb nicht in der Lage, das Opfer als eigenes Subjekt mit Grenzen und Rechten wahrzunehmen. Stattdessen wird es eigenen narzisstischen und sexuellen Bedürfnissen untergeordnet. Dieser Grenzverlust zeigt sich in der Unfähigkeit, den anderen und vor allem Minderjährige als von der eigenen Person unterschiedene und eigene Wesen zu sehen. Diese Fähigkeit verdankt sich der Installation einer Ich-Grenze, die uns voneinander unterscheidet und deshalb erst einen respektvollen Kontakt möglich macht. Der Verlust dieser Grenze scheint typisch für das klerikale Selbstverständnis der Kirche zu sein: das normale Volk wird den eigenen narzisstischen Machtbedürfnissen eingepasst. Diese Entgrenzung, wie sie sich in der sexualisierten Gewalt am zerstörerischsten zeigt, wird nun offenbar kompensiert durch eine rigide Überabgrenzung, die sich in sozialer Distanz ebenso zeigt wie in der Überkorrektheit der Aufklärungsbemühungen um sexualisierte Gewalt, letztlich Ausdruck eines destruktiven Reinheitsideals.

Das psychologische Konzept „Grenze“

Das Grenzkonzept stammt aus der Ich-Psychologie. Das Ich stellt den empirisch-psychologischen Teil unserer Person dar. Das Ich entsteht durch Abgrenzung aus einer primären Beziehungsmatrix, welche der mütterliche Organismus bildet.[5] Wie schon die biologische Geburt einen Vorgang der Trennung vom Körper der Mutter darstellt, so beschreibt die psychische Geburt einen Prozess, in dem Säugling und Kleinkind sich Schritt für Schritt als eigenes Individuum erleben, und zwar durch die Entwicklung eines Gespürs für die Grenze zwischen beiden. Wenn das Kind „mein“ und „nein“ sagen kann, ist dies ein Hinweis darauf, dass der Prozess der Grenzfindung und Ichwerdung weit vorangekommen ist. Bildlich kann man sich diesen Vorgang der Abgrenzung und Ichwerdung so vorstellen, dass am Beginn zwei Kreise, die die Grenze von Mutter und Kind symbolisieren, in weitestgehen-

der Überschneidung existieren. Mit dem Auseinandertreten der Kreise etabliert sich eine Ich-Grenze, die Mutter und Kind zunehmend unterscheidbarer macht. Schließlich berühren sich das Ich des Kindes und das Ich der Mutter an der Außengrenze.

Die zwei Seiten der Grenze

Diese stabilen Ich-Grenzen ermöglichen es, dass es vorübergehend auch wieder zu symbiotischen Überschneidungen kommen kann, die aber dann nur einen Moment bestehen und keinen Zustand fixieren. Wer funktionsfähige Ich-Grenzen entwickelt hat, kann sie situativ flexibel öffnen und schließen. Sich emotional offen zu zeigen und seine Gedanken transparent zu machen ist passend bei Menschen, die damit umgehen können. In beruflichen Situationen ist oft taktisches Verhalten angesagt und es ist oft passender, sich zurückzunehmen und die Ich-Grenze zu schließen. Die Fähigkeit zu diesem flexiblen und situationsbezogenen Umgang mit der inneren Grenze hängt weitgehend vom intuitiven Vermögen des Einzelnen ab, eine Situation passend einzuschätzen. Der Umgang mit Grenzen, wie er sich in der Nähe-Distanz-Regulierung zeigt, hängt aber nicht nur von individuellen Fähigkeiten ab, sondern von umgreifenden gesellschaftlichen Situationen. In der Pandemie bestimmt ebenso wie in der Prävention von sexueller Gewalt eine erzwungene Überabgrenzung das Verhalten des Einzelnen: Soziale und körperliche Distanz wird zur allgemeinen Norm. Dabei ist nicht die erforderliche Abgrenzung das Problem, sondern vielmehr die Tatsache, dass der Gegenpol, die Grenzöffnung, die Nähe und Vertrautheit zu etwas Anormalem oder gar Kriminellem werden. Da wir Menschen aber körperliche und emotionale Nähe brauchen, wird die neue Norm der Distanz dann zu einem Problem, wenn beide Pole, der Nähewunsch und das Distanzierungsbedürfnis, gespalten sind.

Das Thema Grenze, Grenzauflösung oder Überabgrenzung bestimmt indirekt die kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit. Ein Beispiel sind die gegensätzlichen Positionen zwischen Impfbefürwortern und -gegnern bzw. -verweigerern. Diese Differenz entwickelt sich gerade zu einer spaltenden Grenze zwischen beiden Lagern. Es entsteht hier eine Grenze, die nicht mehr verbindet, indem sie Kontakt herstellt und Differenz ermöglicht, sondern spaltet und kontaktlos trennt. Wenn man einen Schritt weiter zurücktritt, dann kann man das Pandemiegeschehen und die Funktion des Virus als eine Art Grenzregulierung verstehen. Es erzwingt Abstand und Distanz oder umgekehrt: das Virus kann mit seinem Distanzgebot dort heilsam wirken, wo Abstand und Grenze verlorengegangen sind. Ähnlich verhält es sich mit den nicht endend wollenden Entdeckungen von Fällen sexueller Gewalt in der Kirche: Auch diese Taten, als Grenzverlust verstanden, sollen durch überkorrekte Aufklärung und soziale Distanz kompensiert werden.

Die Destruktivität von Idealen wie Transparenz und Reinheit

Die kirchliche Art von Aufklärung und Transparenz im Hinblick auf sexualisierte Gewalt ist von zwei Tendenzen gekennzeichnet: Es gibt auf der einen Seite eine fast schon masochistische Selbstanklage, Schuldübernahme („Ich bin Chef einer Täterorganisation“[6]) und eine rigide Haltung der Transparenzforderung, auf der anderen Seite wenig Gespür für und Einfühlung in die Opfer, dafür mehr Scham über die Befleckung des eigenen Ideals. Diese auf das eigene Selbst bezogene Scham speist sich aus eben jenem Reinheitsideal, dass psychodynamisch gesehen den kirchlichen Hintergrund bildet, auf dem die sexuelle Entgrenzung möglich wurde. Zu diesen Idealen gehört zentral das Klerikerideal der Jungfräulichkeit und Asexualität, das genau die Übergriffe begünstigt.[7] Diese Ideale sind es, die Wut und Hass erzeugen, weil sie menschlich nicht gelebt werden können, vor allem von denen nicht, die sie einfordern. Dadurch wird auch das Paradox der kirchlichen Aufklärungsbemühungen verständlich. Dies besteht ja darin, dass das Offenlegen der kriminellen Handlungen, das von den Amtsträgern gefordert und an externe Agenturen in Auftrag gegeben wird, gerade das Vertrauen in die Kirche nicht stärkt, sondern schwächt. Je mehr Aufklärung und Transparenz, desto weniger lässt sich die Austrittswelle aus der Kirche aufhalten.[8] Gutachten bewirken gerade nicht, Vertrauen in die Kirche zurückzugewinnen, sondern dass Menschen sich immer mehr von ihr entfernen, trotz Aufklärung. Offenbar zeigt sich die vielleicht lange zurückgehaltene und verdrängte Wut gegen die genannten kirchlichen Ideale, die sich jetzt in den massenhaften Austritten durchsetzt und die man mit Freud als „Wiederkehr des Verdrängten“ verstehen kann.

In dem Ruf nach Transparenz kommt die destruktive Wirkung, die von gespaltenen Idealen ausgeht, auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen zum Ausdruck.[9] Die öffentliche moralische Entrüstung über Steuersünden, Plagiatsvorwürfe, Korruptionsverdacht, Vertuschung u. a. kommt oft so daher, als könnte den Kritikern so etwas niemals passieren. Die moralische Entrüstung, die im Gestus der weißen Weste daherkommt, ist eine Folge der Projektion des Ideal-Ichs auf Figuren der Öffentlichkeit. Dazu eignen sich Politiker als medial erzeugte Figuren besonders. Der Begriff „Politiker“ steht hier für alle in öffentlichen Belangen handelnden Personen in Bereichen wie Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Kunst und Religion.

Freud hat in seiner Schrift „Massenpsychologie und Ich-Analyse“[10] dargestellt, wie in totalen Organisationen wie Militär und Kirche eine Leitfigur oder eine Symbolgestalt an die Stelle des Ichideals tritt. Die Identifizierung mit dieser Figur erlaubt es dem Einzelnen, die Sehnsucht nach starken Eltern in der Phantasie unterzubringen, bei einer Leitfigur in einer umfassenden schützenden („väterlichen“) und nährenden („müttterlichen“) Instanz aufgehoben zu sein. Durch diesen Vorgang der Ersetzung des individuellen Ichideals durch eine Instanz außerhalb bezieht der Vorgang der Massenbildung und Entindividualisierung seine Dynamik. Das Zusammenpassen der individuellen Ichideale mit dem kollektiven Ideal bewirkt weiterhin, dass die Einzelnen nun untereinander verbunden sind über die wechselseitigen Identifizierungen untereinander, denn jeder Einzelne ist jetzt Träger und

Repräsentant des kollektiven Ideals. Diese so hergestellte Verbrüderung wirkt besonders in der Kirche in ihrem männerbündischen Zusammenschluss der Kleriker, die wechselseitig über das gemeinsam geteilte Ideal verbunden sind und eine elitäre Gruppe bilden. Dadurch wird die Wut des Kirchenvolkes weiter gefördert, es sei denn, sie identifizieren sich selbst mit diesem Ideal.
Diese von Freud beschriebene Dynamik wirkt besonders in gesellschaftlichen Krisenzeiten, auch außerhalb der Kirche. Die Ideale von Transparenz, Unbestechlichkeit, ideologischer und politischer Korrektheit werden auf Führungspersönlichkeiten übertragen und bewirken die Abspaltung des Unvollkommenen, Nichtidealen, Dunklen und Verborgenen, kurz dem Schatten. Damit ist das Selbstbild, welches die Öffentlichkeit über den Weg der Projektion auf die Politiker und besonders auf die Kirche überträgt, gereinigt von allem Schatten und Dunklen. Die Abspaltung des Nichtidealen aus den kollektiven Leitbildern führt dazu, dass jetzt das Unvollkommene mit Härte und Unerbittlichkeit verfolgt wird. Genau diese Dynamik scheint sich in der Reaktion auf die Offenlegung von Fehlverhalten der Verantwortlichen im Umfeld der sexuellen Gewalt herzustellen. Kirchenführer und Politiker reagieren darauf oft mit extremer Schuldübernahme oder mit Verharmlosung, Vertuschung und Rücktritt. Damit bedienen sie dann das Ideal des Vollkommenen mit einem starken Bedürfnis nach Transparenz, Kontrolle und Forderung nach moralischer Reinheit und politischer Korrektheit. Durch diese Ideale sollen Bürger und Politiker zu Glasfiguren werden, dem sich beide nur umso listenreicher entziehen.[11]

Überkorrektheit

Die so erzeugte Sucht nach Kontrolle, Transparenz und Korrektheit bewirkt genau das Gegenteil. Das Bedürfnis nach sinnvoller Kontrolle steigert sich zu einem beinah zwanghaften Verlangen nach völliger Durchschaubarkeit. Transparenz, eigentlich ein sinnvolles Ziel, wird so zum gespaltenen Ideal, das sich von seinem Gegenpol, dem Wunsch nach Dunkelheit und Undurchschaubarkeit, gelöst hat. Die negative Dynamik eines entfesselten Ideals bildet sich in der Sucht nach öffentlicher Transparenz und Überkorrektheit ab. In der Politik steigert sich das Bedürfnis nach sinnvoller Kontrolle bisweilen zu einem beinah zwanghaften Verlangen nach vollkommener Durchschaubarkeit. Es soll alles offen sein, es darf keine Nischen mehr geben, die nicht ausgeleuchtet werden, oft zu Lasten der Persönlichkeitsrechte der Betroffenen. Ich möchte hier nicht dem Unrecht der Vertuschung das Wort reden, aber die Tendenz, ganz offen, durchsichtig und transparent zu sein, schlägt nur zu leicht ins Gegenteil um: Die Verteidiger der Transparenz werden – ohne dass sie es wollen – zu Agenten neuer Intransparenz, weil sie so rigide Ideale aufstellen, an denen der Einzelne nur scheitern kann. Diese Dynamik wird von der Systemtheorie bestätigt.[12] Der Wunsch nach Transparenz, der durch Kontrolle befriedigt wird, bewirkt eine sich beschleunigende Dynamik: Er zieht immer neue Kontrollbedürfnisse nach sich, weil die Kontrolle immer weitere Dunkelhei-

ten erzeugt, die durch neue Kontrollen ausgeleuchtet werden sollen, solange, bis das System zusammenbricht entlang der Frage: Wer kontrolliert dann aber die Kontrolleure und wer die Kontrolleure der Kontrolleure usw.?

Das Reinheitsideal

Im Bereich von sexueller Gewalt und deren Aufklärung wird in besonders dramatischer Weise der Zusammenhang von Idealen und Perversion sichtbar, vor allem in Institutionen, die ein hohes pädagogisches, moralisches oder religiöses Ideal als Leitidee verfolgen. So bildet sich in der Aufklärung sexueller Gewalt erneut das Reinheitsideal ab, das genau zum entgrenzenden Übergriff geführt hat, und zwar deshalb, weil das Reinheitsideal als vollkommene sexuelle jungfräuliche Enthaltsamkeit als höherwertig eingestuft wird als die gelebte Sexualität. Der von Klerikern geforderte Zölibat ist dabei nur die Außenseite des Problems, der dynamisch wirkende Faktor ist die höhere Bewertung der Asexualität und Reinheit. Die fatale Folge dieser idealisierenden Sicht des Jungfräulichen, wie sie sich in der Person der Jungfrau Maria widerspiegelt, besteht darin, dass die Verletzung dieses hohen Ideals als Befleckung des eigenen Kleides, also als narzisstische Kränkung, erlebt wird. Diese Befleckung scheint Papst und Bischöfe mehr zu schmerzen als das Leiden der Opfer von sexuellen Übergriffen durch Priester. Das Ideal der Reinheit bestimmte anfangs auch den Umgang mit den Folgen des Bekanntwerdens des sexuellen Missbrauchs, von einem Kardinal als „das große Reinemachen" bezeichnet. Die befleckte Weste sollte wieder weiß werden, anstatt sich mit den Ursachen auseinanderzusetzen, die gerade im Ideal der Reinheit zu finden wären. Das große Reinemachen musste natürlich scheitern, wie sich nach 2010 zeigte, als die Zusammenarbeit mit dem berühmten Pfeiffer-Institut platzte. Die Kirche wollte es hundertprozentig richtig machen und so gründlich aufräumen, dass sie das renommierteste Institut mit der Aufklärung beauftragte, und scheiterte genau an diesem Ideal. Dieser Zusammenhang von Reinheit und sexueller Gewalt wurde in der kirchlichen Aufklärung weitgehend nicht zur Kenntnis genommen, was aber für eine echte Aufarbeitung notwendig gewesen wäre. Stattdessen breitete sich Beschämung über die Beschmutzung des auf dem Klerikerideal beruhenden Selbstbildes der Kirche und ihrer Amtsträger aus. Das Bedürfnis, diese eigene narzisstische Wunde zu lecken war offensichtlich größer als die Fähigkeit, mit den Opfern zu leiden und gemeinsam mit ihnen die Verletzung zu bearbeiten. Dies würde auch erst möglich sein, wenn die Kirche ihre eigene Wunde spüren könnte, die sich hinter dem Reinheitskonflikt um Sexualität und klerikalem Ideal verbirgt. Dann könnte sie auch daran zu leiden beginnen, und das wäre die Voraussetzung für Einsicht, Entwicklung und Heilung. Es sieht so aus, als ob dieser heilsame Leidens- und Wandlungsprozess begonnen hat.

01 M. Seel, 111 Tugenden – 111 Laster. Eine philosophische Revue, Frankfurt/M. 2011.
02 Paracelsus, in: Septem Defensiones 1538, Werke Bd. 2, Darmstadt 1965.
03 Den ausführlichen Hintergrund dieser Dynamik von Idealen habe ich hier dargestellt: D. Funke, Idealität als Krankheit. Über die Ambivalenz von Idealen in der postreligiösen Gesellschaft, Gießen 2016.
04 Nach dem Institut für Demoskopie Allensbach (Umfrage 6.-10. Januar 2022) ist der Anteil derjenigen, die unter Einsamkeit und Isolation leiden, von 21 auf 36 % gestiegen, bei unter 30-Jährigen auf 41 %. Zitiert nach: FAZ vom 24.01.2022, 8.
05 Zur Ich-Bildung durch Abgrenzung vgl. D. Funke, Das Ungewisse und der innere Raum, Gießen 2021, 39–88.
06 So der Kölner Weihbischof Steinhäuser im Bußgottesdienst am 18.11.2021 im Kölner Dom.
07 Die Psychodynamik des Klerikerideals habe ich in hier ausführlich dargestellt: D. Funke, Die Wunde, die nicht heilen kann. Die Wurzeln des sexuellen Missbrauchs. Eine Psychoanalyse der Kirche, Oberursel 2010. Vgl. auch E. Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten [7]1990.
08 So das Forsa-Institut in einer Befragung zum Vertrauen in die Kirche im Januar 2022.
09 Ausführliche dazu: Funke, Idealität als Krankheit, a.a.O.
10 S. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), GW XIII.
11 Vgl. H.-J. Maaz, Die narzisstische Gesellschaft. Ein Psychogramm, München 2012, 189–200.
12 Vgl. Ph. Wüschner, Szenen prekärer Sichtbarkeit. Medienphilosophische Überlegungen zur Transparenz, in: Wort und Antwort 54 (2013), 104–109.

