

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

51. JAHRGANG HEFT 1
JANUAR—MÄRZ 2010

Wort und Antwort



Dienst und Leistung
Seelsorge als Beruf



Inhalt

WORT UND ANTWORT | 51. JAHRGANG HEFT 1 JANUAR—MÄRZ 2010

Dienst und Leistung. Seelsorge als Beruf

Editorial 1

Stichwort: Seelsorge in ökumenischer Perspektive (Michael Sievernich) 2

Karl Bopp

Seelsorge im Plural. Von der „gesunden Lehre“ zur „Differenz-Aufmerksamkeit“ 6

Hubertus Brantzen

Seelsorgerliche Kernkompetenzen. Perspektiven der Pastoralbildung 11

Fulbert Steffensky

Das alte Pfarrhaus und der neue Pfarrer 19

Wunibald Müller

König, Krieger, Liebhaber und Magier. Wie kann das Leben als Seelsorger/-in gelingen? 23

Michael N. Ebertz

Seelsorge in Spannungsfeldern. Arbeiten in der Organisation Kirche 28

Karsten Lenz

Vom Amt zur Person. Das Selbstverständnis katholischer Priester 35

Dominikanische Gestalt: Anatol Feid OP (1942–2002) (Laetitia Röckemann) 40

Bücher (Thomas Eggensperger, Burkhard Berkmann) 43

Eingegangene Bücher 48

Titelbild: qba-libre / Uwe Dreßler, Berlin, 2006

Vorschau: Heft 2 (April—Juni) 2010: Minderheiten. Stärke durch Schwäche?

Seelsorge: Ein klassischer Begriff der christlichen Theologie (*Michael Sievernich*). Aber ist dieser Begriff überhaupt noch zeitgemäß? Wenn ja, was verbindet sich dann eigentlich heute mit diesem Begriff angesichts des Wandels in Kirche und Gesellschaft? Fragen, die im vorliegenden Heft von WORT UND ANTWORT aufgegriffen werden sollen.

Die historische Perspektive hilft, in die Thematik einzuführen, weil sie die verschiedenen Phasen und Dimensionen des Begriffs verdeutlicht. Die „Seelsorge“ unterliegt einem ständigen Wandlungsprozess, der auf die jeweiligen gesellschaftlichen Umstände Bezug nimmt. *Karl Bopp* zeigt den Ursprung und Bedeutungswandel des Begriffs „Seelsorge“ in seiner Ambivalenz und Schwierigkeit auf und verweist so auf die Vielschichtigkeit des Begriffs. *Fulbert Steffensky* skizziert das Bild des Pfarrers. Aus diesen Betrachtungen ergibt sich die Frage, die *Hubertus Brantzen* stellt. Welche Seelsorger und Seelsorgerinnen brauchen wir heute? Seelsorge ist Begleitung des ganzen Menschen auf seinem Weg. Die Gemeinschaft, die Nähe Gottes soll den Menschen vermittelt werden. Maßstab ist das Handeln Jesu an den Menschen. Doch wie kann dieses Geschehen heute vermittelt werden? Wer sorgt sich um die Seelsorge der Seelsorger/innen? *Wunibald Müller*, der in vielen Jahren Erfahrungen in der Begleitung von Seelsorgern gesammelt hat, stellt sich die Frage, wie das Leben als Seelsorger und Seelsorgerin gelingen kann.

Wo und wie wird Seelsorge heute konkret. Wie ist sie in den kirchlichen Rahmen eingebunden? Im Spannungsverhältnis von Person und Institution muss Seelsorge nahe an den menschlichen Nöten bleiben. *Michael N. Ebertz* zeichnet in seinem Beitrag die Spannungsfelder auf, in denen sich Seelsorge heute bewegt. *Karsten Lenz* verweist auf das Selbstverständnis katholischer Priester. Das Heft bietet nicht nur einen Einblick in die vielfältige Problematik des Begriffs „Seelsorge“, sondern bietet auch Ansätze, sich diesem Thema positiv zu stellen. Mit *Anatol Feid* wird ein Dominikaner vorgestellt, der in der Seelsorge neue und ungewöhnliche Wege gegangen ist und dabei manche Konventionen in Frage stellte. Nahe bei den Menschen sein – dies war für ihn kein Lippenbekenntnis, sondern er setzte sich gerade für die ein, die die bürgerliche Gesellschaft am liebsten nicht wahrnehmen möchte, so seine Biographin *Laetitia Roeckemann*.

Zeitgemäße Seelsorge bleibt eine zentrale Aufgabe christlichen Glaubens und Handelns.