Ulrich Hemel

Person, Nähe und Distanz im digitalen Sozialraum und in der Arbeitswelt

Noch vor wenigen Jahren war unsere Lebenswelt in Familie und Beruf überwiegend analog geprägt. Bis vor 30 Jahren waren das Festnetztelefon und das lineare Fernsehen, Telefax und gedruckte Zeitungen wesentliche Bestandteile des kommunikativen Alltags. Inzwischen dringen Smartphones in die Gestaltung von Kindheit und Jugend, aber auch in die Schlafzimmer der Erwachsenen vor. Soziale Medien erreichen mit WhatsApp, Facebook, Instagram und vielen anderen ein Milliardenpublikum weltweit. Ereignisse mit globalen Auswirkungen wie der Krieg in Syrien und in der Ukraine werden innerhalb von Sekunden digital kommuniziert.

Die Rückseite der Pandemie: ein ungeahnter Digitalisierungsschub

Und doch ergab sich speziell in der Arbeitswelt in den Jahren 2020 bis 2022 als den prägenden Jahren der Corona-Pandemie ein unglaublicher Digitalisierungsschub. Videokonferenzen wurden alltäglich. Arbeiten von zuhause wurde eingefordert, um der Verbreitung des Corona-Virus Einhalt zu gebieten. Kinder und Jugendliche erlebten über Monate hinweg keinen regulären Präsenzunterricht. Und selbst die Einstellung neuer Mitarbeitender in Betrieben lief unter dem Stichwort „Digital Recruiting" und „Digital Onboarding" bisweilen digital ab. Sie wäre so noch vor fünf Jahren kaum vorstellbar gewesen.
Digitalunternehmen wie Zoom, TeamViewer, aber auch Amazon, Apple, Meta, Microsoft und andere sind die Gewinner der Krise. Ihr Börsenwert rangiert bisweilen beim Mehrfachen des jährlichen Bruttosozialproduktes ganzer Staaten. Fragen der Datensicherheit, etwa im Rahmen der Europäischen Datenschutzgrundverordnung (2018), wer-

Dr. theol. Dr. habil. Ulrich Hemel (ulrich.hemel@t-online.de), geb. 1956 in Bensheim, Apl. Professor für Religionspädagogik an der Universität Regensburg, Direktor des Weltethos-Instituts Tübingen und des Instituts für Wirtschaftsethik an der Universität Tübingen. Anschrift: Bleichwiese 3, D-89150 Laichingen. Veröffentlichung u. a. Digitale Fairness und digitale Humanität – Was heißt Verantwortung in der digitalen Welt? In: R. Kahle/N. Weidtmann (Hrsg.), Verantwortung. Ein Begriff in seiner Aktualität, Paderborn 2022, 53–70; Kritik der digitalen Vernunft – Warum Humanität der Maßstab sein muss, Freiburg/Br. 2020.

den zwar öffentlich diskutiert, finden aber erst allmählich Resonanz bei Verbraucherinnen und Verbrauchern, etwa bei der Forderung nach „Datensparsamkeit".
Noch wenig beachtet werden die sozialen Folgen der Digitalisierung. Aufgrund von gefälschten papierbasierten gelben Impfpässen konnte der Corona-Impfnachweis bei der Zugangskontrolle zu Restaurants und Geschäften nur noch digital erbracht werden. Was aber, wenn jemand dazu nicht in der Lage ist? Hier sprechen wir in der Zwischenzeit vom „Digital Divide", also der digitalen Spaltung der Gesellschaft. So fand beispielsweise 2021 ein älterer Herr aus Spanien mit der digitalen (!) Kampagne „Ich bin alt, aber nicht blöd" (Soy mayor, no idiota) eine enorme Resonanz, weil er gegen die gängige Praxis spanischer Banken protestierte, nur noch digitale Transaktionen ohne persönlichen Kontakt zu ermöglichen.
Unversehens führt die digitale Transformation so zu Fragen der sozialen und der digitalen Teilhabe. Wer eine inklusive Gesellschaft will, muss dafür sorgen, dass sich Inklusion auch auf digitale Formen der Kommunikation erstreckt, von Behördengängen bis zu nicht-deutschsprachigen Minderheiten im eigenen Land.
Darüber hinaus entwickelt die sogenannte Plattformökonomie eine Eigendynamik, die noch nicht überall wahrgenommen wird. Wenn ein Kurierfahrer, ein Handwerker oder ein Unternehmensberater eine Aufgabe über eine elektronische Plattform bucht, tritt er als Selbständiger auf. Das klassische Verhältnis Arbeitgeber-Arbeitnehmer wird aufgelöst. Für jede Transaktion wird eine Gebühr an die Plattform fällig. Offen bleibt die Frage der sozialen Absicherung der „Transaktionspartner" im Fall von Krankheit oder Alter. Daraus ergibt sich mittelfristig dann sozialer Zündstoff, wenn viele dieser Personen ohne hinreichende Absicherung ins Rentenalter eintreten werden.
Die Digitalisierung in den Betrieben erstreckte sich bis vor kurzem vor allem auf die Bürokommunikation, die Material- und Finanzwirtschaft (mit sogenannten ERP-Systemen) und einzelne Bereiche der Fertigung. Mit der rasanten Zunahme von Anwendungen des „Machine Learnings" oder der „Künstlichen Intelligenz" werden Systeme immer stärker vernetzt. Wir reden hier u. a. vom „Internet der Dinge" (IOT, Internet of Things). Das bedeutet dann beispielsweise so etwas wie „Predictive Maintenance", also vorausschauende Wartung, weil ein bestimmtes Verschleißteil in der Maschine elektronisch meldet, dass es bald ersetzt werden muss. Darüber hinaus werden selbst komplexe Mensch-Maschinen-Systeme zum Alltag, von Industrie- bis zu Pflegerobotern. Wir landen, anders gesagt, jeden Tag stärker in einer „hybriden" Welt, die vom Zusammenspiel digitaler und nicht-digitaler Elemente der Wirklichkeit geprägt ist.
Immer stärker stellt sich da auch die Frage, was vom Menschen dann eigentlich bleibt. Mehr noch: Wir müssen uns fragen, wer wir als Menschen sind.

Der Mensch im digitalen Raum: kognitives Mängelwesen oder ganze Person?

Im 20. Jahrhundert wurde das Verhältnis von Naturwissenschaften und Religion häufig anhand der Frage der Evolution erörtert. Darwins Evolutionstheorie wirkte auf einige Kirchenvertreter wie eine Kränkung. Denn der Mensch, in der damaligen Sprache die „Krone der Schöpfung", galt nicht mehr als unmittelbare Schöpfung Gottes, sondern wurde in seiner evolutionären Abstammung gewürdigt. So kam der Frage nach der Abgrenzung zwischen Menschen und Tieren ein hoher Stellenwert zu.[1]

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts hat sich die Welt radikal verändert. Zur digitalen Transformation gehört auch die rapide Expansion des symbolischen Universums im digitalen Raum. Die rasante Entwicklung von Anwendungen Künstlicher Intelligenz (KI) lässt die Frage nach einer Superintelligenz aufkommen. In Filmen und Veröffentlichungen wird sogar die Gefahr einer Beherrschung der Menschheit durch KI beschworen. Und richtig ist auf jeden Fall, dass angesichts der gegenwärtigen Wissensexplosion der Anteil des einzelnen Menschen am gesamten Weltwissen immer geringer wird. Ohnmachtsgefühle können die Folge sein. Denn wo bleibt der Wert der einzelnen Person, wenn sie im Grunde völlig ersetzbar ist?

Hintergrund solcher Fragen sind aber immer auch Menschenbilder.[2] Derzeit müssen wir Menschen lernen, dass KI-Systeme bestimmte kognitive Aufgaben schneller, besser und ermüdungsfreier erledigen können als Menschen. Etwas überspitzt gesagt: Auch Siri und Alexa können als Kränkung der Menschheit begriffen werden.

Andererseits haben wir uns längst daran gewöhnt, dass Autos schneller fahren als Menschen laufen können. Daher ist auch die Gewöhnung an die kognitive Überlegenheit digitaler Maschinen wohl eher eine Frage der Zeit. Entscheidend ist dabei aber, wer wen steuert: Steuern Maschinen Menschen, oder ist es umgekehrt?

Die Frage ist in der Praxis gar nicht einfach zu beantworten. In den Anfangszeiten der Navigationssysteme gelang es mir noch, diese zu „überlisten", weil ich für bestimmte Strecken besser als das System wusste, wo es Staus und Stockungen geben könnte. Heute sind die Systeme so gut, dass es nicht rational wäre, ihre Hinweise zu ignorieren. Gleichwohl gilt: Wenn sich jemand angetrunken ans Steuer setzt und vom Navi hört, er solle an der nächsten Ecke nach rechts abbiegen, dann ist die richtige Handlungsweise eher die, aus dem Auto komplett auszusteigen, anstatt alkoholisiert zu fahren.

Dieses kleine Beispiel zeigt das insgesamt sehr komplexe Zusammenspiel beim Entscheiden von Menschen und von Maschinen. Entscheidend ist am Ende aber die Frage, wer wen steuert. Gerade hier zeigt sich dann auch die Besonderheit von Menschen im Vergleich zu Maschinen, selbst wenn diese noch so komplex sind: Menschen sind Personen. Personen aber sind Zentrum ihrer Selbststeuerung. Sie werden nicht von außen programmiert, sondern können ihre Zielrichtung selbstbestimmt ändern. Das wiederum kann kein noch so gutes digitales Programm.

Der Mensch als einzigartige und unvergleichliche Person ist das Zentrum des christlichen Menschenbildes. Seine niemals absolute, aber doch reale Freiheit ist im christlichen Sinn der Spiegel der Gottebenbildlichkeit. Dadurch können Menschen in Widersprüche geraten, sie machen Fehler und korrigieren diese. Digitale Programme und Geräte sollten aber gerade nicht widersprüchlich sein. Sie widersprüchlich zu konstruieren, ist in keinem Fall das Ziel der Software- und Programmentwicklung.

Für Menschen ist ihre Widersprüchlichkeit zugleich Ausdruck von Freiheit, aber auch von Lernfähigkeit und Anpassungsgabe. Die evolutionäre Besonderheit des Menschen besteht eben nicht zuletzt in einer situativen Flexibilität, durch die wir unterschiedliche situative Kontexte je neu deuten und gerade deshalb nicht immer konsistent handeln.[3]

Der Mensch ist also kein kognitives Mängelwesen, sondern eine leib-seelische Ganzheit mit der großen Fähigkeit der Selbststeuerung. Wir leben in einem Raum von Erinnerungen und Zukunftshoffnungen, Ängsten und sozialen Rücksichten. Wir nehmen in jeder Situation deutlich facettenreichere Geräusche und Gerüche wahr, als wir sie für die funktionalen Anforderungen des Moments brauchen. Wir haben eine besonders starke Fähigkeit zur Kooperation mit anderen, grenzen uns von ihnen aber auch ab. Wettbewerb und Kooperation sind folglich anthropologische Konstanten eigener Art.

Digitale Personalität und digitale Emotionalität

Die rasante Beschleunigung digitaler Entwicklungen führt dazu, dass wir uns als Person neu unserer selbst vergewissern müssen. Denn der gegenwärtige digitale Epochenbruch mit der Allgegenwart digitaler Systeme und Apparaturen führt zu einer hybriden, also analog und digital vermischten Form von Existenz. Jede einzelne Person existiert daher in zumindest drei Formen unterscheidbarer Identität: Als klassische, physische Person („Person 1"), als digitale Person mit digitaler Identität („Person 2") und als Cloud-Ich oder als Person im Raum des digitalen Unbewussten („Person 3").[4]

Digitale Identität gibt es auch unabhängig von der physischen Person, etwa in Gestalt des digitalen Nachlasses beim Tod einer physischen Person, aber auch in kriminellen Zusammenhängen, etwa bei Datendiebstahl oder – wie es heute heißt – „Identitätsdiebstahl".

Wir müssen als Menschen neu lernen, mit unserer privaten und unserer öffentlichen Identität umzugehen und haben erst in Ansätzen erfasst, dass über uns im Netz sehr viel mehr bekannt ist, als wir selbst es wissen, von Mobilitätsdaten bis zu Browserverläufen, von Konsumverhalten bis zu politischen Ansichten. Ein Teil davon ist uns prinzipiell zugänglich, wenn wir staatlich garantierte Auskunftsrechte haben; ein Teil davon befindet sich in der Verfügungsmacht kommerzieller, krimineller oder staatlicher Akteure, die wir oft gar nicht kennen.

Digitale Identität von Individuen und von Menschen insgesamt lässt sich, so gesehen, auch als historischer Lernprozess begreifen. Fakt ist aber, dass die digitale Konnektivität unsere Biographie so wesentlich bestimmt, dass wir – wie oben erwähnt – Anlass haben, neu über den Menschen nachzudenken. Wenn wir fragen, was in diesem Fall digitale Personalität bedeutet, erschließen sich aber überraschende Einsichten. Denn auch in der digitalen Welt bleibt die menschliche Person zentral. Sie ist Ausgangspunkt und Ziel aller digitalen Interaktionen. Auch wenn es heute bereits mehr Maschine-Maschine-Interaktionen als Mensch-Maschine- oder gar Mensch-Mensch-Interaktionen gibt, so wäre doch eine digitale Welt ohne Menschen weitgehend sinnlos. Sie hätte auch gar keinen Bestand, allein wegen der Notwendigkeit der Erzeugung und des Transports elektrischer Energie, die ja für digitale Operationen nötig ist.

Wir brauchen den Menschen als Treiber und als Steuerungsinstanz. Die konkrete Sinnesleistung des Menschen ist bestimmten Tieren, seine kognitive Leistung ist digitalen Maschinen unterlegen. Das aber spricht nicht gegen die Aufgabe der ganzheitlichen Zielsetzung und Steuerung von Prozessen, Verfahren und Handlungsketten. Digitale Personalität bedeutet folglich, dass die menschliche Person in ihrer ökologischen Einbettung Zentrum und Maßstab digitaler Interaktionen sein muss. Auch aus diesem Grund habe ich für mein Buch „Kritik der digitalen Vernunft“ den Untertitel „Warum Humanität der Maßstab sein muss“ gewählt.[5]

Da der Mensch aber immer ganzer Mensch ist und da er nicht alleine ist, gehört es zum sinnvollen Umgang mit der digitalen Welt ebenso, Fragen nach dem richtigen Ort der Verantwortung im Sinn digitaler Subsidiarität und Fragen nach Rolle und Grenze des Staates im Sinn digitaler Solidarität zu stellen. Nähe und Distanz, Menschlichkeit und Verantwortung führen daher unmittelbar zu Fragen, wie sie in der Christlichen Soziallehre neu zu bearbeiten sind.[6]

Wer nach Nähe und Distanz im sozialen Raum fragt, wird aber auch die kommunikativen, pragmatischen, kognitiven und emotionalen Dimensionen menschlicher Entfaltung in digitaler Spiegelung wiederfinden.[7] Hier soll speziell die digitale Emotionalität in den Vordergrund gerückt werden. Sie wird oft übersehen, zeigt sich aber schon in der Gestalt der digitalen Selbstinszenierung im sozialen Leben. In einer Schulklasse ist die Frage nach dem neuesten Smartphone-Modell eine Prestigefrage. In Digitalkonferenzen bestimmen wir über die Hintergründe unseres Bildes, von der Zimmerpflanze zum Firmenlogo, vom Sonnenuntergang bis zur Golden Gate Bridge.

Zur digitalen Emotionalität gehört aber auch die Frage nach unserer emotionalen Selbststeuerung. Mangelnde Steuerung kann im Extremfall zur Internet-Sucht als einer relativ neuen Form der stofflich nicht gebundenen Sucht führen. Allein der Anteil digitaler Zeit an den Stunden eines wachen Tages kann uns die emotionale Bedeutung digitaler Teilhabe vor Augen führen. Wer wir sind, wie wir uns verhalten, und was genau wir mit dem und im Internet tun, ist eine persönliche Frage. Die Antwort umfasst aber im Grunde das gesamte Spektrum menschlichen Lebens vom Spielen zum Lernen, vom sozialen Austausch zur Sexualität, von der Politik bis zum Wirtschaftsleben.