Richard Nennstiel OP, Hamburg

Seelsorge in ökumenischer Perspektive

Wer wissen will, was man in der Gegenwart unter „Seelsorge“ versteht und daraufhin die Lexika und zahlreichen Fachbücher befragt, stößt auf eine große Vielfalt von Konzeptionen. Ein verdienstvolles Kompendium der „Seelsorgekonzepte im Widerstreit“, das Doris Nauer zusammengestellt hat, listet nicht weniger als 30 verschiedene Seelsorgekonzepte aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf.¹ Darunter befinden sich Konzeptionen, die im katholischen Raum weit verbreitet sind und sich dort großer Beliebtheit erfreuen, wie etwa die „mystagogische Seelsorge“, die sich Karl Rahners theologischer Entzifferung der impliziten Gotteserfahrung in menschlichen Grunderfahrungen verdankt. Es finden sich dort weiterhin klassische evangelische Konzeptionen wie die „kerygmatische (verkündigende) Seelsorge“, die freilich von „modernerer“ Konzeptionen längst überflügelt wurde. Schließlich finden sich auch Konzeptionen wie die „beratende Seelsorge“ (Pastoral Counseling), die ursprünglich in der Klinikseelsorge der Vereinigten Staaten von Amerika entwickelt wurde und in Europa einen ökumenischen Siegeszug angetreten hat. Ähnliches gilt von der „themenzentrierten Seelsorge“, die Impulse der Themenzentrierten Interaktion (TZI) von Ruth Cohn aufgriff oder die gesprächspsychotherapeutisch orientierte Seelsorge, die Therapieansätze aus der Humanistischen Psychologie nutzte, vor allem die empathische und nicht-direktive Gesprächsführung von Carl Rogers. Neben diesen bekannteren Ansätzen stehen zahlreiche anderen Konzepte mit mehr oder weniger großer Ausstrahlung und Wirkungsgeschichte. Um Überblick und Ordnung in diese weite „Seelsorgelandschaft“ zu bekommen, in der – um im Bild zu sprechen – solider Bestand, aber auch Wildwuchs zu finden ist, unterteilt Doris Nauer die Pluralität von seelsorgerlichen Ansätzen nicht nach konfessionellen oder inhaltlichen Gesichtspunkten, sondern nach „Perspektivendominanzen“, nach denen sich die Konzepte in zwei Gruppen einteilen lassen. So gibt es Seelsorgekonzepte mit „theologisch-biblischer Perspektivendominanz“, die vor allem im evangelischen und im interkonfessionellen Raum verbreitet sind, während andere Seelsorgekonzepte eine „theologisch-psychologische Perspektivendominanz“ haben und auf das neue Verhältnis der Seelsorge zu psychologischen und therapeutischen Ansätzen verweisen. Deren Rezeption prägt eine ausdifferenzierte „Pastoralpsychologie“, die sich mit dem Erleben und Handeln in seelsorgerlichen Situationen befasst und den interdisziplinären Dialog pflegt.

Die Vielfalt von Situationen

Die Vielfalt der Seelsorgemethoden scheint nicht verwunderlich, wenn man auf die Vielfalt der Situationen schaut, in denen Einzelne und Gruppen seelsorgliche