Nähe und Distanz im digitalen Raum in Arbeitswelt und sozialem Leben

Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Veränderung der Arbeitswelt mit Blick auf die digitale Transformation. Eine interessante Beobachtung ist dabei, dass die ursprünglichen Befürchtungen vor dem Entstehen von Massenarbeitslosigkeit durch die digitale Ersetzung von Arbeitsplätzen[8] derzeit eher abklingen, auch vor dem Hintergrund des aktuellen Fachkräftemangels und der Entstehung neuer und anderer, digital affiner Berufe. Gleichwohl durchdringt der digitale Wandel heute so gut wie alle Arbeitsplätze. Kurierfahrer und Lagerarbeiter arbeiten mit Scannern. Sogar die Landwirtschaft ist heute von digitalen Prozessen geprägt und eine der Branchen, die am intensivsten auf digitale Prozesse angewiesen sind. Generell kann ein großer Teil der beruflichen Tätigkeit mobil oder von zuhause ausgeführt werden, so dass in der Folge der bisherige Bedarf an Büroflächen in Frage steht.

Gleichzeitig bleibt der Mensch auch dann ein soziales Wesen, wenn er scheinbar alleine vor dem Bildschirm sitzt. So entstehen inzwischen an vielen Orten sogenannte Co-Working Spaces, also – vereinfacht gesagt – Treffpunkte für digitales Arbeiten mit guter digitaler Infrastruktur und einer Kaffeeküche. Allein die gleichzeitige Anwesenheit fremder Personen, die sich ebenfalls auf ihre digitale Arbeit konzentrieren, gibt in vielen Fällen Halt und Struktur auch dann, wenn „eigentlich" ein Büro zuhause zur Verfügung stünde.

Die digitale Welt ändert aber auch Sozialformen und Verhaltensweisen.[9] Ein unangekündigtes Telefonat ist heute im Berufsleben deutlich seltener als vor zehn Jahren. Team-Meetings finden zunehmend digital mit Teilnehmenden aus unterschiedlichen physischen Orten statt. Die Planung eines guten digitalen Meetings erfordert zugleich weniger und mehr Vorbereitung als in analogen Zeiten: Einerseits ist es leicht, eine Videokonferenz zu organisieren, andererseits erlischt das Interesse rapide, wenn es keine stringente Planung im digitalen Raum einschließlich vorzusehender Pausen gibt. Erkennbar wird dies an ausgeschalteten Bildschirmen, aber auch am häufig zu beobachtenden Stocken des Redeflusses, wenn mehr als ein halbes Dutzend Personen im Raum sind. Digitale Distanz stellt andere Anforderungen an Teams, aber auch an Führung und Selbstführung als die frühere „Präsenzkultur" in Betrieben.

Der rasante Übergang in eine neue, digitale und analoge, „hybride" Lebensform einzelner Menschen und ganzer Gesellschaften erfordert folglich eine Reihe spezifischer Lernprozesse. Deren Zielrichtung lässt sich wie ein ethischer Kompass in der digitalen Welt in Form von zwei Leitfragen zusammenfassen:

– Wer bin ich in der digitalen Welt?

– Wie handle ich in der digitalen Welt?

Denn auch in der digitalen Welt sind wir ein ganzer Mensch mit Körper, Geist und Seele, mit Zielen und Erinnerungen. Digitales Leben und Arbeiten setzt folglich unsere emotionalen und körperlichen Bedürfnisse nicht außer Kraft. Digitales Leben und Lernen ist immer auch soziales Leben und Erleben, mit allen Höhen und

Tiefen. Dies gilt selbst beim einsamen Surfen, bei der höchst individuellen Informationsbeschaffung und bei anderen digitalen Aktivitäten. Denn Tätigkeiten wie Kaufen, etwas Posten, Spielen und vieles mehr sind auf vorgängige Ziele, Aktivitäten und Interessen anderer Menschen, Unternehmen oder Institutionen bezogen: wir sind digital niemals allein, aber gelegentlich durchaus einsam.[10]

Die bewusste, oft aber auch unerkannte Transparenz der digitalen Welt hat dort eine Grenze, wo wir ein Recht auf Privatheit und Intimität haben. Auf der politischen Ebene wird dies dort relevant, wo wir privates digitales Handeln mit übergreifenden Interessen in Verbindung bringen wollen und müssen, so etwa auf dem Feld des Datenschutzes, aber auch mit Blick auf die Frage nach digitaler Verantwortung.[11] Anders gesagt: Was wir mit Daten tun, muss so sein, dass wir es anderen erzählen können.

Auch im digitalen Raum gilt folglich die Regel der Selbstfürsorge und des guten Miteinanders. Jeder und jede einzelne ist gefragt, auch digital seine persönlichen Werte zu leben und zu kommunizieren. Im digitalen Miteinander kommt es nicht weniger als in der analogen Welt darauf an, dass wir anderen mit Achtung begegnen. Was menschenfeindlich wirkt, sollte gar nicht erst erstellt, angewendet und verbreitet werden.

Andererseits können digitale Möglichkeiten auch zu einer stärker inklusiven Gesellschaft beitragen.[12] Schließlich hat in ihr jeder und jede das Recht und die faktische Möglichkeit auf eine eigene Lern- und Kommunikationsgeschwindigkeit. Digitale Souveränität der Person und digitale Teilhabe sind daher mit Recht mögliche Leitbegriffe eines christlich verantworteten Umgangs mit digitalem Lernen und mit digitaler Arbeit.

Auch für Firmen, Behörden und Institutionen ergeben sich neue Anforderungen. Digitale Verantwortung geht über persönliches Handeln hinaus. Hier ist besonders die Forderung nach „digitaler Fairness“[13] zu nennen. Fairness funktioniert dabei nicht als Ikone der Selbstzuschreibung, sondern entwickelt sich im Rahmen von Feedback- und Anerkennungsprozessen im sozialen Raum. Daher wird auch die ethische Werteorientierung für Unternehmen und Institutionen in der digitalen Welt immer wichtiger, von ökologischer Nachhaltigkeit hin zu gutem Talentmanagement und vielem mehr. Es ist kein Zufall, dass dabei die Werte der Fairness, der Transparenz und der guten Kommunikation immer wieder als Spitzenwerte guter Unternehmensführung zur Sprache kommen.

Schluss: Werteorientierung im digitalen Raum

Nähe und Distanz im digitalen Raum haben wie in der nicht-digitalen Welt eine körperliche, eine soziale und sogar eine politische Dimension. Gerade die Explosion der Möglichkeiten und die wachsende Unübersichtlichkeit der Handlungsfolgen unseres digitalen Lebens erfordern eine große gesellschaftliche Verständigung über geteilte Werte und Ziele.

Dabei lässt sich abschließend festhalten, dass eine humane Welt gemeinsame Werte der Verständigung braucht. Diese lassen sich auf der Grundlage der Menschenrechte, der 17 Nachhaltigkeitsziele der Vereinten Nationen, aber auch im Rahmen von religiösen und ethischen Werten gründen. Ein Beispiel sind nicht zuletzt die Weltethos-Werte, die vom Parlament der Weltreligionen 1993 und 2018 verabschiedet wurden.[14]

Zu den individuellen Gestaltungsaufgaben jeder Person in der neuen, digitalen Zeit gehört es, ein für das eigene Leben sinnvolle Verhältnis von Nähe und Distanz, von fokussierter Aufmerksamkeit und meditativ gestimmtem Aufnehmen, von Körperlichkeit und geistiger Offenheit zu finden. Menschen brauchen Nähe, Kontakt und Intimität ebenso wie Distanz, Selbstreflexion und Halt durch soziale Spielregeln und Institutionen.

Die Ausrichtung am Leuchtturm des Wertes umfassender Humanität, mit oder ohne religiöse Wurzeln, kann dabei Orientierung geben, ist aber auch Gegenstand persönlicher und gesellschaftlicher Lernprozesse. Die Bildung der Person im doppelten Sinn von Erziehung bis hin zu Selbstbildung, aber auch die bewusste Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse sind unumgänglich, wenn wir eine Gesellschaft umfassender digitaler Teilhabe erreichen wollen.

Das heute in seiner gedanklichen Kraft eher unterschätzte Christentum könnte dazu neu befragt und entdeckt werden. Und dann wird es einen ganz wesentlichen Beitrag zur humanen Gestaltung unserer zunehmend digitalen Welt leisten.[15]

01 Vgl. U. Lüke/G. Souvignier (Hrsg.), Der Mensch – ein Tier, Und sonst? Interdisziplinäre Annäherungen (Quaestiones Disputatae Bd. 307), Freiburg/Br. 2020.

02 Vgl. U. Hemel, Mentale Architektur und Wirtschaftsanthropologie – eine Zukunftsaufgabe, in: S. Kiessig/M. Kühnlein (Hrsg.), Anthropologie und Spiritualität für das 21. Jahrhundert CFS E. Möde), Regensburg 2019, 335–350.

03 Vgl. U. Hemel, Kritik der digitalen Vernunft, Freiburg/Br. 2020, 329–368.

04 Vgl. ebd., 131–134.

05 Ebd.

06 Vgl. ders., Ist die Christliche Soziallehre in einer digitalen Welt zukunftsfähig? (Grüne Reihe Nr. 488), Mönchengladbach 2022, www.gruene-reihe.eu.

07 Vgl. S. Drescher/U. Hemel/S. König, Digitale Kompetenz im Beruf, Stuttgart 2022.

08 Vgl. C. B. Frey/M. Osborne, The Future of Employment. How Susceptible are Jobs to Computerisation, in: Technological Forecasting and Social Change 114 (2017), 254–280.

09 Vgl. Drescher/Hemel/König, Digitale Kompetenz im Beruf, a.a.O.

10 Vgl. D. Schreiber, Allein, Berlin 2021.

11 Vgl. U. Hemel, Digitale Fairness und digitale Humanität – Was heißt Verantwortung in der digitalen Welt?, in: R. Kahle/N. Weidtmann (Hrsg.), Verantwortung. Ein Begriff in seiner Aktualität, Paderborn 2022, 53–70.

12 Vgl. V. Jochim, Inklusion durch digitale Medien?, in: MedienPädagogik – Zeitschrift für Theorie und Praxis der Medienbildung (41)2021, 118–133.

13 Vgl. Hemel, Digitale Fairness und digitale Humanität, a.a.O.

14 Vgl. K.-J. Kuschel, Weltreligionen im Dialog über Weltprobleme – Die Erklärung des Parlaments der Weltreligionen in Chicago, in: U. Hemel (Hrsg.), Weltethos für das 21. Jahrhundert, Freiburg/Br. 2019, 39–54.

15 Weiterführend: U. Hemel, Digitale Bildung und digitale Teilhabe: Eine Vision für die Zukunft pädagogischer Theorie und Praxis, in: B. v. Carlsburg/A. M. Stroß (Hrsg./eds.): (Un)pädagogische Visionen für das 21. Jahrhundert. (Non-) Educational Visions for the 21st Century (Baltische Studien der Erziehungs- und Sozialwissenschaft), Frankfurt/M. u. a. 2021, 139–153; J. Nida-Rümelin, N. Weidenfeld, Digitaler Humanismus, München 2018.

Sebastian Maly

Nähe und Distanz bei Jugendlichen heute

An einem gewöhnlichen Schultag im Frühling lassen sich die Bewegungen und Begegnungen auf dem Schulhof des Canisius-Kollegs, einer Berliner Jesuitenschule, an der ich als Jesuit und Schulseelsorger tätig bin, folgendermaßen beschreiben: Neben den obligatorischen Räuber-und-Gendarm-Spielen laufen die Kinder paarweise oder in kleinen Gruppen im Gespräch vertieft ihre Runden. Viele lassen sich auf dem etwas weicheren Boden des Sportplatzes in Gruppen nieder, plaudern bestens gelaunt. Natürlich gelten noch Abstandsregeln und in dem Moment, wo es zurück ins Schulgebäude geht, setzen alle geübt ihre Masken auf. Dass diese Generation von Kindern und Jugendlichen auf den ersten Blick weniger oder anders Gefühle zeigen oder Kontakt meiden als frühere, kann ich jedenfalls nicht behaupten. Gerade nach den beiden Jahren mit Corona-Einschränkungen, digitalem Lernen, Wechselunterricht etc. scheint der Hunger nach Gemeinschaft und nach Kontakt, ja auch nach körperlichem Kontakt, ganz und gar altersgemäß zu sein.

Herausforderung von Nähe und Distanz

Als Schulseelsorger habe ich meistens weniger den Überblick über alle Schüler*innen, sondern begegne eher einzelnen mit ihren aktuellen Themen, weil Schüler*innen eine Sorge haben, etwas loswerden wollen, Beratung suchen. Nur wenige Schüler*innen sehe ich regelmäßig im Unterricht oder Gottesdienst. Aus meiner Beratungspraxis und den damit verbundenen Interventionen, auch in Klassen und im Gespräch mit Eltern, ergeben sich einige Beobachtungen und Reflexionen zum Thema, die ich hier gerne teilen möchte. Dabei steht im Hintergrund auch meine ehrenamtliche Tätigkeit als Berater bei einer Online-Krisenberatung für Kinder und Jugendliche. Vor welchen Herausforderungen stehen Kinder und Jugendliche – in den Kontexten, in denen ich sie erlebe – heute, wenn sie als Heranwachsende lernen, in

Dr. phil., Sebastian Maly SJ, M.A., Dipl.-Theol. (sebastian.maly@jesuiten.org), geb. 1976 in Frankfurt/M., Schulseelsorger am Canisius-Kolleg Berlin und systemischer Therapeut (SG/DGSF), Anschrift: Tiergartenstr. 30–31, D-10785 Berlin. Veröffentlichung u. a.: zus. mit St. Hofmann: Gott – dreifaltig einer (Ignatianische Impulse), Würzburg 2022.

angemessener Weise Nähe und Distanz in ihren Beziehungen zu regulieren und Zugang zu den eigenen Gefühlen zu bekommen und diese auszudrücken? Und wie können wir Erwachsene dabei hilfreich sein?

Zwischen Fridays for Future und Burnout

Eine für manche überkritische Erwachsene gute Nachricht hatten die letzten beiden großen Jugendstudien, die sog. „Shell Jugendstudie" von 2019 und die sog. „SINUS Jugend-Studie" von 2020 parat: Nach langen Jahren, in denen die 14- bis 24-Jährigen sich eher weniger für Politik und Gesellschaft interessiert haben, ist die jetzige Generation deutlich mehr politisch interessiert und formuliert selbstbewusster die eigenen Ansprüche an die Gestaltung der Zukunft.[1] Nicht umsonst führt die Shell-Jugendstudie 2019 den Titel „Eine Generation meldet sich zu Wort". Dazu tragen nicht zuletzt das brennende Thema Klimaschutz und die vielen neuen sozial-ökologischen Bewegungen rund um „Fridays for Future" bei.

Auf der anderen Seite bestätigen beide großen Studien einen Wertekanon, der von den meisten Jugendlichen geteilt wird und der von zwei Polen aufgespannt wird: Soziale Werte wie Familie, Freunde, Treue, Altruismus oder Toleranz, die einen großen Wunsch nach stabilen Nahbeziehungen widerspiegeln, stehen der Leistungsorientierung und dem Streben nach Selbstbestimmung gegenüber.[2] Die Shell-Jugendstudie spricht seit 2006 von der „pragmatischen Grundausrichtung" der jetzigen Generation: „[Die Jugendlichen] passen sich auf der individuellen Suche nach einem gesicherten und eigenständigen Platz in der Gesellschaft den Gegebenheiten so an, dass sie Chancen, die sich auftun, möglichst gut ergreifen können."[3] Dies scheint aber der gleichzeitigen Bewusstheit für die Themen Klima und Lebensführung nicht zu widersprechen.

Beide Studien haben noch sehr viel detailliertere Beobachtungen zur Generation der Jugendlichen zu bieten, die sich nachzulesen lohnen. Hier möchte ich das Thema der Leistungsorientierung aufgreifen, das ich in meiner alltäglichen Arbeit mitbekomme. Ich erlebe, dass sich die meisten unserer Schüler*innen mit großer Selbstverständlichkeit hohe Ziele setzen, zielstrebig und ehrgeizig sind – von Anfang an. Vor einiger Zeit sagte ein Kind in einem Aufnahmegespräch, dass es gerne auf das Canisius-Kolleg gehen wolle, um sich bestmöglich auf seine Zukunft vorzubereiten. Mitunter fließen Tränen in den 5. Klassen, wenn nach den hervorragenden Noten in der Grundschule auch mal eine „2" unter dem Vokabeltest steht. Die Note „3" geht schon gar nicht! In der Oberstufe berichten Schüler*innen, dass sie, obwohl die Gemeinschaft in der Stufe gut ist, Einzelkämpfer*innen mit Blick auf ihr Abitur sind. Wenn es um Noten geht, sind Konkurrenz und Neid groß. Wenn einzelne Kinder und Jugendliche dann nicht mehr können und sich Rat und Hilfe holen, dann verweisen viele auf ihre Eltern, die ihnen den Druck machen würden, oder auf die Lehrer*innen. Die Eltern wiederum wundern sich sehr, weil sie in der eigenen Wahrnehmung ihrem Kind keine besondere Leistung abverlan-

gen würden. Den Druck würde sich das Kind selbst machen. Das sagen auch viele Lehrer*innen.