Begleitung in Anspruch nehmen. In der Gemeindegeseelsorge handelt es sich um alle Wechselfälle des Lebens, von den Lebenswenden bis zu Situationen der Trauer um einen geliebten Menschen. Es kann um Alltags- oder Krisensituationen des Einzelnen gehen, um alters- oder geschlechtsspezifische Problemstellungen oder um Institutionen, die besondere Formen der Seelsorge erfordern. So sind es Kirchenmitglieder, die in Glaubensdingen, Fragen der Lebenshilfe oder moralischen Problemen die Aussprache oder das Gespräch mit einem Seelsorger suchen. Es können aber auch Eheleute sein, die ihr gemeinsames Eheprojekt religiös vorbereiten wollen oder solche, die vor dem Scheitern ihrer Ehe stehen, aber zunächst eine Lösung mit dem Seelsorger versuchen. Wieder andere Eheleute stehen nach dem Scheitern ihrer Ehe und der zivilen Scheidung vor einem Scherbenhaufen oder nach einer Wiederheirat vor der Frage des Sakramentenempfangs in dieser nach kirchlichem Recht irregulären Situation. Kinder und Jugendliche stellen mit ihrer Lebenslust ebenso spezifische Anforderungen an die Seelsorger wie alte Menschen, denen das Leben zunehmend als Bürde vorkommt. Menschen in sozial und finanziell prekären Lebenssituationen stellen andere Anforderungen an die Seelsorge als Akademiker und Künstler oder Menschen mit Migrationshintergrund. In Diasporasituationen, in denen Katholiken oder überhaupt Christen als Minderheit leben und sich gegen eine manchmal religionsfreundliche, aber auch religionsfeindliche Umwelt behaupten müssen, sind die seelsorglichen Bedürfnisse andere als in der Touristenpastoral. Die Notfallseelsorge bei Unglücken im Straßen- oder Bahnverkehr oder bei Naturkatastrophen erfordert über die seelsorgerlichen Grundqualifikationen wie Empathie, Glaubwürdigkeit, Sensibilität, Stabilität und Urteilsvermögen hinaus eine weitere Ausbildung, um in Notfällen den Betroffenen und den Helfern der verschiedenen Dienste professionell beistehen zu können. Wieder andere Qualifikationen sind vonnöten, wenn ein Seelsorger oder eine Seelsorgerin in der Welt des Krankenhauses arbeitet und dort für Patienten und das ärztliche und pflegerische Personal zuständig ist. Ähnliches gilt von der Seelsorge im Strafvollzug, die in den Justizvollzugsanstalten reuige Wiederholungstäter, aber auch verführte Jugendliche antrifft. Die Welt der Mobilität braucht auch Seelsorger an den Knotenpunkten des Verkehrs, ob in großen Bahnhöfen oder auf internationalen Flughäfen. Selbst in den Schulen genügt nicht mehr nur ein guter schulischer Religionsunterricht, sondern werden angesichts der in einer Ganztagschule verbrachten Zeit Schulseelsorger gebraucht, die den Schulalltag begleiten und mitgestalten. Was hier nur exemplarisch genannt wird, entfaltet sich in Einzelfälle, weil jeder Mensch seine eigene Würde und sein eigenes Schicksal hat.

Ursprünge der Seelsorge

Schaut man auf die Ursprünge der Seelsorge, dann wird man erstaunt feststellen, dass es biblisch keinen eigenen Begriff für „Seelsorge“ gibt. Wohl aber kennen die Bücher des Neuen Testaments zahlreiche Umschreibungen einer seelsorglichen Praxis. Man braucht nur auf den ersten Seelsorger Jesus schauen und seinen Um-

gang mit den Menschen seiner Zeit, um sich ein Bild zu machen. Ob er in Gleichnissen vom Reich Gottes redete oder sich den Kranken heilend zuwandte, ob er den Sünderinnen und Sündern begegnete und sie durch Begegnung und Vergebung aufrichtete oder ob er sich – in den Ich-Worten des Johannesevangeliums – als „guter Hirt“ (griech.: „schöner Hirt“) bezeichnet, immer hat sein Reden und Handeln einen seelsorglichen Grundzug, der integral auf Heil und Heilung ausgerichtet ist. In der Bibel weisen viele Wörter auf seelsorgliche Vorgänge hin, ob es darum geht, zu trösten oder zu ermahnen, zurechtzuweisen oder sich des Bedürftigen anzunehmen, barmherzig zu sein oder zu helfen, aufzuerbauen oder zu ermutigen. Bei Paulus könnte man das, was er „Paraklese“ nennt, mit dem Wort „Seelsorge“ übersetzen. Damit eröffnet sich ein weiterer Bedeutungsraum, der Trost und Mahnung ebenso umfasst wie Bitte und Ermutigung. Überdies verweist die paulinische Paraklese auf den johanneischen „Paraklet“, den tröstlichen Beistand, den der erhöhte Jesus und der Heilige Geist leisten.

Der Begriff „Seelsorge“ stammt ursprünglich aus der griechischen Philosophie und meint dort zunächst die Sorge (*epimēleia*) um die eigene Seele oder ihre Heilung. In den platonischen Dialogen erscheint der weise Sokrates als einer, der seine Zeitgenossen ermahnt, sich nicht nur um Geld und Ehre zu sorgen, sondern an erster Stelle um Einsicht und Wahrheit, um den Zustand der eigenen Seele. Dieser Hintergrund ist nicht nur eine historische Reminiszenz, sondern behält auch für ein christliches Seelsorgeverständnis Bedeutung, da jeder Seelsorger, der sich an der Gestalt Jesu Christi orientiert, zunächst auch für seine eigene Seele sorgen muss, um glaubwürdig und authentisch wirken zu können. Seelsorge für andere setzt Selbstseelsorge voraus, wie Evangelisierung in der Kirche die Selbstevangelisierung zur Voraussetzung hat. Es waren griechische Kirchenväter wie Gregor von Nazianz, die den platonischen Begriff der Seelsorge in den christlichen Begriff der Seelensorge umwandelten und damit die Sorge für die Anderen ausdrückten, die einem anvertraut sind.