„BurnOut-Kids"

Dass der enorme Leistungsdruck kein spezifisches Phänomen am Canisius-Kolleg ist, zeigt nicht nur meine Erfahrung in der Online-Krisenberatung, sondern auch der Austausch mit Kolleg*innen an anderen Schulen und ein Blick in die entsprechende Literatur. Der Hamburger Kinder- und Jugendpsychiater Michael Schulte-Markwort hat 2016 das Buch „BurnOut-Kids. Wie das Prinzip Leistung unsere Kinder überfordert" veröffentlicht. Darin beschreibt er, wie er in den 2010er-Jahren immer mehr zu der Erkenntnis gelangt sei, dass die Diagnose „Burnout" oder Erschöpfungsdepression inzwischen im Kinder- und Jugendalter angekommen sei.[4] Das „Ursachenpuzzle" für die vielen Fälle, die er in der Klinikambulanz beobachtet, setzt sich aus verschiedenen Stücken zusammen, das er mit „Prinzip Leistung" zusammenfasst.[5] Schulte-Markwort benennt unter anderem die kollektive Leistung des Aufbaus einer demokratischen Gesellschaft in Deutschland bei der Großelterngeneration, der auf der anderen Seite der „Ausverkauf" an ökonomische Prinzipien gegenüberstehe. „Was von Generation zu Generation leichter werden sollte, entpuppt sich heute als kollektives Gefühl der übermäßigen Anstrengung und Erschöpfung."[6]

So vielfältig die Ursachen sind: die Verursacher*innen sind in der Perspektive Schulte-Markworts die Erwachsenen, nicht die Kinder. Und die Erwachsenen sind dabei eben selbst Getriebene von einem Gefühl von Unsicherheit und Bedrohung, dem nur mit noch mehr Leistung begegnet werden kann.[7] Habe ich alles Mögliche dafür getan, dass mein Kind die richtigen Startvoraussetzungen ins Leben bekommt? Fördert die Schule mein Kind genug, damit es sein Potential bestmöglich abrufen kann? Die Angst vor Statusverlust zeigt sich als eine Zukunftsangst, welche die Kinder mit einschließt.

Wenn Eltern mir erzählen, dass sie nicht wüssten, warum sich ihr Kind einen solchen Notendruck macht, glaube ich ihnen. Wie die vorigen Überlegungen gezeigt haben: Der Leistungsdruck ist systemisch und Kinder und Jugendliche nehmen auf vielerlei Weise auch die nicht so deutlichen Hinweise auf, worauf es in diesem Leben ankommt. Was das Prinzip Leistung in der Gefühlswelt vieler Kinder anrichtet, lässt sich leicht aus dem zuvor Beschriebenen vorstellen. Sie lernen früh, welche Gefühle sie in diesem Paradigma zeigen können und welche nicht. Gleichzeitig fördert das Prinzip Leistung bei den Kindern und Jugendlichen Gefühle oder mentale Zustände wie Scham, Minderwertigkeit, Angst vor Versagen oder Verlassenwerden oder Erschöpfung. Gerade in der Onlineberatung begegnet mir häufig, dass die Chatter*innen berichten, bei den eigenen Eltern nicht über die mit dem Leistungsdruck verbundenen Gefühle sprechen zu können – nicht nur, weil sie ihre Eltern nicht enttäuschen wollen, sondern weil ihre Eltern als Lösung oft nur

anbieten: „Dann musst Du Dich halt mehr anstrengen!“ So führt der Leistungsdruck tendenziell auch zu einer Vereinzelung bei den Kindern und Jugendlichen. Schnelle oder einfache Lösungen gibt es nicht. Was aber langfristig helfen könnte, sind beispielsweise Initiativen im konkreten Lernumfeld, wo der Druck besonders groß ist, welche die Kinder und Jugendlichen aus dieser Vereinzelung herausführen. In der Beratung von Schüler*innen stoße ich oft auf Erstaunen, wenn ich vorschlage, dass man doch mit anderen Mitschüler*innen lernen oder gleich Lerngruppen für bestimmte Fächer bilden könnte. Aber am wichtigsten ist wohl: dass sich die Erwachsenen gut um sich selbst kümmern und sich bewusst werden, wie (sehr) sie selbst unter Druck stehen. Die Selbstwahrnehmung kann dann zu einer neuen Begegnung auf Augenhöhe führen.[8]

Virtualität und Verletzbarkeit

Die ZEIT-Redakteurin Elisabeth von Thadden hat 2018 ein Buch mit dem Titel „Die berührungslose Gesellschaft“ veröffentlicht, in dem sie aus verschiedenen Perspektiven unseren zeitgenössischen Umgang mit Nähe und Distanz beschreibt. Das Dilemma von uns spätmodernen Menschen bringt sie folgendermaßen auf den Punkt: Wir sehnen uns nach Berührung, haben aber Angst vor Verletzung. Wir wollen Nähe, aber nicht zu viel davon.[9]

Inwiefern die massenhafte Verfügbarkeit mobiler Endgeräte und die Allgegenwart sozialer Medien wie Instagram, TikTok, Snapchat, YouTube oder Messengerdienste wie WhatsApp dieses Dilemma unter der Generation der Jugendlichen (ab 14 Jahren) weiter vorantreibt, dazu kann man unterschiedlicher Ansicht sein. Ich sehe das relativ pragmatisch: Der „Geist“ ist gewissermaßen „aus der Flasche“. Auch wenn wir unseren Eltern an der Schule immer wieder sagen, dass WhatsApp in seinen Nutzungsbedingungen ein Mindestalter von 16 Jahren vorgibt, finden fast alle Klassen-Chats auch in der Unterstufe auf genau dieser Messenger-Plattform statt. Dass unsere Kinder und Jugendlichen heute viel mehr Kommunikationsmöglichkeiten haben als ihre Elterngeneration, ist eine Tatsache, mit der die Erwachsenen konstruktiv umgehen sollten. Und es ist ja auch irgendwie großartig und lässt sich deswegen am besten an diesem kleinen Kasten, dem Smartphone, deutlich machen: Diese mobilen Endgeräte vergrößern – um es in ein Bild zu bringen – unseren kommunikativen ‚Leib‘ und damit Berührungsfläche mit anderen in einer Art und Weise, die uns so vertraut ist, dass es uns gar nicht mehr fasziniert. Kontakt halten mit weit entfernten Freunde*innen oder Verwandten war noch nie so leicht wie heute. Doch mit der Vergrößerung dieser Oberfläche wächst auch die Komplexität der Kommunikation, was jede Person nachvollziehen kann, die immer mal wieder die Übersicht verliert, welchen Chat-Nachrichten sie noch nicht innerhalb einer Stunde beantwortet hat. Und mehr Berührungsfläche mit anderen heißt auch: Da gibt es potentiell mehr Angriffsfläche für Grenzverletzungen, Übergriffe, Beleidigungen oder Cyber-Mobbing.

Diese Körpermetapher bringt etwas zum Ausdruck, was ich vor einiger Zeit bei einem Fall von Cyber-Mobbing beobachten konnte. Es ging um einen Chat, an dem sich viele Schüler*innen eines Jahrgangs in der Unterstufe (5. bis 7. Klasse) beteiligten. Ein*e Schüler*in meldete sich bei ihrer Klassenleitung, weil sie in diesem Chat beschimpft und beleidigt wurde. Da die intervenierenden Fachkräfte die Möglichkeit bekamen, den ganzen Chat-Verlauf zu lesen, konnten sie sehen, dass fast alle Beteiligten im Chat in einer Jugendsprache kommunizierten, die gespickt war mit Ausdrücken oder Zitaten aus Serien, Gangsta-Rap oder You-Tube-Kanälen von Influencer*innen sowie mit entsprechenden Stickern, also kleinen, oft animierten Bildern, die man in Chats posten kann. Für die arglosen Erwachsenen war es wie eine erschreckende Offenbarung, mit welcher Selbstverständlichkeit sich die Schüler*innen im geschützten Raum des Chats mit Worten und Bildern gegenseitig Gewalt antun. Umgekehrt war schon fast tröstlich, dass einige Chat-Teilnehmenden schrieben: „Hört doch mal auf, Euch zu bekriegen!" In den Interventionen gaben die Schüler*innen oft an, die Beleidigungen hätten sie nicht so gemeint. Das sei Ironie und müsse aus dem Zusammenhang heraus verstanden werden.
Was ich daraus gelernt habe: So virtuos manche Schüler*innen die Klaviatur der gegenwärtigen Jugendsprache in den sozialen Medien spielen – es fehlt zum Teil an Einfühlungsvermögen, was Worte oder Bilder beim anderen auslösen können. Außerdem ist diese Art der Kommunikation als Textnachricht, Sprachnachricht oder Bild im Netz zu finden, wird damit von vielen wahrgenommen und verschwindet nicht mehr so leicht wieder. Damit kann sie noch einmal mehr verletzen als ein leichtfertig geäußertes Schimpfwort auf dem Schulhof. Wenn etwas erst einmal im Chat veröffentlicht ist, bestimmt nicht mehr der Sender oder die Senderin über die Bedeutung des Mitgeteilten – das ist ein Grundsatz der Hermeneutik, den alle in den Social Media Kommunizierenden beherzigen sollten. Von daher ist es uns ein Anliegen, den Schüler*innen nicht nur zu erklären, wie bestimmte Internetdienste mit ihren Daten umgehen, sondern dass sie eine Sensibilität dafür entwickeln, wie ich meine Gefühle angemessen äußern oder Konflikte auf konstruktive Weise ansprechen kann – ob im Chat oder im realen Leben. Die Zunahme an Kommunikationsmöglichkeiten erfordert geradezu, dass ich lerne, meine eigenen Gefühle wahrzunehmen und ernstzunehmen, und dass ich genauer unterscheide, was ich wie und in welchem Medium zum Ausdruck bringe.

Die notwendige Distanz, die Nähe ermöglicht

Als Jesuit kann ich nicht über das Thema Nähe und Distanz bei Jugendlichen schreiben, ohne an die sexualisierte Gewalt zu erinnern, die Kindern und Jugendlichen von Mitbrüdern angetan wurde, gerade auch an der Institution, an der ich arbeite. Für mich ist offensichtlich, wie die Thematik in meine Berufspraxis hineinspielt – und dass dies nicht nur ein Thema für Jesuiten oder Geistliche, sondern für alle Menschen sein sollte, die mit Kindern und Jugendlichen zu tun haben. Dabei geht es mir vor allem um ein anderes Gefühl für Nähe und Distanz, das

ich in meiner Arbeit hier entwickelt habe. Das lässt sich gut mit einer Situation beschreiben, die häufig vorkommt. Ein Kind ist in der Beratung und fängt an zu weinen. Der verständliche Impuls ist, das Kind durch eine Berührung wie das Auflegen der Hand auf die Schulter zu trösten, wie man es vielleicht bei einer Freundin oder einem Freund machen würde. Doch woher weiß ich, wie meine Berührung bei dem Kind ankommt? Es ist so ähnlich wie beim Versenden von Inhalten im Chat – ich als Sender*in entscheide nicht, wie mein Handeln von der Empfänger*in aufgenommen wird. Die Körpergrenze ist stets zu achten.

Manche mögen beklagen, dass die Unbekümmertheit in der Begegnung mit Kindern und Jugendlichen verlorengegangen ist. Ich sehe darin viel eher die Chance, genauer und feiner wahrzunehmen, wie ich anders als durch Berührung Nähe, Fürsorge und Compassion, Mit-Leidenschaft, zum Ausdruck bringen kann. Es lässt sich vieles nicht nur durch Worte, sondern auch durch Körperhaltung, die Art des Sprechens, kleine Gesten wie das Reichen eines Taschentuchs sagen – und auch dadurch, wie ich für die Nachhaltigkeit eines Gesprächs sorge, mich an Verabredungen halte etc. Und so ermöglicht diese notwendige Distanz im Gespräch gerade auch Nähe: weil das Gegenüber seinen Freiraum hat und darauf vertrauen kann, dass es an einem sicheren Ort ist.

01 Vgl. M. Albert u. a., 18. Shell Jugendstudie. Jugend 2019, Weinheim 2019, 13–15, Zusammenfassung online abrufbar unter https://www.shell.de/about-us/initiatives/shell-youth-study/about-the-shell-youth-study/_jcr_content/root/main/containersection-0/simple/simple/call_to_action_copy/links/item0.stream/1642665739154/4a002dff58a7a9540cb9e83ee0a37a0ed8a0fd55/shell-youth-study-summary-2019-de.pdf; M. Calmbach u. a., Wie ticken Jugendliche? 2020. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland. Eine SINUS-Studie im Auftrag von: Bundeszentrale für politische Bildung u. a. (BPB Schriftenreihe Bd. 10531), 2022, 502–529. Online abrufbar unter https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/SINUS-Jugendstudie_ba.pdf.

02 Vgl. ebd., 36–38.

03 Shell Jugendstudie 2019, 13.

04 Vgl. M. Schulte-Markwort, Burnout-Kids. Wie das Prinzip Leistung unsere Kinder überfordert, München 2016, 131–132.

05 Vgl. dazu im Folgenden, ebd., 214–219.

06 Ebd., 214.

07 Vgl. dazu auch H. Bude, Gesellschaft der Angst, Hamburg 2014. Darin beschreibt Bude eine Angst vor Statusverlust gerade in der deutschen Mittelschicht, die sich in einer Zukunftsangst der Erwachsenen äußert, die sich auch auf ihre Kinder richtet.

08 Vgl. Schulte-Markwort, Burnout-Kids, a.a.O., 241–243.

09 Vgl. E. von Thadden, Die berührungslose Gesellschaft, München 2018, 9–16.

Dominic White
Berührung wagen?

Zu den Vorzügen dominikanischen Lebens gehört es, intergenerationell unter einem Dach zu leben. So umfasst meine Gemeinschaft drei Generationen, rechnet man die Schwestern und andere Gottesdienstteilnehmer mit ein, sind es sogar fünf (im Alter von sechs Monaten bis 98 Jahren)!
In meinen über 20 Jahren als Dominikaner habe ich dieses Zusammenleben der Generationen als Quelle der Weisheit zu schätzen gelernt. Und obwohl es zeitweise Spannung mit sich bringen kann, blieb der „Ödipuskonflikt" bis jetzt aus, d. h. dass die jüngere Generation die Werte und Strukturen der Alten über Bord wirft, nur um später das Gleiche zu machen. Für unsere gemeinsamen Vorbereitungen auf die große Synode der Katholischen Kirche im Jahr 2023 ist diese generationsübergreifende Weisheit von entscheidender Bedeutung. Jedoch findet die Synode nicht jenseits der aktuellen Geschehnisse statt: Sie fällt in eine Zeit fortlaufender Enthüllungen von sexuellem und geistlichem Missbrauch in der römisch-katholischen Kirche und dem Auftreten der #MeToo-Bewegung in der Gesellschaft; gleichzeitig hat auch die Corona-Pandemie der ganzen Welt ihren Stempel aufgedrückt.

Körperliche Berührung

Eine Angelegenheit, die sowohl vom Missbrauch als auch von der Pandemie stark beeinflusst wurde, ist unser Verhältnis zu Körperkontakt: Verständlicherweise meiden wir die Nähe des Anderen und machen uns umgekehrt Sorgen, wie das Gegenüber wohl auf eine gutgemeinte Berührung unsererseits reagieren würde. Obendrein unterliegen wir alle dem Gebot des „social distancing" angesichts hochansteckender Corona-Mutationen. Wird körperliche Berührung also jemals wieder „risikofrei" sein?
Gleichzeitig ist der Tastsinn ein integraler Bestanteil unserer sinnlichen Wahrnehmung. Und wie sehr haben wir während des Lockdowns die Umarmung von Familie und Freunden vermisst. Auch die Bibel ist voll von Berührungen – sei es, dass der lang verschwundene

Dominic White OP, PhD (dominic.white@english.op.org), geb. 1973 in Guildford (UK), Acting Director of Research am Margaret Beaufort Institute of Theology, Cambridge. Anschrift: Blackfriars, Buckingham Road, Cambridge CB3 0DD, UK. Veröffentlichung u. a.: How Do I Look: Theology in the Age of the Selfie, London 2020.

Josef seinen Vater Jakob wieder in die Arme schließt (vgl. Gen 46,29), der Vater den verlorenen Sohn umarmt (vgl. Lk 15,11–32), der geliebte Jünger sich an die Brust Jesu lehnt (vgl. Joh 13,23) oder der hl. Paulus den „heiligen Kuss" als Begrüßungsgeste unter Christen empfiehlt (vgl. Röm 16,16; 2 Kor 13,12), wie es auch in frühchristlichen Liturgien bezeugt ist.

Im Gespräch mit den verschiedenen Generationen habe ich den Eindruck gewonnen, dass auch die letzten hundert Jahre stark durch den Tastsinn geprägt wurden. In François Truffauts reizvollem Kurzfilm *Antoine et Colette*, welcher vor genau 60 Jahren entstand, begrüßten sich die Freunde noch per Handschlag und siezten einander. Heute gehen wir – auch in der Kirche – wesentlich entspannter und weniger formell miteinander um. Ganz ähnlich berichtete mir eine 70jährige Dame, wie förmlich und distanziert die Priester noch während ihrer Kindheit in den 1950er-Jahren auftraten. Zwar waren auch damals freundliche Geistliche gern gesehen, dennoch galten auch alle anderen als gute Priester, solange sie die Sakramente feierten, zum Gebet anleiteten und den Glauben lehrten. So waren Priester eher „abgesondert" (entsprechend der buchstäblichen Bedeutung des lateinischen Wortes *consecrare*) und wurden – vom Handschlag abgesehen – nicht berührt. Auch persönliche Freundschaften mit Frauen waren in ihrem Fall verpönt. Dies spiegelt im Großen und Ganzen die hierarchische Grundordnung der damaligen Gesellschaft wider. Aber dann auf dem 2. Vatikanischen Konzil, nur ein Jahr nach *Antoine et Colette*, entdeckte sich die Kirche von neuem als das Volk Gottes (vgl. 1 Petr 2,9). Nun erschien der Priester als Leiter innerhalb einer Gemeinschaft von Jünger*innen und die räumliche Trennung des Beichtstuhls wurde, zu Gunsten der gemeinsamen Begegnung zweier Jünger*innen mit der Barmherzigkeit Gottes, entfernt. Auch wurden, beginnend mit der Einführung des Friedensgruß in der erneuerten Messliturgie, Berührungen von nun an möglich.