In der Pastoralregel (*Regula pastoralis*) Papst Gregors des Großen, der in der Spätantike des 6. Jahrhunderts wirkte, kommt die differenzierte Hirtensorge zum Ausdruck, denn er beschreibt die erforderliche Qualitäten für den Zugang zum geistlichen Dienst (Erfahrung, Spiritualität, Vorbild und Fehler) und die Qualitäten des Lebens eines Seelsorgers (Lauterkeit, Vorbild, Anteilnahme, Urteilskraft, geistliches Leben, Klugheit und Eifer), nicht ohne in einer psychologisch bemerkenswerten, empathischen Weise die nötigen Qualitäten des seelsorglichen Dienstes zu bestimmen. Diese beschreibt er in einer Typologie der Seelsorgeformen, welche „klientenzentriert“ die Pluralität der verschiedenen Menschentypen widerspiegelt; zum Beispiel: „Anders sind Männer, anders sind Frauen zu ermahnen; denn jenen ist Schweres, diesen Leichtes aufzuerlegen.“

Aktualität der Seelsorge

In der Gegenwart sind in der deutschen katholischen Kirche neben den geweihten Amtsträgern im aktiven Dienst (2008: etwa 10.400 Welt- und Ordenspriester sowie

2.900 Ständige Diakone) über 7.500 weitere pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter als Pastoralreferenten und -referentinnen sowie als Gemeindereferenten und -referentinnen in zahlreichen Bereichen der Gemeinde und der kategorialen Seelsorge tätig. Sind nun all diese an Universitäten und Fachhochschulen theologisch ausgebildeten Laien, die im Auftrag der Kirche und aufgrund der Sendung durch den Bischof arbeiten, Seelsorgerinnen und Seelsorger, oder ist diese Bezeichnung den Priestern und Diakonen als geweihten Amtsträgern vorbehalten? In dieser Streitfrage hat sich umgangssprachlich die Bezeichnung für alle professionell im pastoralen Dienst der Kirche Stehenden durchgesetzt. Kirchenrechtlich können sie aufgrund von Taufe und einer besonderen kirchlichen Sendung an der „*cura animarum*“, also an Seelsorgsaufgaben mitwirken, während die „*cura pastoralis*“ als ordentliche Seelsorge dem Hirtendienst der Kirche vorbehalten bleibt, welcher die volle Seelsorge umfasst. Beide Formen aber dienen dem „Heil der Seelen“ (*salus animarum*), wie das Kirchenrecht festhält (c. 1752 CIC).

Fragt man nach dem Ziel der Seelsorge, die nach katholischem Verständnis Teil der Gesamtpastoral (Sakramente, Diakonie, Evangelisierung, Gemeinde) ist, dann findet sich unter den zahlreichen Antworten eine Bestimmung, die ökumenisch zusammenklingt. Es handelt sich um die Wiederentdeckung des „Trostes“ als Grundkategorie der gesamten Seelsorge. Lange Zeit war diese Kategorie durch den Verdacht der Aufklärung und der Religionskritik des 19. Jahrhunderts als „Vertröstung“ auf ein Jenseits diskreditiert. Wenn sie jetzt wieder neu aufscheint, dürfte dies auch mit einer Vertröstung auf das Diesseits zusammenhängen, die den Menschen freilich spirituell nicht zufriedenstellen kann. Die evangelische Variante der Neuentdeckung heißt „Trost in der Seelsorge“ und stammt von Christoph Schneider-Harpprecht²; die katholische Variante „Trösten lernen?“ stammt von Georg Langenhorst³. In diesem Ziel des geistlichen Trostes kamen schon die beiden großen Reformatoren der Frühen Neuzeit überein, die beide auf der Suche nach der Gottunmittelbarkeit des Subjekts waren. Ignatius von Loyola fand sie im Wechselspiel von Trost (*consolación*) und Trostlosigkeit im Prozess der Geistlichen Übungen (Exerzitien); Martin Luther in der wechselseitigen brüderlichen Aussprache und Tröstung (*Mutuuum colloquium et consolatio fratrum*), die er in der Bekenntnisschrift der Schmalkaldischen Artikel umschrieb. Mit Blick auf die Seelsorge gibt es also Trost, und Hoffnung für die Ökumene.⁴

Michael Sievernich

Dr. theol. habil. Michael Sievernich SJ (sievernich@sankt-georgen.de), geb. 1945 in Arnsburg, Prof. für Pastoraltheologie an der Universität Mainz und Honorarprof. an der PTH St. Georgen. Anschrift: Saarstraße 21, D-55122 Mainz. Veröffentlichung u. a.: Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

01 D. Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001.

02 Ch. Schneider-Harpprecht, Trost in der Seelsorge, Stuttgart 1989.

03 G. Langenhorst, Trösten lernen?, Ostfildern 2000.

04 Ch. Möller (Hrsg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, 3 Bde., Göttingen und Zürich 1991–1996.

Karl Bopp

Seelsorge im Plural

Von der „gesunden Lehre“ zur
Differenz-Aufmerksamkeit

Der nicht ganz unproblematische Begriff „Seelsorge“ (lat. *cura animarum*) bezeichnet eine zentrale Dimension christlich-kirchlicher Praxis, die als kommunikatives und interaktives Handeln im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft Jesu auf das umfassende und definitive Heil des Menschen abzielt.

Seelsorge – ein heute noch tauglicher Begriff?

Ursprünglich stammt dieser Begriff allerdings aus der Philosophie Platons¹ und hat im Verlauf seiner christlichen Rezeptionsgeschichte vielfältige Bedeutungen angenommen und dadurch auch unterschiedliche Praxisformen ausgeprägt. Während die biblischen Zentralbegriffe für Seele, *Nefesch* (atl.) und *Psyche* (ntl.), die Sorge um den *ganzen lebendigen Menschen* zum Ausdruck bringen², kam es im Verlauf der Geschichte der christlichen Seelsorge durch den Einfluss nichtbiblischer Ideen zu Bedeutungsverschiebungen und Engführungen im Seelsorgeverständnis. Besonders die aus dem platonischen bzw. neuplatonischen Denken kommende dualistische Aufteilung des Menschen in einen minderwertigen Leib und eine höherwertige Seele steht in deutlicher Spannung zum biblischen Menschenbild, wonach der Mensch „im Sinne von Lebendigkeit und Personsein“ eine leib-seelische Einheit³ bildet und insofern eine lebendige Seele (*Nefesch*) ist.⁴

Verbunden mit zeitbedingten kirchlichen Hierarchie- und Machtstrukturen entstanden aus den bibelfremden Anthropologien immer wieder theologisch fragwürdige Praxisformen der Seelsorge, die bis heute eine schwere Hypothek darstellen. Solche problematischen Seelsorgepraktiken speisen sich z. B. aus einseitig spiritualisierten Heilskonzepten, die mit einer deutlichen Abwertung des Leibes und der Vernachlässigung der sozialen Lebenswelt einhergehen; daneben finden sich auch immer wieder Formen pastoralen Machtmissbrauchs⁵, wo durch Schüren von „Höllenangst“ oder sonstigen Schuldgefühlen Menschen in moralische Gewissensnot getrieben werden; und schließlich darf auch das Problem der Kleri-

kalisierung der Seelsorge nicht übersehen werden, wo etwa durch eine ideologische Umdeutung der biblischen Hirtenmetapher⁶ der Klerikerstand einen exklusiven Subjektstatus in der Seelsorge beansprucht und die Laienchristen dadurch entmündigt.⁷

Historische Entwicklungslinien

Anfänge einer christlichen Seelsorge zeigen sich bereits in den neutestamentlichen Schriften selber, wenn etwa in den sogenannten „Pastoralbriefen“ der Gemeindeführer an die „gesunde Lehre“ (2 Tim 1,13) erinnert wird und die Gemeindeglieder angesichts von Konflikten und Problemen ermutigt, ermahnt oder getadelt werden. Diese biblisch bezeugte Seelsorge wird in der Alten Kirche weiterentwickelt als geistliche Seelenführung, wobei einmal mehr der „Kampf gegen die Sünde“ (so etwa bei Augustinus) oder ein andermal mehr die asketische Lebensführung (z. B. in der monastischen Tradition) im Mittelpunkt stehen.⁸ Seit dem frühen Mittelalter gewann besonders der „Liber Regulae pastoralis“ von Papst Gregor d. Großen (540–604) als pastorale Programmschrift über die Aufgaben eines guten Seelsorgers großen Einfluss.⁹ Im weiteren Verlauf des Mittelalters konzentrierte sich die Seelsorge dann stark auf die Themen Buße und sakramentale Beichte, aber daneben spielte auch die Seelenführung durch mystisch begabte Ordensleute (wie z. B. Bernhard von Clairvaux oder Hildegard von Bingen) eine bedeutende Rolle. Dabei propagierte man im Sinne der „Devotio moderna“ eine starke Verinnerlichung und mystische Vereinigung der Seele mit Gott.¹⁰

Nach der Reformation setzte katholischerseits das Trienter Konzil (1545–1563) neue Akzente für eine mehr priester- bzw. klerikerzentrierte Seelsorge. Die Reform der Kirche sollte durch gute Hirten (*pastores boni*) vorangetrieben werden, zu deren geistlich-theologischer Ausbildung damals die Priesterseminare neu eingeführt wurden. Seelsorge wird nun immer mehr als *die* Hirtenaufgabe des Priesters bzw. Pfarrers verstanden. Im Zentrum dieser priesterlichen Berufslehre steht vor allem die Sakramentspendung mit Schwerpunkt auf Beichte und Eucharistie. In den deutschsprachigen Ländern übte hier vor allem das 1689 veröffentlichte Buch „Pastor Bonus“ von Johannes Opstraet (1651–1720) großen Einfluss auf Theorie und Praxis der Seelsorge aus.