Noli me tangere

Als nächstes kam die Jugendkultur, die sexuelle Revolution und die soziale Revolution der 68er-Bewegung. Rückblickend sind viele von uns dankbar, in einer entspannteren, freieren und weniger hierarchischen Kultur aufgewachsen zu sein. Andererseits schauen wir mit Unbehagen zurück auf die sexualisierte Darstellung von Kindern in manchen Filmen der 1970er- und 80er-Jahre. Wie konnte es dazu kommen? Letztendlich fanden wir heraus, dass auch in der Kirche ähnliches vor sich ging – und nicht erste seit den „liberalen" 1960ern, sondern schon viel, viel länger. Daher ist die Behauptung zu einfach, dass die „alten Wege" sicherer waren. Doch hinsichtlich der persönlichen Grenzen und Schutzbedürftigkeit stellen sie an uns eine Anfrage – und einige vertreten, dass Distanz und formelles Verhalten diesem Zweck am Ende besser gerecht würden. Auch stellt sich die Frage von unterschiedlichen „Sprachen der Liebe": Manche Menschen schätzen es besonders, umarmt und geküsst zu werden; andere brauchen eher ein offenes Ohr und Anerkennung. Und befürwortet nicht sogar Jesus das „Nicht-Berühren"

mit seinem *Noli me tangere* – wenn er Maria Magdalena, als sie ihren auferstandenen Freund und Meister umarmen will, erwidert: „Fass mich nicht an!“ (vgl. Joh 20,17)?

Zugegeben, dies ist nicht die beste Übersetzung. Tatsächlich bedeuten die originalen griechischen Worte des Neuen Testaments *„Mē mou haptou“* eher: „Halte mich nicht fest für dich selbst.“ – So bringt es auch Fra Angelicos Fresko *Noli me tangere* zum Ausdruck: Er portraitiert den auferstandenen Jesus als einen Tänzer, der, seine Beine überkreuzend, den rechten Fuß anmutig in das Gras setzt. Betrachten wir auch die Hände der beiden: Maria Magdalenas Hand greift nach der seinen – und reagiert er etwa mit einem „Nein“ oder „halte dich fern“? Seine Hand ist nicht flach, keine „Stopp“-Geste, sondern es ist eine offene Hand, die Raum anbietet.
Nun schauen wir auf Maria Magdalenas Hand: Sie strebt nach oben (entsprechend der Grundbewegung des Aufstiegs, denn Jesus steigt auf zu „meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“). Oberhalb ihrer Hand sprosst eine herrliche Palme empor, weit über den umschließenden und schützenden Zaun hinaus: Eine Palme, Symbol der Feier und des Sieges am Palmsonntag – jenes Sieges, welcher sich zum Desaster wandelte und schließlich wiederum zum Sieg, der alle Träume überstieg.

Werfen wir jetzt einen Blick hinter Maria Magdalena. *Sie* ist diejenige, die sich vom Grab erhebt. Dieses Grab erinnert an eine Novizenzelle: Jene Novizenzelle, für welche Fra Angelico dieses Fresko gemalt hat. Denn auch das Noviziat hat seine Momente der Dunkelheit und des Sterbens – jedoch immer ausgerichtet auf die Auferstehung zu einem neuen Leben als das wahre Selbst. Der Abstand zwischen Christus und Maria Magdalena ist nicht eine einsame Lücke, eine Abwesenheit, ein Nicht-Sehen. Vielmehr handelt es sich um einen kreativen Ort, einen positiven Freiraum zwischen zwei liebenden Menschen; einen Freiraum, in dem sich beide gegenseitig schützen und gleichzeitig dem anderen ermöglichen, sich im eigenen Selbst zu entfalten.

Somit handelt Jesus nicht kalt oder distanziert. Innerhalb einer Gesellschaft, die Frauen weniger Rechte zugestand als Männern und beide Geschlechter strikt voneinander trennte, freundete gerade er sich mit Frauen an. Und jetzt setzt er ein aufopferungsvolles Zeichen, mit welchem er die Freundin aus ihrer Gefangenschaft in der Abhängigkeit und der Anhänglichkeit an die Vergangenheit befreit. Es gibt diese Erlösung von der Vergangenheit – eine Erlösung durch Christus, den Tänzer, denn tanzen kann man nur, wenn beide Partner frei und selbstbeherrscht sind.

So wurde Maria Magdalena vom Festhalten an der dunklen Vergangenheit befreit, um die erste Apostolin der Auferstehung zu sein: Eine Zeugin innerhalb einer Gesellschaft, die das Zeugnis von Frauen ablehnte. Nach anfänglichem Widerstand nahmen ihre Brüder ihr Zeugnis an und machten sich selbst auf die Suche und wurden so befreit.

Unkeuschheit

Maria Magdalena wurde – zu Recht oder zu Unrecht, doch vermutlich, weil Christus sieben Dämonen aus ihr ausgetrieben hatte (vgl. Lk 8,2) – in der christlichen Tradition als die Ehebrecherin (vgl. Joh 8,1–11) und die Sünderin identifiziert, die Jesu Füße im Haus des Pharisäers Simon salbte (vgl. Mt 26,6–13; Mk 14,3–9; Lk 7,36–50). Unkeuschheit ist nichts Boshaftes. Sie ist ungeordnete Liebe ohne gesunde Grenzen. Sie ist ein Scheitern dahingehend, auf die eigene innere Sehnsucht zu hören, egal ob man zölibatär, allein oder in einer Beziehung lebt. Schlimmstenfalls kann die damit einhergehende Verzweiflung in ein Streben nach Macht über andere Personen umschlagen, sie traumatisieren und zerstört zurücklassen.

Unkeuschheit gründet auch in einem missglückten Verhältnis zur Zeit. In unserer Gesellschaft ist es für die meisten Paare normal, schon früh in ihrer Beziehung miteinander Sex zu haben – was auch von vielen Christen akzeptiert wird. Aber, vorausgesetzt, es handelt sich dabei wirklich um die intimste Sache, die man miteinander machen kann, – warum damit nicht bis zur Hochzeit warten? Schließlich hätte man doch immer noch 50, 60 oder sogar 70 Jahre miteinander. Etwa aus Angst, dass die Ehe nicht halten könnte? Oder, dass die Beziehung nicht halten könnte, sodass man sie zumindest für den Moment voll auskosten will? Oder weil, tiefer gefragt, *ich keinen Sinn dahinter erkenne, der mich in die Zukunft trägt, keine*

Hoffnung? In dieser Hinsicht bietet Pornographie den perfekten Fluchtweg aus meiner eigenen Zeitlichkeit: Da die andere Person mich nicht sehen kann, entfliehe ich ihrem Blick, der die Hingabe meiner Zeit an sie verlangt, welcher der Liebe eigen ist. Und das einzig berührbare Gegenüber ist der Bildschirm, auf dem ich klicke für mehr, mehr, mehr – denn Pornographie ist, wie jede Sucht, letztendlich unbefriedigend. Am Ende bleibe ich allein und mit mir die Zeit, die mir noch bevorsteht.

Der orthodoxe Theologe John Zizioulas nimmt an, dass wir unserer biologischen Veranlagung nach zur Selbstsucht tendieren: Wir benutzen die andere Person als Mittel unseres eigenen Genusses und zeugen Kinder, um den Tod durch die Reproduktion unseres eigenen Selbst zu überwinden. Vielleicht geschieht dies nicht bewusst – wir glauben wirklich, dass wir die andere Peron lieben. Wie verhält sich das beim inneren Bedürfnis eines Seelsorgers, einen trauernden Menschen zu umarmen? Wessen emotionale Bedürfnisse oder Wünsche werden dadurch erfüllt? Vielleicht braucht der andere eine Umarmung, vielleicht auch nicht. Welche innere Anstrengung, welche gute Selbstdistanzierung ist vorher nötig, um nicht vorzupreschen und Schaden anzurichten?

Nach Zizioulas vollzieht sich an uns eine Seinsänderung in der Taufe. Wir werden von oben her geboren, von unserem Vater im Himmel und unserer Mutter, der Kirche (in der Syrischen Tradition ist der Heilige Geist die Mutter, versinnbildlicht durch die Kirche). Unsere Beziehungen erfahren darin eine Rekonfiguration – sie sind kein klammerndes Festhalten mehr, sondern vielmehr das Annehmen vieler neuer Brüder und Schwestern in Christus. Durch diese Öffnung, hin zum Leben der Auferstehung, treten wir in die Schule der Liebe ein. Wir lernen, Liebe zu empfangen und weiterzugeben – und wenn wir eine bestimmte Person lieben, tun wir dies nicht mehr selbstsüchtig und besitzergreifend, sondern, wie Zizioulas es trefflich formuliert, sehen wir in der einen Person zugleich alle Menschen und lieben sie, wobei der individuelle Körper der „überragende Ausdruck des Leibes Christi, der Kirche“[1] ist.

Auf diese Weise kann Maria Magdalena alle, denen sie das Evangelium verkündet, mit universaler Liebe und Hoffnung umarmen. Doch wenn wir diese Haltung nicht missbrauchen wollen, müssen wir uns zunächst auf Reisen begeben. Christus selbst führt Maria auf eine Reise durch die Dunkelheit der Identitätsverwechslung (dargestellt durch die Dunkelheit des Grabeingangs) – sie denkt, er sei der Gärtner – und dann erkennt sie Jesus wieder, als er sie bei ihrem Namen nennt. Sie hört die Stimme des Geliebten; sie erkennt ihn, weil er sie kennt.

Maria hatte sich nicht darin geirrt, Jesus für den Gärtner zu halten. Er ist, gemäß einer alten Wendung, der Gärtner ihrer Seele. Unsere Seelen – unser inneres Selbst – sind Ökosysteme, die im Gleichgewicht sein müssen, um fruchtbar zu sein. Dieses Bild können wir nur verstehen, wenn wir in einer angemessenen, leiblichen Beziehung zur Natur stehen. Der Philosoph Friedrich Schelling gab einst zu bedenken, dass wir krank werden, wenn wir nur unser Inneres betrachten und dabei vergessen, dass wir auch zur Natur gehören.[2] Wir sind ein Teil der Natur. Viele von uns haben das während des Covid-Lockdowns wiederentdeckt: Wie sehr haben wir die wenige Zeit, die wir draußen verbringen konnten, zu schätzen gelernt. In

Fra Angelicos *Noli Me Tangere* findet die Auferstehung ihren Ausdruck gerade in der Üppigkeit des umliegenden Gartens und in seiner wundervollen Pracht. Der Philosoph Anthony Kenny rekurriert, wie er schreibt, auf ein von ihm übersetztes Nachlassgedicht von Ludwig Wittenstein, indem dieser vom Gärtner spricht, der durch seinen Königreich-Garten „auf Zehenspitzen" geht und der Blumen gewahr wird, die er mit Staunen und „hellscheinendem ruhigen Antlitz"[3] betrachtet.

Staunen

Können wir lernen, übereinander zu staunen? Wir, die wir geschaffen sind nach dem Abbild Gottes und als Christen getauft sind im auferstandenen Herrn?
Das mag reizvoll klingen, doch, wie jede christliche Rede über universale Liebe, ist es auch sehr idealistisch. Kann es im Licht unserer menschlichen Erfahrung noch Bestand haben? Sind wir nicht vielmehr dazu verurteilt, zwischen Zwang und Chaos gefangen zu sein? Zwischen kalter, erstickender Förmlichkeit, die alle Spontanität ausschließt (denn immer kostet es Überwindung, wenn Freunde sich zum ersten Mal umarmen oder ein Liebespaar sich zum ersten Mal küsst) und der chaotischen Distanzlosigkeit, die, gleich einer emotionalen Bombe, mit Fremdprojektionen auf das Gegenüber geladen ist? Sind wir nicht manchmal sogar gefangen in der verheerenden Kombination von erstickender Förmlichkeit *und* Distanzlosigkeit?
Entsprechend unserem jeweiligen Lebensstand – ob verheiratet oder Single, ob Kleriker bzw. Ordensangehöriger oder Laie – bietet die Keuschheit einen Raum, in dem wir tanzen können – in Sicherheit und voll Gnade. Das bedeutet: Im Heiligen Geist. Eine befreundete Lehrerin fand ihre erste Anstellung an einer Jungenschule in ihrem Heimatland Ungarn. Zu ihrer großen Überraschung bestand eine ihrer Aufgaben darin, den Jugendlichen klassischen Tanz beizubringen, „da sie tanzen müssen, wenn sie mit Mädchen ausgehen". Wir mögen diesen altmodischen, naiven Zugang belächeln. Doch gerade klassischer Tanz kann die starren Fesseln einer zwanghaften Religiosität der Regeln überwinden, wie sie viele ältere Christen noch erlebt haben; gleichzeitig wendet er sich auch gegen das individualistische „Mach was du willst!", das oft in Chaos und Traumatisierungen endet. Klassischer Tanz basiert auf strukturiertem physischem Kontakt, also einem sicheren Weg, dem anderen durch choreografierte Berührungen zu begegnen. Traditionelle Gruppentänze miteingeschlossen, bietet er jedem in der Gemeinschaft die Möglichkeit, mitzutanzen. Und so entsteht ein erlöster Leib, ein synodaler Weg, eine Zeit, hineingenommen in das ewige Jetzt der Auferstehung: Miteinander tanzen, reden und wieder tanzen.[4]

Übersetzung aus dem Englischen: Rafael M. Klose OP, Wien

01 J. Zizioulas, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, Crestwood, NY 1985, 60.

02 F.W.J. Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur (Werke, Bd. I/5), Stuttgart 1994.

03 A. Kenny, The Unknown God. Agnostic Essays, London – New York 2004, 215.

04 Mein Dank gilt Rose Rolling OP für ihre Kommentare.

Stephan Wahle

Weiter auf Abstand?

Über Nähe und Körperlichkeit in der Liturgie in (nach-) pandemischen Zeiten

Zwei Jahre dauern mittlerweile die öffentlichen Maßnahmen zur Bekämpfung und Eindämmung der Corona-Pandemie an. Noch ist ungewiss, wie sich die Lage nach dem Ende von 2G, 3G, 2G-Plus und Co. entwickeln wird. Will man der Expertise der Wissenschaftler:innen folgen, werden zumindest die sogenannten „AHA-Regeln", also die Gebote von Abstandhalten, Hygiene und Alltagsmaske (bzw. FFP2-Maske), noch lange ein selbstverständlicher Bestandteil des Alltags bleiben, auch und nicht zuletzt in den Kirchen.

Das äußere Erscheinungsbild und die innere Stimmung unserer Gottesdienste haben sich durch die Corona-Regeln nachhaltig verändert. Bereits im Juli 2020 konstatierte der Leipziger Praktische Theologe Alexander Deeg (*1972), dass die Forderung bzw. Sehnsucht nach einer möglichst schnellen Rückkehrt zur ‚Normalität' an den radikal veränderten Realitäten vorbeigehe. „Es wird nicht mehr sein wie vorher…" – mit diesen treffenden Worten überschreibt er seinen perspektivischen Aufsatz über die gottesdienstliche Praxis während und nach der Corona-Pandemie.[1] Er beobachtet darin für die evangelischen Kirchen in Deutschland – Vergleichbares gilt auch für die römisch-katholische Kirche – eine Ungleichzeitigkeit. Während an vielen Orten, herausgefordert durch die zeitweise völlige Aufgabe von Präsenzgottesdiensten während des ersten Lockdowns im Frühjahr 2020, neue gottesdienstliche und gottesdienstnahe Formate im digitalen wie im analogen Raum, im öffentlichen wie im häuslichen Umfeld entstehen, die in ihrer Vielfalt von einer „immensen liturgischen Kreativität"[2] zeugen, erscheint andernorts die Gottesdienstpraxis wie gelähmt, ohne Aussagekraft, emotionslos und leer. Dass es zwischen diesen Polen auch Gemeinden gibt, die scheinbar unbeirrt von den äußeren Kontexten in ‚unaufgeregter' Weise Gottesdienst und Stundengebet weiterfeiern, so etwa in Klöstern und geistlichen Zentren, soll nicht

Dr. theol. habil. Stephan Wahle (stephan.wahle@theol.uni-freiburg.de), geb. 1974 in Winterberg, apl. Prof. für Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg. Anschrift: Caspar-Schrenk-Weg 8, D-79117 Freiburg/Br. Veröffentlichung u. a.: mit M. Walter, im Klangraum der Messe. Wie Musik und Glaube sich inspirieren, Freiburg/Br. 2021.

unerwähnt bleiben.[3] Der Leipziger Theologe urteilt aber zu Recht: „Die Krise macht sichtbar, wie es um die Gottesdienste steht, welche Erwartungen sich mit ihnen verbinden und nach welchen Logiken sie gefeiert werden."[4] Die Corona-Pandemie lässt sich somit als Katalysator oder Beschleuniger verstehen, der lange bestehende, aber nicht erkannte oder ignorierte liturgiepraktische Probleme sichtbar macht. Die Einschränkungen verflüssigen zudem die religiöse Bindung an eine angestammte Feiergemeinde. Stefan Böntert (*1969) urteilt zu Recht: „Die religiöse Pluralisierung, aber auch die Erosion kirchlich gebundener, ritueller Ausdrucksformen des Glaubens hat durch die Pandemie einen kräftigen Schub bekommen."[5]
Die folgenden Ausführungen wollen einige grundlegende Überlegungen im Blick auf eine tendenziell erstarrte und distanzierte liturgische Feierkultur zusammenstellen. Ein spezieller Fokus wird auf die Feier der Eucharistie gelegt, deren Zukunft nicht unwesentlich davon abhängen wird, ob sie als partizipatives und sinnlich-körperliches Ritual der Nähe und Gemeinschaft am Tisch des Herrn eine neue Gestalt finden wird.

Liturgie feiern mit körperlich-sinnlicher Präsenz

Es bleibt der empirischen Forschung überlassen, inwieweit die spürbare Leere eines Kirchenraums mit viel Abstand zwischen den Menschen, das unnatürliche Singen mit einer Maske[6] oder der unwirkliche Kommunionempfang hinter einer Plexiglasscheibe Menschen von der physischen Teilnahme an der Sonntagsmesse abgehalten oder entfremdet haben. Dass alles dafür zu tun ist, dass von der Mitfeier der Eucharistie – wie auch von allen anderen Gottesdienstformen – keine Gesundheitsgefahr ausgehen darf, steht außer Frage.[7] Auf Dauer besteht aber die Gefahr der unreflektierten Etablierung einer liturgischen Feierkultur, die dem Auftrag und dem Wesen der Liturgie wie auch den anthropologischen Bedingungen und Erwartungen widerspricht.
Der Grazer Liturgiewissenschaftler Peter Ebenbauer (*1966) hat zum Abschluss einer Fachtagung im November 2020 „Zehn Thesen zur katholischen Liturgie in Zeiten von Corona" formuliert. In der zweiten These geht er auf den Versammlungscharakter ein: „Die christliche Liturgie selbst ist sozial verankert. Sie ist Versammlung von Menschen im Namen Jesu, die durch Gebet, Erinnerung, Erwartung, Gemeinschaftsleben und Solidarität dem Evangelium und dem kommenden Gottesreich Raum, Stimme und körperlich konkreten Ausdruck in den gottesdienstlichen Riten geben. Von dieser Basis her wird Liturgie immer die Qualitäten körperlich-sinnlicher Präsenz und realer physischer Zusammenkunft für sich beanspruchen. Auf sie ganz verzichten zu müssen ist ein schmerzlicher Verlust, der nur hingenommen werden kann, wenn es um die Vermeidung akuter Gefahren geht."[8]
Gegenüber dieser Einschätzung steht der Befund, dass sich im gesellschaftlichen Miteinander eine gewisse Unsicherheit im Umgang mit Nähe und Körperkontakt eingenistet hat. Bezogen auf den Gottesdienst äußert sich dies in einer Minimali-

sierung der Ästhetik und Reduzierung der liturgischen Dienste.[9] Es stellen sich die Fragen: Wann wird man wieder direkt neben einem Unbekannten in der Bank Platz nehmen wollen, um nah beieinander und miteinander zu beten und zu singen? Wann wird man seinem Gegenüber ungezwungen und ohne zu zögern die Hand zum (Friedens-)Gruß reichen? Wird – trotz Desinfektionsmittel – eine größere Zurückhaltung bei allen Riten und Zeichenhandlungen bleiben, bei denen im wahrsten Sinne des Wortes die Hand mit im Spiel ist? Angefangen beim Kreuzzeichen auf die Stirn eines Täuflings, über die diversen Salbungen bei Taufe, Firmung, Weihe und Krankensalbung bis hin zu vielfältigen Formen der Handauflegung und Segnung?[10] Nahezu alle Sakramente und Sakramentalien entfalten bekanntlich ihre heilsame Symbolkraft durch personale Berührungen, wie insbesondere der enorme Zuspruch zu Segensfeiern mit diversen taktilen Gesten zeigt.[11]
An zwei Beispielen, dem Friedensritus und dem Kommunionempfang, soll kurz der körperlich-sinnlichen Qualität der Eucharistie angesichts alltäglicher Berührungsängste nachgegangen werden.

Die Hand als Werkzeug und Ausdruck der Seele

Welch ein starkes Zeichen die Hand als Ausdruck körperlich-geistiger Nähe und als Symbol göttlicher Zuwendung ist, hat Romano Guardini (1885–1968) in seinem bis heute inspirierenden Büchlein „Von heiligen Zeichen" entfaltet. Er spricht vom Körper und speziell von der Hand als „Werkzeug und Ausdruck der Seele, […] ein Organ, in welchem der Mensch die eigene Seele offenbaren kann. Und die fremde aufnehmen; denn auch das tut er mit der Hand."[12] Und er fragt: „[Ist] es nicht ein Aufnehmen der fremden Seele, wenn Einer die entgegengestreckte Hand des Begegnenden ergreift? Mit allem, was aus ihr an Vertrauen, Freude, Zustimmung, Leid spricht?"[13]
In anderen Kulturkreisen gibt es ganz verschiedene Zeichen, mit denen der Friede Christi unter den Menschen und damit auch zwischen den ‚Seelen' weitergegeben werden kann: eine Verbeugung oder Verneigung, das Verschränken der Arme auf der Brust, ein freundlicher Blick, eine beherzte Umarmung. Ursprüngliches und bis heute stärkstes, weil intimstes Friedenszeichen ist bekanntlich der „heilige Kuss" (Röm 16,16; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26) bzw. der „Kuss der Liebe" (2 Petr 5,14)[14]. Die Herausforderung besteht jetzt darin, das Reichen der rechten Hand, das körperliche Hintreten zum Nächsten oder andere kreative Formen der Umarmung als Gestus der ‚sanften Berührung' neu zu entdecken und zu gestalten – in Anlehnung an jene sanfte, herzliche, friedvolle Berührung, mit der der Auferstandene die Jüngerinnen und Jünger anhaucht, um ihnen den Heiligen Geist zu schenken, der lebendig macht (Joh 20,19–23).

Der Kommunionempfang zwischen Nähe und Distanz

Die Hygieneregeln tangieren die Praxis einer eucharistischen Feierkultur, in der es in besonderer Weise „um die Leiblichkeit der Erfahrung des Essens und des Trinkens sowie um die erfahrene Externität und Passivität“[15] geht. Die Art und Weise, wie seit Corona die Kommunion ausgeteilt wird, hat sich vielerorts anonymisiert und individualisiert. Die Menschen reihen sich in eine Prozession ein und schreiten unter den Klängen etwa der Orgel nach vorne, doch irgendwie ist jeder ganz bei sich. Der gebotene Abstand von 1,5 Meter zwischen den einzelnen Personen verstärkt die Vereinzelung. Der Prozessionscharakter, das gemeinsame, bewusste Schreiten wird kaum als ein geistlich-emotionales Geschehen erlebbar. Jedem wird eine einzelne, vorgefertigte Hostie gereicht, oftmals aus dem Tabernakel, zuweilen auf einem individuellen Teller oder gar mit einer ‚Kommunionzange‘. Eine erkennbare Brotbrechung findet zuvor kaum statt; auf die Kelchkommunion muss ganz verzichtet werden (sofern sie jemals geübt wurde).[16]

Gegenüber dieser reduzierten und entstellten Feiergestalt gilt es daran zu erinnern, dass der Grundvorgang der Eucharistie gemeinsames Essen und gemeinsames Trinken ist.[17] Im Glauben an die verheißenen Spendeworte will so die Erfahrung des ‚gegessenen‘ und ‚geschmeckten‘ Wortes Gottes erwachsen und zwar vermittelt durch ein körperlich-sinnliches Erleben, das nicht nur kognitiv erfasst, sondern auch emotional gespürt werden will. Die Gabe der Eucharistie wäre vollkommen missverstanden, wollte man sie nur auf die intime Begegnung des einzelnen Gläubigen mit Christus engführen oder gar in Form einer ‚geistigen Kommunion‘ entleiblichen. Vielmehr will sie als expressives Zeichengeschehen des neuen Bundes die Grenzen von Individuum, Familie und Freundeskreis transzendieren, die bestehenden Standesunterschiede in der Welt überwinden und schon jetzt jene neue egalitäre Gemeinschaft (*communio*) darstellen, die die Gläubigen bei Gott hoffnungsvoll erwarten. Das Erleben von Nähe, Gemeinschaft und Körperkontakt entspringt theologisch dem Gabecharakter der Eucharistie, die sich niemand selbst geben kann, die vielmehr Christus selbst allen reicht, die sich ihm mit ihrem Leben, mit ihren Hoffnungen, Ängsten, Klagen und Bitten darbieten.

Doch wie soll gerade in nachpandemischen Zeiten das gemeinsame Essen von dem *einen* Brot und das gemeinsame Trinken aus dem *einen* Kelch rituell realisiert werden? Ist Corona nicht vielmehr der Todesstoß für eine körperlich-sinnliche eucharistische Feierkultur? Die Praxis wird zeigen, welche Formen des gemeinsamen Kommunionempfangs ästhetisch überzeugen, wie die Brotbrechung in Zukunft gestaltet wird und ob etwa die Einführung von Einzelkelchen praktikabel ist.[18] Auf jeden Fall ist jetzt, in den immer kleiner werdenden Feiergemeinschaften, der Zeitpunkt für Experimente und praktisches Ausprobieren gegeben.

Ausblick

So nachvollziehbar der Wunsch nach einer Rückkehr zur gottesdienstlichen ‚Normalität' ist, wäre es fatal, den Kairos der pandemischen Unterbrechung zu verpassen und vertraute Routinen und bekannte Denkfiguren unhinterfragt fortzutradieren. Das verunsicherte Lebensgefühl, die Skepsis vor zu großer Nähe und Berührung werden vermutlich weiterhin das menschliche Miteinander in allen Bereichen der Gesellschaft bestimmen. Ob ausgerechnet der Gottesdienst der Kirche dieses Klima zu durchbrechen vermag, dürfte angesichts des immensen Vertrauensverlusts der Kirche eher unwahrscheinlich sein.

Bereits unter dem Eindruck der Missbrauchs- und Machtkrise der römisch-katholischen Kirche und verstärkt durch die priesterzentrierten Gottesdienste vor allem, aber nicht nur in der ersten Phase der Pandemie fordert der Erfurter Liturgiewissenschaftler Benedikt Kranemann (*1960) deshalb eine neue strukturelle Form von Liturgie, „die wirklich Sache der Gemeinde ist"[19], in der sich die Menschen, versammelt um den gegenwärtig geglaubten Jesus Christus, gemeinsam und gleichberechtigt als handelndes Subjekt erleben können und jeder rezeptionsästhetischen Wirkung entgegengesteuert wird, als ob „sie nicht doch mehr oder weniger immer noch an der Liturgie der Kleriker"[20] reaktiv und damit in hierarchisierender Distanz partizipieren. Viel wird davon abhängen, ob der Gottesdienst der Zukunft eine partizipative, offene, lebendige und diakonale ästhetische Gestalt finden wird, in der die Menschen von jener Liebe und Nähe Gottes berührt und angerührt werden, die größer ist als menschliche Vernunft und tradierte kirchliche Strukturen.

01 Vgl. A. Deeg, Es wird nicht mehr sein wie vorher … Überlegungen zum Gottesdienstfeiern in Zeiten der Corona-Pandemie und danach, in: Pastoraltheologie 109 (2020), 417–435. Vgl. auch St. Winter, Gottesdienst im Pandemie-Modus. Zu aktuell drängenden Anstößen für eine Liturgiewissenschaft, die „an der Zeit ist", in: Theologische Quartalschrift 200 (2020), 389–405; W. Haunerland, Liturgie in Zeiten von COVID-19. Ansätze, Ambivalenzen und Aporien, in: Münchener Theologische Zeitschrift 71 (2020), 367–379; St. Böntert, Ein Zurück wird es nicht mehr geben. Brennpunkte für Liturgie und Ekklesiologie nach der Pandemie, in: St. Kopp/St. Wahle (Hrsg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung Bd. 7), Freiburg/Br. 2021, 388–404.

02 Deeg, Es wird nicht mehr sein wie vorher …, a.a.O., 418.

03 Vgl. A. Odenthal, Stellvertretender Lobgesang – Zu Gottesdiensten in der Corona-Krise, im Netz unter: https://www.kirche-und-leben.de/artikel/stellvertretender-lobgesang-zu-gottesdiensten-in-der-corona-krise [Abruf: 21.02.2022].

04 Deeg, Es wird nicht mehr sein wie vorher …, a.a.O., 418.

05 Böntert, Ein Zurück wird es nicht mehr geben, a.a.O., 404.

06 Vgl. F. K. Prassl, „Tobe, Welt, und springe; ich steh hier und singe gar in sichrer Ruh". Kirchenmusik und Corona, ein unheiliges Aufeinandertreffen, in: H.-J. Feulner/E. Haslwanter (Hrsg.), Gottesdienst auf eigene Gefahr? Worship at Your Own Risk? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19, Münster 2020, 781–796.

07 Vgl. Feulner/Haslwanter, Gottesdienst auf eigene Gefahr, a.a.O.; P. Bukovec/E. Volgger (Hrsg.), Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz Bd. 10), Regensburg 2021.

08 P. Ebenbauer, Zehn Thesen zur katholischen Liturgie in Zeiten von Corona, im Netz unter: https://www.feinschwarz.net/liturgie-in-zeiten-von-corona/#more-29498 [Abruf: 21.02.2022].

09 Vgl. Winter, Gottesdienst im Pandemie-Modus, a.a.O., 395f.

10 Vgl. weiterführend K. Baumgartner, Vom Segen und von den Gefahren der Berührung, in: Klerusblatt 101 (2021), 302–307; J. Winkler, Berühren verboten: Keine Sakramente für Kranke in der Corona-Pandemie. Beobachtungen und Perspektiven zur Praxis der Krankensalbung und

Krankenkommunion in Pandemiezeiten in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland, in: Feulner/Haslwanter, Gottesdienst auf eigene Gefahr?, a.a.O., 577–588.

11 Vgl. B. Kranemann/J.Knop (Hrsg.), Segensfeiern in einer offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion (Quaestiones Disputatae Bd. 305), Freiburg/Br. 2020.

12 R. Guardini, Von heiligen Zeichen (Topos Taschenbücher Bd. 220), Mainz 1992, 17f.

13 Ebd., 19.

14 Gegenüber dem Kuss ist das Reichen der Hände als Ausdruck des Friedens und der geschwisterlichen Gemeinschaft der Getauften mit Christus nur einmal in Gal 2,9 belegt; vgl. zum Friedensritus C. Freilinger u. a., Friedensritus, in: B. Jeggle-Merz/W. Kirchschlägger/J. Müller (Hrsg.), Leib Christi empfangen, werden und leben. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachten (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae Bd. 3), Stuttgart 2016, 73–90.

15 Deeg, Es wird nicht mehr sein wie vorher …, a.a.O., 424.

16 Vgl. H.-J. Feulner, Gesundheitsgefahr aus dem gemeinsamen Kelch?, in: Gottesdienst 55 (2021), 13–15.

17 Vgl. R. Meßner, Einige Defizite in der Performance der Eucharistie, in: S. Wahle/H. Hoping/W. Haunerland (Hrsg.), Römische Messe und Liturgie in der Moderne, Freiburg/Br. 2016, 305–345, bes. 324–333; L. O. Lumma/A. Vonach, Kommunionspendung, in: Jeggle-Merz/Kirchschlägger/Müller, Leib Christi empfangen, werden und leben, a.a.O., 133–147.

18 Deeg, Es wird nicht mehr sein wie vorher …, a.a.O., 423. Deeg verweist auf den Straßburger Praktischen Theologen und Neutestamentler Friedrich Spitta, der sich bereits in seiner Monographie von 1904 für die Einführung von Einzelkelchen aussprach; vgl. F. Spitta, Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahls-Feier, Göttingen 1904.

19 B. Kranemann, Probleme hinter Weihrauchschwaden. Was die Liturgie mit der Kirchenkrise zu tun hat, in: Herder-Korrespondenz 73 (5/2019), 13–16, hier 14.

20 Ebd. Beispiele für eine solche Wirkung beschreibt Birgit Jeggle-Merz ausgehend von persönlichen Beobachtungen konkret gefeierter Liturgien im deutschen Sprachraum; vgl. B. Jeggle-Merz, Liturgie und Macht. Beobachtungen im Angesicht der Kirchenkrise, in: G. M. Hoff/J. Knop/B. Kranemann (Hrsg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (Quaestiones Disputatae Bd. 308), Freiburg/Br. 2020, 169–184, bes. 173–182.