Wurden bisher Fragen und Probleme der kirchlichen Seelsorge in den entsprechenden Handbüchern mehr pragmatisch behandelt, so entstand als Folge der Aufklärung spätestens gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Notwendigkeit, das seelsorgliche Handeln stärker wissenschaftlich zu fundieren. Die 1774 nach dem maßgebenden Entwurf von Stephan Rautenstrauch (1734–1785) neu in das Theologiestudium eingeführte Disziplin Pastoraltheologie blieb aber weiter der klerikalistischen Engführung der posttridentinischen Ära verhaftet und sah ihre Zielvorstellung darin, einen „zusammenhängenden Unterricht von den Pflichten des Pastoralamtes und deren Erfüllung“ zu leisten.¹¹ Seelsorge besteht nach Rautenstrauch aus folgenden drei pfarrlichen Pflichten: 1. der „Unterweisungs-

Dr. theol. habil.

Karl Bopp SDB (bopp@pth-bb.de), geb. 1952 in Ochsenhausen-Eichen, Prof. für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule Benediktbeuern. Anschrift: Don-Bosco-Straße 1, D-83671 Benediktbeuern. Veröffentlichung u. a.: Nachhaltigkeit und Pastoral. Entwurf einer ökologischen Pastoral, München 2009.

pflicht“, wonach die Gläubigen in Glaubens- und Sittenfragen zu belehren sind, 2. der „Verwaltungs- und Ausspendungspflicht“, in deren Mittelpunkt die rechte Sakramentenspendung steht, und 3. der „Erbauungspflicht“, wodurch der Seelsorger – gut aufklärerisch – durch gutes Vorbild und entsprechende Lehren „nicht nur gute Christen, sondern auch dem Staate gute Bürger, und der menschlichen Gemeinschaft wahre Menschenfreunde“ zu erziehen hat.¹² Dieses klerikale Pflichtenprogramm prägte im Wesentlichen das Bild der katholischen Seelsorge bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts.

Konstitutionelle Neubestimmung durch „*Gaudium et Spes*“

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65) kam es trotz vieler Widerstände zu einer längst überfälligen Neuausrichtung der kirchlichen Seelsorge.¹³ Im Rückgriff auf die biblische Tradition wurde die „Sorge um das Heil und Wohl der Menschen“ zur pastoralen „Leitperspektive des Konzils“¹⁴. Zugleich wurde das Verhältnis der Kirche zur modernen Welt, das bisher von Abgrenzung und Verurteilung geprägt war, neu geklärt und auf der Grundlage von Solidarität und Dialog verbindlich geregelt.¹⁵ Zentrale Elemente dieses neuen Seelsorgeverständnisses sind:

- In der Seelsorge geht es nicht nur um das jenseitige Heil der Seele, sondern umfassend und konkret „um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft.“ (GS 3)
- „Zur Erfüllung ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ (GS 4) Dabei sollen auch die Erkenntnisse der modernen Humanwissenschaften Berücksichtigung finden: „In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und Soziologie, genügend anerkannt und angewendet werden, so dass auch die Gläubigen zu einem reineren und reiferen Glaubensleben geführt werden.“ (GS 62,2)
- Das Konzil entwickelt in „*Lumen gentium*“ eine „Ekklesiologie auf der Basis der Berufung aller Menschen durch Gott in Christus. Das Konzil denkt die Kirche von ihren Mitgliedern her ...“¹⁶ Damit wird der Seelsorgebegriff entklerikalisiert und auf alle Getauften, letztlich auf alle Menschen ausgeweitet.
- „Mit *Gaudium et spes* bekennt sich die Kirche zur Möglichkeit und Notwendigkeit, Wahrheiten ihrer eigenen Tradition von der Situation eben dieser Welt her neu zu entdecken.“¹⁷ Damit wird der Seelsorgebegriff den binnenkirchlichen Interessen entzogen und auf die Fragen der Welt verwiesen. Ohne universale Solidarität mit der ganzen Menschheit und ohne Mitgefühl mit der ganzen Schöpfung findet die Seelsorge nicht die entscheidenden Themen und Aufgaben.

Diese Impulse lösten vielfältige Erneuerungen in der Seelsorge aus und führten zu einer großen Pluralität von Seelsorgekonzepten¹⁸; dabei erwies sich die Rezeption der Humanwissenschaften als besonders fruchtbar. So kam es auch in Deutschland Ende der 1960er Jahre, angestoßen vor allem durch Entwicklungen in den USA, zum Entstehen der sogenannten „Seelsorgebewegung“, die Konzepte und

Methoden aus Psychologie, Sozialpsychologie, Soziologie und Psychotherapie aufgriff und das neue Fach Pastoralpsychologie entwickelte.¹⁹ Dies führte dann schnell zu einer „zunehmenden institutionellen Ausdifferenzierung und Spezialisierung der Seelsorge“²⁰ – z. B. in klinische Seelsorge, Gefängnisseelsorge, seelsorgliche Beratung (Pastoral Counseling), diakonische Seelsorge bzw. Sozialpastoral oder Telefonseelsorge.

Das neue nachkonziliare Seelsorgekonzept umfasst nach Norbert Mette und Martina Blasberg-Kuhnke²¹ folgende vier Dimensionen:

- Die *individuell-personale Dimension*; d. h. es geht um das Heil des einzelnen Menschen, um seine Grundbedürfnisse wie seine Sinnfragen, vor allem um die Entfaltung seiner personalen Würde als Abbild Gottes.
- Die *sozial-politische Dimension*; d. h. das soziale und politische Engagement zur Herstellung gerechter und menschenwürdiger Verhältnisse ist wesentlicher Bestandteil pastoraler Sorge.
- Die *universal-kosmische Dimension*; d. h. die Heilssorge der Kirche umfasst die ganze Menschheit und schließt auch den Kosmos als Schöpfung Gottes mit ein.
- Die *futuristisch-eschatologische Dimension*; d. h. zum Heildienst der Kirche gehört auch die Sorge um die Zukunft, die allerdings mit der Hoffnung verbunden ist, dass Gott selber am Ende der Zeit „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21,1) herbeiführen wird.

Seelsorge im Kontext der postmodernen Gesellschaft

Seelsorge vollzieht sich schon heute und noch mehr morgen in einer zunehmend postmodernen Gesellschaft, die von einer radikalen Pluralisierung bestimmt wird – sowohl in kultureller wie in religiöser Hinsicht. Das erfordert eine pluralitätstaugliche Seelsorge, die dem je Anderen und Fremden gerecht werden muss, ohne das Eigene aufzugeben. Dazu müssen die Seelsorger/innen einerseits eine Sensibilität für Differenz und „Widerstreits-Phänomene“²² entwickeln, wie z. B. für unterschiedliche Perspektiven, Diskursregeln, Lebensformen oder Handlungslogiken.²³ Andererseits muss auch die Kirche selber als Trägerin der Seelsorge eine pluralitätsfähige Identität ausprägen, indem sie sich neu an ihre pluralen Herkunftstraditionen (Ottmar Fuchs: „Die Bibel als Lernschule der Pluralität“) erinnert und die eigenen unterschiedlichen Glaubensgeschichten als gegenseitige Lerngeschichten begreift.²⁴

Mit Heribert Wahl könnte man die Herausforderungen für eine zukünftige, postmoderne Seelsorge so charakterisieren: 1. Auf der Makroebene der multikulturellen (Event-) Gesellschaft gilt es die neue Tugend der „Differenz-Aufmerksamkeit“²⁵ zu entwickeln, um den vielfältigen Lebenslagen der Menschen von heute gerecht zu werden. 2. Auf der Mesoebene der Ortsgemeinde muss die Seelsorge neu lernen, das Ungewohnte und Fremde nicht vorschnell durch dogmatischen Rigorismus auszugrenzen oder abzuwerten; vielmehr sollten zuerst die „empathisch erspürten Bedürfnisse von Menschen“²⁶ ernstgenommen und aufgegriffen werden, auch wenn sie nicht in die vertrauten Seelsorgskonzepte passen. 3. Auf der Mikroebene

der Biographie reicht es nicht aus, einfach durch „modernisierte“, d. h. an modische Trends angepasste Seelsorgliche Angebote individuelle Lebensgeschichten zu „rechtfertigen“. Authentische Seelsorge sollte dagegen das Bedürfnis nach Selbstwertung diakonisch aufgreifen und die Menschen mystagogisch, d. h. erfahrungsorientiert, so mit dem Evangelium in Beziehung bringen, dass jener „Gestaltkreis der Liebe“²⁷ entstehen kann, wonach dem menschlichen Subjekt in den Symbol-Zeichen der Seelsorge „jenes Gottes-Angebot“ entgegenkommt, das ihn mehr zu sich selbst bringt und ihn dadurch befähigt, die erfahrene Liebe Gottes an andere weiterzugeben.