Hyacinthe Cormier OP
(1832–1916)

„Die Worte gehen schnell vorüber, und die Fehler, die man in der Unterhaltung macht, lassen sich gleich verbessern, aber die Fehler in den Schriftstücken lassen sich nur schwer wieder gutmachen, denn was geschrieben steht, bleibt".[1] Wer so weise schreibt, der bleibt… bleibt sicher in Erinnerung als ein kluger Mensch, der aus dem Füllhorn der eigenen Erfahrung mit dem Geschriebenen der Nachwelt mit Recht tradieren darf, was in seinem eigenen Leben eine Schule des Lernens war. Doch blättern wir das Betrachtungswerk des Pater Cormier nur eine Seite zurück, lesen wir folgenden Gebetsbeginn: „Ich zittere, o mein Gott, wenn ich betrachte, wie Menschen, die von Dir besonders ausgezeichnet wurden, in der Hölle viel größere Qualen erdulden, als die übrigen Verdammten."[2]

Vielleicht offenbart dieses Zitatenpaar mit seinem dialektischen Zusammenkommen von modernem Denken und einer „schwarzen Frömmigkeit" die faszinierende Basis einer schwierigen Annäherung an eine dominikanische Führungsgestalt, die ausgehend von einer Renaissance des dominikanischen Ordenslebens nach der Wiedergründung den Weg in die Moderne des 20. Jahrhunderts eröffnete und vorantrieb. Einige hinführende Gedanken können daher nur skizzieren, welch Reichtum an Frömmigkeit, gestaltender Theologie und Diplomatie sowie Leitungsbefähigung der 1994 seliggesprochene Hyacinthe Cormier in seinen 84 Lebensjahren in seiner Person vereinte, die in einem Lexikoneintrag nur ein Minimum an Würdigung erfahren kann.[3]

Frömmigkeit

Kind einer bestimmten Zeit zu sein, darf eine Nachwelt bei der Betrachtung des Kindes nicht zum einseitigen Urteil verleiten. Französisches Dominikanertum ist in heutiger Illustration gekennzeichnet durch Giganten des 20. Jahrhunderts, wie Chenu, Congar, Löw, Claverie und Couturier, die den konziliaren Geist der 1960er Jahre in ihrer Predigt und ihrem Dominikanersein quasi überzeugend ummantelten. Aber im 19. Jahrhundert und damit im Jahrhundert von Napoleon, industrieller und politischer Revolution, Säkularisierung und Karl Marx steht das Kindbett des Cormier, und der Eintritt in den Orden mit schwacher Gesundheit und unter der Gabe einer Dispens, quasi als „dernier sacrement"[4] im Jahre 1856 kennzeichnet den Beginn der vita religiosa des 1832 in Orléans geborenen Cormier. Wenn dieser im Jahr 1893 im Vorwort seiner „Retraite fondamentale" die geistliche Übung der Exerzitien den biblischen Wüstenaufenthalt Jesu als großes Vorbild an die Seite stellt[5], wird man diesen durchaus nicht unüblichen Vergleich bei spirituellen Weisungen auch als Kondensat der eigenen Lebenserfahrung Cormiers in diesem in vielerlei Hinsicht nicht frommen 19. Jahrhundert sehen. Strenge Religiösität als Gegenbewegung zu den natürlich auch Gesinnung und Geist prägenden Erfahrungen einer französischen Revolution, einer napoleonischen Gewaltherrschaft und einer vernunftbetonten Aufklärung, paarte sich beim schnell in Leitungsaufgaben stehenden Cormier selbstverständlich mit der Theologie des großen Lehrmeisters Thomas von Aquin zu einem spirituell festen Denkgebäude, welches natürlich den eintretenden Söhnen des Dominikus am Übergang zum 20. Jahrhundert eine solide Basis bot, die uns heute zu undifferenziert und kämpferisch vorkommt, aber aus den Extremen eines geistesgeschichtlich umkämpften Westeuropas vor gut 140 Jahren nachvollzieh-

bar ist. So erklärt sich auch eine negative Haltung gegenüber den Kindern der Welt, denen Cormier den Vorwurf macht, in ihrem aufklärerischen Potential für Frömmigkeit nur Spott übrig zu haben.[6] Versöhnen mag uns mit dieser Haltung am Beginn eines 21. Jahrhunderts, dass der fromme, zur Asketik neigende, Novizen unterrichtende Cormier nicht fromm für Andere Wasser predigte und Wein trank, sondern mit seiner Form einer *simplicité*, der mitbrüderlichen Einfachheit, im höchsten Maß Intelligenz und aktives Tun in seiner Person vereinigte.[7]

Gestaltende Theologie und Diplomatie

Diplomatie im Umgang mit den politischen Kontexten ihrer Zeit, mit dem sich zu Ende neigenden Kirchenstaat und sich neu positionierenden Heiligen Stuhl, aber auch mit den internen Richtungsstreitigkeiten über die Ordensobservanz zwischen dem lange amtierenden Ordensmeister Vincent Jandel und der auch politisch ambitionierten Gründergestalt Henri Lacordaire[8], immerhin für einige Monate Mitglied der französischen Nationalversammlung, ergab die Plattform, auf der Hyacinth Cormier sein ganzes Ordensleben gestaltete. Die 1865 wieder gegründete Toulouser Provinz darf in ihm den „artisan", den handwerklichen Gestalter sehen, der die beeindruckende Zahl von 26 Jahren ununterbrochen als mehrfacher Provinzial oder Prior in den Konventen[9], und damit annehmbar in tausenden Predigten, Gesprächen, Verhandlungen und Entscheidungen, von dem etwas Wirklichkeit werden ließ, um das er in einem Gebet seiner Exerzitien mit seiner Form der Frömmigkeit bat: „Ich bitte Dich, o mein Gott, um die Gnade, niemals zur Zahl der lauen, sondern stets zur Zahl der eifrigen Seelen zu gehören."[10] Vor dieser Zeit eines langen Regierens wurde Cormier im Orden als jungem Dominikanerpater allerdings noch ein anderer Dienst anvertraut, nämlich der des Novizenmeisters. Literarische, aber selbstredend auch zeitgebundene Frucht dieser Aufgabe, wurde die berühmte „L´instruction des novices"[11], ein auch von den Seiten beeindruckend umfangreicher spiritueller Wegführer für die jungen Männer, die in den Orden eintraten. Das Werk atmet den Geist tiefer Sorgfalt, wenn auch in einer asketisch-observanten Attitüde, die uns sicher an vielen Stellen fremd, vielleicht auch weltfremd vorkommt, aber das Ende des 19. Jahrhunderts mit den noch jungen und daher vom Eifer der Korrektheit und Disziplin beseelten ersten Dominikanergenerationen brauchte vielleicht gerade so ein Buch mit vielen Präzisierungen, über die vielleicht mehr auch in einigen Momenten lebhaft disputiert wurde, als wir es posthum verifizieren könnten. Was Cormier am Ende des bewegten 19. Jahrhunderts auch schon in seinem Fleiss gestalterisch bewirkte, bekam dann am Ende seines Lebens, und vielleicht auch ein wenig absehbar, eine gewisse Krönung der Karriere, wenngleich diese Titulierung Cormier sicher eine Ermahnung zur bescheideneren Ausdrucksweise wert gewesen wäre.

Befähigt zum Leiten

Schon Ende des 19. Jahrhunderts aus dem französischen Heimatland in kuriale Aufgaben auf Gesamtordensebene gerufen, bekam der schon immer recht große Verantwortungsbereich des Hyacinthe Cormier nun die größtmögliche Dimension mit seiner Wahl zum 76. Ordensmeister in der Nachfolge des Heiligen Dominikus im Jahre 1904. Nochmals verweisend auf seine an sich nicht robuste Gesundheit, vermag es erstaunen, dass die damals wählenden Dominikaner dieses schlauchende Amt der Leitung mit der vielzitierten dünnen Luft in Regierungshöhen einem 72jährigen Manne anver-

trauten, der nun wahrlich schon in seinem Predigerleben bis dahin extrem viele biblische Talente zur Vermehrung brachte. Doch wer seine damals noch auf 12 Jahre angelegte Zeit des Regierens mit dem schmeichelhaften Attribut einer Übergangsphase mit Entscheidungsarmut bewerten möchte, irrt gewaltig. Der reife Dominikaner Cormier, der wohl nichtsahnend fünf Jahre vor seiner Wahl eine eindrucksvolle Biographie über einen seiner berühmten Vorgänger, Raimund von Capua, immerhin geistlicher Begleiter der hl. Katharina von Siena, verfasste[12], setzte mit der Neuerrichtung von Provinzen, der Gründung der römischen Ordensuniversität des Angelicums 1909, und nicht zuletzt durch sein Engagement für eine würdige Liturgie, große Orientierungsmarken am Vorabend eines großen schrecklichen Krieges, der den mittlerweile globalen Orden vor ganz neue Herausforderungen stellte. Erwähnenswert ist aus dieser Zeit sicher auch sein Engagement für den Gründer der École Biblique, Pater Lagrange, der mit seiner neuen Form der Exegese und inmitten des Disputs um den Begriff des Modernismus der Untreue zum Glauben der Kirche bezichtigt wurde, aber von dem sicher traditioneller denkenden Cormier verteidigt wurde.[13] Wenn W. Hinnebusch in seiner Ordensgeschichte durch die Häufung von spanischen und französischen Ordensmeistern im 20. Jahrhundert den mit leichtem Unterton benutzten Begriff des „spanisch-französischen Quasimonopols in der Ordensleitung" verwendet,[14] so war Cormier als einer der Monopolisten eine prägende Gestalt, die kurz nach der Beendigung des Mandats und leider auch schon inmitten des Schreckens des Ersten Weltkrieges im Dezember 1916 in Rom starb. Neun Tage nach seinem 84. Geburtstag und wenige Tage vor der Feier des 700. Geburtstags des Predigerordens verstarb der eindrucksvoll vielschichtige Dominikaner und überzeugte Liturge Cormier. Vier Jahre zuvor, an seinem runden 80. Geburtstag, veröffentlichte er noch 15 Essays zur dominikanischen Liturgie, bei deren Einleitung er am Schluss in lateinischer Sprache Christus die Ehre mit den Worten „Rex meus et deus meus"[15] gibt: Ausdruck einer klaren Orientierung, die Cormier in seiner Zeit und mit seinen Mitteln mit Eifer und Geistesgröße lebte.

Laurentius Höhn OP, Dipl. Theol. (laurentius.hoehn1968@gmail.com), geb. 1968 in Berlin, Novizenmeister. Anschrift: Paulusplatz 5, D-67547 Worms. Veröffentlichung u. a. Auf den Hund gekommen! Internetkatechese nutzt ein Stofftier, in: Ordenskorrespondenz 62 (2021), 322–324.

01 H. Cormier, Grundlagen des geistlichen Lebens, Dülmen 1911, 236.
02 Ebd., 235.
03 Vgl. M. Lohrum, Cormier, in: LThK, hrsg. u.a. von W. Kasper, Bd. 2., Freiburg/Br. 1994, Sp. 1312.
04 Vgl. G. Bedouelle/A. Quilici, Les frères prêcheurs autrement dits Dominicains (Des chrétiens d'âge en âge), Paris 1997.
05 Vgl. Cormier, Grundlagen, a.a.O., 6.
06 Vgl. ebd., a.a.O., 342.
07 Vgl. Bedouelle, Dominicains, a.a.O., 264.
08 Vgl. W. Hinnebusch, Kleine Geschichte des Dominikanerordens (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd.4), 201ff.
09 Vgl. Bedouelle, Dominicains , a.a.O., 264.
10 Cormier, Grundlagen, a.a.O., 319.
11 S. die Erstausgabe des Werkes: H. Cormier, L'instruction des novices á l'usage des frères prêcheurs, Paris 1882.
12 Ders., Le bienheureux Raymond de Capoue, Rom 1899.
13 Vgl. Bedouelle, Dominicains, a.a.O., 264.
14 Vgl. Hinnebusch, Geschichte, a.a.O., 209.
15 H. Cormier, Quinze entretiens sur la liturgie dominicaine, Rom 1913.

Eugen Drewermann,
„Kleriker" (1990)

„Man kommt Gott nicht näher, indem man dem Menschen fernrückt; man steigert das Dasein nicht auf Gott hin, indem man es Menschen verweigert; und man gibt sich nicht hin, indem man sich aufspart – für Gott? Wofür hat er uns Liebe geschenkt!"

Was sich bereits Jahre zuvor abzeichnete, bekam im Januar 2010 mit einem Brief von P. Klaus Mertes SJ an ehemalige Schüler des Canisius-Kollegs kräftigere Konturen und zeichnete nach 2010 ein Bild der Kirche in düstersten Farben.
Es wurde im Laufe der Jahre immer klarer: Die katholische Kirche, Diözesen, Orden und Verbände gingen in der Vergangenheit mit sexualisierter Gewalt gegenüber Kindern und Schutzbefohlenen und mit geistlichem Missbrauch skandalös um. Es waren Verbrechen, verübt von der „Oberschicht". Systembedingt waren es Kleriker und Ordensleute, die die Taten von Klerikern und Ordensleuten vertuschten. Um Kindern und Jugendlichen im Rahmen von Seelsorge Zeichen der Nähe zu geben, müssen nun neue Formen versucht werden, um Missverständliches zu vermeiden und in einer angespannten Atmosphäre Sicherheit zu geben.
So geriet die Gruppe der Kleriker wieder ins Zentrum des öffentlichen Interesses. Als Konsequenz der skandalösen Vorgänge wurde eine Neuorientierung im Spannungsfeld zwischen Nähe und Distanz, wenn nicht gefordert, dann doch erwartet, vielleicht besonders seitens der verunsicherten Kleriker. Notwendig wurden außerdem neue Formen pastoraler Nähe durch Kontaktbeschränkungen gerade in Einrichtungen der Alten- und Krankenpflege bedingt durch die Corona-Pandemie.
Im Jahr 1989 versuchte Eugen Drewermann ein Psychogramm dieser Gruppe im Buch Kleriker zu skizzieren.[1]
Sucht man in den 900 Seiten des Werkes nach Aussagen zum erschütterten Selbstverständnis der Kleriker hinsichtlich des Umgangs mit Nähe und Distanz in der aktuellen pastoralen Situation, wird man einerseits enttäuscht und andererseits begeistert sein können. Enttäuschung macht sich breit, weil sich dort nahezu keine konkreten Handlungsanweisungen finden, versteht sich das Werk doch als ein beschreibendes „Psychogramm". Reichlich finden sich in dem Werk von Drewermann allerdings dort aufgezeigte Perspektiven, zuerst für eine Haltung zu sich selbst und dann auch abgeleitet für ein Agieren in der Seelsorge.

Distanz zu klerikalen Welten

Im Kapitel „Der Befund"[2] wird der Kleriker in einem ersten Teil als ontologisch verunsichert beschrieben. In einem zweiten Teil geht der Autor auf Motivationsstränge der Evangelischen Räte und deren Grenzen und Chancen ein.[3] In einem letzten Teil entwickelt Drewermann Perspektiven für ein Verständnis der Evangelischen Räte, welche zu gelungenem Leben führen könnten.[4] Programmatisch beschreibt der Autor sein leitendes Interesse: Priester und Ordensleute sollen in der Distanz zur Kirche als „Gesamtsystem von Institutionen und Ordnungsvorstellungen"[5] ihre Person, ihr Leben und Arbeiten verstehen und die Entfremdung von sich selbst überwinden können.[6] Hier deutet sich schon eine Grundoption für Sein und Wirken im institutionellen Bereich des Klerus und darüber hinaus an: Dis-

tanz zu den Mechanismen klerikaler Welten. Diese werden als Mechanismen der Fremdbestimmung und Selbstentfremdung demaskiert[7]

Emanzipationsprozesse haben zum Ziel, durch die Distanzierung von diesen Mechanismen zu einer größeren Nähe zu sich selbst, zu den Subjekten der Seelsorge und sogar zur Institution der Kirche zu gelangen.

Die emanzipatorische Bewegung weg von entfremdenden Strukturen hin zu einem autonomen verantworteten Leben ist bei Drewermann umfassend zu verstehen. Enttarnt er das Klerikale als doppelbödig, meint er damit nicht eine bloße Doppelmoral, sondern ein Gedrückt-Sein in eine Existenz der Doppelbödigkeit.[8] „[E]r [der Kleriker] lässt den anderen Schulden nach, die er sich selber ständig übel nehmen muss; er versucht den anderen von Amts wegen Mut zu einem bescheidenen Glück zu machen, das selbst zu leben er sich gerade nicht getraut."[9] Doppelbödigkeit macht jedoch Nähe stets uneindeutig.

Ähnliche Gefahren birgt es, wenn der Kleriker keine andere Möglichkeit sieht, als Gefühle in die Welt der Gedanken zu verschieben. Beziehungen, auch pastorale, werden dadurch ihrer Dynamik, ihrer Tiefe und wahren Bedeutung beraubt, rationalisiert – versachlicht.[10]

Der Kleriker ist kein fühlender Mensch mehr, sondern im amts-kirchlichen System ein beamteter Teil und der Erwartung einer größtmöglichen Identifikation mit dem Amt ausgesetzt. Damit ist die Gefahr verbunden, nur noch vom Amt her zu denken und zu agieren, was wirkliche Nähe zum Subjekt der Seelsorge bereits im Ansatz verunmöglicht und einen fahlen Nachgeschmack bei den „Objekten" des verbeamteten Tuns hinterlassen muss.

Eine Nähe, die nicht übergriffig, sondern hilfreich ist, wird noch mehr gefährdet sein, wenn die Rolle für den Kleriker zu der Form des Kontaktes zur „normalen"[11] Welt wird, zeichnet sich doch nach Drewermann das Psychogramm des Klerikers auch durch eine gewissen „Künstlichkeit und Exemtheit gegenüber der Normalität"[12] aus.

Distanz zum Amt und besonders zu einem Amtsverständnis, das totalitäre Sozialgebilde anbietet, wird verantwortete und wirklich unverdächtige Nähe auch in Zeiten von Generalverdächtigungen und Kontakt erschwerenden Situationen ermöglichen können.

Berufsmäßige Vergleichgültigung

Ein weiterer von Drewermann diagnostizierter Aspekt des Klerikers ist das Prinzip, jederzeit für alle und alles verfügbar zu sein. Verfügbarkeit gelte zuerst gegenüber der beauftragenden Institution, dann aber umfasse es auch das Verständnis von Präsenz gegenüber den Menschen. „In dem Bestreben, alle zu erreichen und für alle da zu sein, offenbart sich das klerikale Ideal menschlicher Beziehungen schließlich als die berufsmäßige Vergleichgültigung aller wirklichen menschlichen Kontakte."[13]

Wenn es in der Form pastoralen Agierens immer darum geht, dem anderen glaubhaft zu vermitteln und erfahrbar zu machen, dass er und seine Situation im Zentrum des Interesses steht, dann kann der starke Ausdruck „berufsmäßige Vergleichgültigung" mahnen, das eigene Selbstverständnis im seelsorglichen Alltag zu überdenken und Grenzen zu ziehen, um wirkliche Nähe zu ermöglichen. Ergebnisse gestarteter Forschungsprojekte, die untersuchen, wie sich pandemiebedingte Kontaktbeschränkungen auf pastorale Projekte und das Selbstverständnis Seelsorgender ausgewirkt haben, dürften mit Spannung erwartet werden. Einer der stärksten Formulierungen im wiedergelesenen Werk Drewermanns findet sich in der Auseinandersetzung mit Motivsträngen zur Übernahme der Bedingungen eines ehelosen Lebens: „Wer die Sexualität ei-

nes Menschen beschneidet, vergiftet nicht nur die Quelle seiner Triebe, er verstört zugleich auch die Klarheit seines Denkens, die Reinheit seines Fühlens und die Sensibilität seiner Sehnsucht."[14] Daraus könnte man Hinweise zur persönlichen Neugestaltung von Nähe und Distanz für das Agieren in seelsorglichen Bereichen ableiten. Hier wird es darauf ankommen, Distanz nicht als Beziehungsabbruch und Nähe nicht als Übergriff oder gar Verschmelzung zu betrachten. Die Bewertung der eigenen Sexualität und ihres biographischen Werdens kann ein Bestandteil eines verantworteten und selbstbestimmten Umgangs mit Nähe und Distanz sein. Dazu wird aber auch die stets neue Gestaltung eigener Sexualität gehören. Verordnete Präventionsmaßnahmen und für seelsorgliche Segmente erarbeitete Schutzkonzepte bieten bisweilen gute Möglichkeiten, für Fragegestellungen im Bereich von Nähe und Distanz zu sensibilisieren. Die bisherigen Anstrengungen in diesem Bereich müssen aber sicher noch ausgebaut und mutiger gestaltet werden.

Seelsorgliches Tun kommt ohne Nähe, auch körperlicher Nähe, nicht aus. Professionelles Arbeiten in diesem Bereich muss Nähe und Distanz taxieren, ohne Scheren im Kopf, da vermeidbare Unsicherheiten auch Irritationen beim Anderen hervorrufen können.

Drewermann kommt nach der Analyse der Motivationen für ein eheloses Leben und der institutionellen Forderung der Übernahme eines solches durch den Kleriker zu dem Schluss, dass der Schutz vor sexueller Unreinheit eine „Selbstbewahrung unter dem Anschein der Selbsthingabe" bedeuten kann. Schon die pure Möglichkeit, so getäuscht zu werden oder sich selbst in den eigenen Motivationen zu täuschen, müsste einen Prozess der Selbstvergewisserung anstoßen.

Es ist nachvollziehbar, sich vor dem Hintergrund der Verbrechen Einzelner vorsichtig, vielleicht auch übervorsichtig zu verhalten. Doch ist es auf Dauer nicht verantwortlich, in der Verunsicherung zu verharren und damit letztlich dem anderen auch keine Sicherheit in pastoralen Beziehungen zu bieten.

Schließlich öffnet der Autor die Perspektive immer wieder auf das eigene Selbstverständnis des Klerikers gegenüber Gott, wenn er schreibt: „Man kommt Gott nicht näher, indem man dem Menschen fernrückt; man steigert das Dasein nicht auf Gott hin, indem man es Menschen verweigert; und man gibt sich nicht hin, indem man sich aufspart – für Gott? Wofür hat er uns Liebe geschenkt!"[15]

Dr. phil. Michael Baumbach MSF (bamiba@t-online.de), geb. 1965 in Paderborn, Generalökonom. Anschrift: Himmelreichallee 35, D-49149 Münster. Veröffentlichung u. a. … unus autem ex ipsis Caiaphas … Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur Kaiphas-Prophetie (Joh 11,49–52) bei kirchlichen Autoren bis zum Ausgang der Spätantike, im Druck.

01 E. Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten 1990.
02 Ebd., 41–268.
03 Ebd., 269–654.
04 Ebd., 655–750.
05 Ebd., 29.
06 Vgl. ebd., 70.
07 Vgl. ebd., 73.
08 Vgl. ebd., 93.
09 Ebd., 93f.
10 Vgl. ebd. 145.
11 Vgl. ebd. 165.
12 Ebd., 170.
13 Ebd., 247.
14 Ebd., 526.
15 Ebd., 718.

Karl matthäus Woschitz, **Lachen und Weinen.** die Expressivität menschlicher innerlichkeit – eine Kulturgeschichte, verlag herder Freiburg/Br. 2022, 1.029 S., € 88,–.

Der Grazer Religions- und Bibelwissenschaftler *K. M. Woschitz* versucht in diesem voluminösen Werk, die übernationale Geschichte der Menschheit zu schreiben, die von je her bis heute lacht und weint. Auf 15 Kapiteln aufgebaut, hat der Autor eine Kulturgeschichte über die spezifischen Ausdrucksformen menschlicher Innerlichkeit verfasst.
Nach einer anthropologisch geprägten Einführung (1. Kapitel) beginnt ein lucider Parcours durch die Philosophie-, Religions-, Theologie- und Geistesgeschichte. Da der Autor systematisch vorgeht und nicht chronologisch, ist die Lektüre trotz des Umfangs bis zum Ende interessant und instruktiv. Nach „Entzifferungen" (1. und 2. Kap.), dem Blick auf „das Nichtige und das Negative als Frage und Rätsel" (3. Kapitel, das den Leidenden, den Opfernden und Tötenden beschreibt), finden sich „Konfigurationen" (4. Kapitel u. a. mit Bezug auf Goethe, Rilke und Mahler) und vertiefende Studien zu „Mimesis" (5. Kapitel), zu Mythischem (6. Kapitel mit Ägypten, Mesopotamien, Griechenland) und Tragischem (7. und 8. Kapitel mit Aischylos und Nietzsche, Sophokles und Euripides u. a.), um sodann auf die Attische Komödie (9. Kapitel von Aristophanes über Cervantes zu Dostojewski) und das Poetische (10. Kapitel) zu kommen. Nach der Gnosis (11. Kapitel) kommt Woschitz (wieder) zur Philosophie (12. Kapitel), um – erst dann – auf das Erste und Zweite Testament einzugehen (13. und 14. Kapitel). Das 15. Kapitel geht auf einzelne Akzente und Autoren ein, die – bis dahin – noch keine Chance hatten, erwähnt zu werden (so Vergil, Kafka, Till Eulenspiegel).
Ein „Postskriptum: Finis infinitum" beendet das Werk, wenngleich es mit dem Verweis auf den Tod als das Ende aller Innerlichkeit weniger Postskript denn eher das große Thema weiter reflektierend ist. Für die Leserschaft wäre ein Personen- und Sachverzeichnis hilfreich gewesen, um mit der Fülle des Materials auf der Suche nach Details fündig zu werden. Alles in allem bedeutet die empfehlenswerte Lektüre ein Exerzitium zur Innerlichkeit, die den aufmerksamen Leser:innen selbst zur Frage wird.

Thomas Eggensperger OP, Berlin – münster

deborah Nelson, **Denken ohne Trost.** arbus, arendt, didion, mccarthy, Sontag, Weil. aus dem amerikanischen Englisch von birthe mühlhoff. mit einem Nachwort von merve Emre, Wagenbach verlag Berlin 2022, 237 S., € 22,–.

Die an der University of Chicago Anglistik lehrende *D. Nelson* erhielt für dieses Buch den Gordon J. Laing Award der University of Chicago Press. Thema ist das Frauenbild der Zeit, in der die im Untertitel genannten Personen gelebt haben. Was ihnen gemeinsam ist, ist der an sie gerichtete Vorwurf, in ihren Werken kalt und unsentimental zu erscheinen. Aber „auch der Unsentimentalismus ist eine Spielart der Sensibilität, ein besonderer Gefühlsgeschmack mit eigenen ästhetischen Praktiken, selbst wenn die Geschichte des Begriffs dies nicht nahelegt." (13) Immerhin war „unsentimental" im 19. Jahrhundert noch gleichbedeutend mit „grobschlächtig" …
Gemeinsam ist den sechs Frauen, die in dem Buch skizziert werden, dass sie das Zurschaustellen von Gefühlen auf ein Minimum reduzierten, obwohl sie sich ernsthaft und zuweilen schmerzvoll mit Elend und Leid auseinandersetzten. Dass sie den Schmerz nicht sakralisieren, ihm gegenüber aber nicht gleichgültig sind, bedeutet nicht Herzlosigkeit und Gefühlskälte, sondern „Denken ohne Trost". So stellt die *Nelson* unter diesem Blickwinkel Susan Sontag und Diane Arbus vor, sowie Joan Didion und Han-

nah Arendts Freundin Joan McCarthy. Außerdem geht sie auf Simone Weil ein, die an die Vernunft appelliert und nicht an Mitleid oder Mitgefühl, wenn sie auffordert, sich für eine gerechtere Welt oder für eine direktere Erfahrung mit Gott zu entscheiden. Hannah Arendts Hinweis auf die Debatte zu ihrem Buch „Eichmann in Jerusalem", dass sie zwar natürlicherweise zum Volk der Juden gehöre, sie es aber deshalb nicht „liebe", konnte durchaus missverständlich gedeutet werden (wie auch ihr Buch zuvor schon missverständlich gedeutet wurde). Aber sie beharrte darauf: „Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig." (71)

Der Autorin gelingt es – im Original trägt das Buch übrigens den Titel „Tough Enough" – bekannte Frauengestalten unter dem Aspekt ihres Unsentimentalseins vorzustellen und der Leser:innenschaft deren „Denken ohne Trost" nahezubringen.

Thomas Eggensperger OP, Berlin – münster

r ainer Gottschalg, **„Was nützt die Liebe in Gedanken?"** Ekklesiologische o rientierungen zwischen Gnade und Freiheit, v erlag Ferdinand Schoeningh Paderborn 2020, 450 S., € 118,–.

Seit dem ersten Advent 2019 ringen die Mitglieder des Synodalen Wegs vor dem Hintergrund des Missbrauchsskandals in der katholischen Kirche in einem selbstkritischen Dialog um eine glaubwürdige Zukunft der Institution. *R. Gottschalg*, einer der Referenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) im Synodalbüro, greift mit seiner an der Paris-Lodron-Universität (Salzburg) eingereichten Dissertation in die aktuellen ekklesiologischen Debatten ein – allerdings nicht in erster Linie im Blick auf die (reformbedürftigen) kirchlichen Strukturen. Statt – wie es vielleicht naheliegend gewesen wäre – eine institutionensoziologischen Perspektive anzulegen, präsentiert er einen fundamentaltheologischen Ansatz. Unter theologisch-anthropologischen Vorzeichen zielt Gottschalgs Interesse auf die Topographie kirchlicher Identitätskonstruktionen, insofern er den ‚Glauben' – hier vor allem verstanden als *actus humanus* (vgl. 162 u.ö.) – in der Spannung zwischen dem anthropologischen Prinzip der Freiheit und dem theologischen Prinzip der Gnade verortet. In der Spur des Theologen Thomas Pröpper (1941–2015) sucht Gottschalg dessen Theologie der Freiheit ekklesiologisch zu formatieren. Dazu rekonstruiert er im Anschluss an das einleitende Kapitel zur theologischen Hermeneutik (1–159) Pröppers These, nach der „[d]ie menschliche Hinordnung auf Gott und die unbedingte Offenbarung seiner Selbstoffenbarung im selben Maße ansichtig werden [können], wie auf die Konstitution der menschlichen Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit und materialen Bedingtheit […] geachtet und das Problem ihrer angemessenen, durch sie selbst gebotenen *Realisierung* durchdacht wird." (Th. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft, Freiburg/Br. 2001, 22; zit. R.G., 260.) Im Sinne dieser Einsicht bestimmt sich das Wesen der Kirche von ihrer Praxis her – und zwar im Akt ihrer immer wieder neuen und nie zum Ende kommenden Verwirklichung in Geschichte und Gesellschaft. Mit Christoph Theobald SJ kann eine solche Kirchengestalt im Werden als „Lebensstil" (397) gefasst werden. Auch wenn Gottschalgs fundamentaltheologische Erarbeitung einer rational nachvollziehbaren Ekklesiologie anders vorgeht als die pastoral(-theologisch) intendierten Bemühungen des Synodalen Wegs, so kommen doch beide darin überein, dass Kirche erst durch glaubwürdiges Handeln „den sakramentalen Charakter ihrer Zeugniswirklichkeit" (420) realisiert. In dieser Hinsicht gilt denn auch die These Gottschalgs, nach der „‚Kirche' und ‚Sakrament' […] dieselbe Begründungsstruktur [teilen]" (154), insofern sie Zeichen und Mittel des trinitarisch strukturierten Heils-von-Gott sind. Wer vor dem Hintergrund der kirchlichen Reformbemühungen an einem ekklesiologisch anspruchsvollen Diskurs über kirchliche Identitätskonstruktionen und ihre Begründungen interessiert ist, dem sei die Arbeit Gottschalgs unbedingt empfohlen.

Ulrich Engel OP, Berlin – münster

63. Jahrgang Heft 2 April–Juni 2022:
Neue Distanz. Gefühle zeigen
ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:
Herausgeber: Dominikaner-Provinz Teutonia.
Schriftleitung:
Thomas Eggensperger (verantwortlich),
Ulrich Engel (verantwortlich),
Dennis Halft, Frano Prcela.
Redaktionssekretariat: Theresa Hüther
Anschrift: Schriftleitung „Wort und Antwort“,
Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin
E-Mail: schriftleitung@wort-und-antwort.info
Homepage: www.wort-und-antwort.de
Verlag: Matthias Grünewald Verlag der
Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,
D-73760 Ostfildern.
E-Mail: mail@gruenewaldverlag.de
Satz: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern
Druck: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

Wort und Antwort
Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft
erscheint vierteljährlich
Einzelheft € 8,80; Jahresabonnement: Print *oder* Digital € 35,20, für Studierende* € 17,20;
Print *und* Digital € 41,20, für Studierende* € 23,20.
Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

Abonnentenservice und Vertrieb:
Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Andrea Riess (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 00 49/(0) 7 11/44 06-140, Fax 00 49/(0) 7 11/44 06-138
Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Lebensqualität durch Transhumanismus?

Regine Kather
Die Verheißung gesteigerter Lebensqualität
Philosophische Hintergründe von Künstlicher Intelligenz und Transhumanismus

256 Seiten, 12 x 19 cm
Hardcover
€ 28,– [D] / € 28,80 [A]
ISBN 978-3-7867-3295-2

Regine Kather stellt lebenspraktische Auswirkungen sowie philosophische und anthropologische Hintergründe von Künstlicher Intelligenz (KI) und Transhumanismus dar. Ganz in der Tradition des Humanismus verheißen sie eine Steigerung der Lebensqualität, von Gesundheit, Sicherheit und Lebenserwartung. Deshalb gilt es, nicht nur Risiken, sondern auch Chancen zu sehen. Dabei ist beim Vergleich von menschlicher und künstlicher Intelligenz die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele entscheidend. Auch bei existentiellen Erfahrungen und dem Streben nach einem sinnerfüllten Leben kommt der technische Fortschritt an seine Grenzen. Deshalb, so der Schluss der Autorin, gilt es neben kognitiver und körperlicher Optimierung auch die Formen der Selbstüberschreitung zu kultivieren, die die Voraussetzung für die Teilnahme an der Natur, den Mitmenschen und einem transzendenten Sein sind.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de