Wo die Seelsorge also sensibel die „Zeichen der Zeit“ beachtet, den Menschen von heute aus dem Geist dienender Liebe heraus begegnet und sie in ihrer oft so riskanten Biographiegestaltung²⁸ hilfreich und solidarisch begleitet, dort erst schafft sie die empathisch-redemptiven Seelsorgeräume²⁹, in denen die Menschen Gottes Heil je neu erfahren können.

01 Nachweise finden sich in D. Nauer, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart 2007, 44–46.

02 Vgl. ebd., 39–43.

03 Vgl. dazu auch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et Spes*“, Nr. 14: „*Corpore et anima unus*“ (*Gaudium et Spes* im Folgenden abgekürzt mit GS).

04 Vgl. E. Neurath, *Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge*, Stuttgart 2000, 20.

05 Vgl. etwa H. Steinkamp, *Die sanfte Macht der Hirten*, Mainz 1999.

06 Vgl. dazu H. M. Stenger, *Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder*, Innsbruck – Wien 2000.

07 Vgl. S. Nauer, *Seelsorge*, a. a. O., 58–61.

08 Vgl. Ch. Morgenthaler, *Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie*. Bd. 3, Gütersloh 2009, 33–36.

09 Vgl. Gregor der Große, *Regula pastoralis*. Wie der Seelsorger, der ein untadeliges Leben führt, die ihm anvertrauten Gläubigen belehren und anleiten soll [um 590], hrsg. von G. Kubis, Graz u. a. 1986.

10 Vgl. Ch. Morgenthaler, *Seelsorge*, a. a. O., 36–39.

11 Vgl. A. Zottl/W. Schneider (Hrsg.), *Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung*, Eichstätt 1987, 20.

12 So nach dem „Tabellarischen Grundriß der in deutscher Sprache vorzutragenden Pastoraltheologie“; hier zitiert nach A. Zottl/W. Schneider (Hrsg.), *Wege der Pastoraltheologie*, a. a. O., 33.

13 Vgl. dazu H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes**, in: Herders *Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. von P. Hünermann und B. J. Hilberath. Bd. 4, Freiburg/Br. 2005, 581–703.

14 Vgl. N. Mette, *Gaudium et Spes – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003), 114–126, hier 114–116.

15 Vgl. dazu K. Bopp, „*Gaudium et Spes*“: Eine konstitutionelle Neubestimmung der kirchlichen Pastoral, in: M. Lechner u. a., *Die Ankunft der Kirche in der modernen Welt*, München 2006, 18–24.

16 R. Bucher, *Pluralität als epochale Herausforderung*, in: H. Haslinger (Hrsg.), *Handbuch Praktische Theo-*

logie. Bd. 1: *Grundlegungen*, Mainz 1999, 100.

17 Ebd.

18 Vgl. D. Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium* (*Praktische Theologie heute* Bd. 55), Stuttgart – Berlin – Köln 2001.

19 Vgl. dazu Ch. Morgenthaler, *Seelsorge*, a. a. O., 61–65.

20 Ebd., 62.

21 Vgl. dazu N. Mette/M. Blasberg-Kuhnke, *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000*, Düsseldorf 1986, 21.

22 Vgl. J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris 1983 (dt.: *Der Widerstreit*, München 1987).

23 Vgl. zum Ganzen auch W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

24 Vgl. dazu O. Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, bes. 182–189 („Die Bibel als Lernschule der Pluralität“).

25 Vgl. H. Wahl, *LebensZeichen von Gott – für uns*, Münster 2009, 50f.

26 Vgl. ebd., 72.

27 Vgl. ebd., 158f.

28 Vgl. dazu U. Beck/E. Beck-Gernsheim (Hrsg.), *Riskante Freiheiten*, Frankfurt/M. 1994.

29 Vgl. dazu H. Wahl, *Glaube und symbolische Erfahrung*, Freiburg/Br. 1994, 511–524.

Hubertus Brantzen

Seelsorgerliche Kernkompetenzen

Perspektiven der Pastoralbildung

Gegenwärtig beschäftigen hauptsächlich zwei Probleme die kirchlichen Gemeinden im deutschsprachigen Raum, aber auch weit darüber hinaus. Neu vorgelegte Zahlen von Kirchengaustritten sowie die Meldung der Pfarrer, dass immer weniger Kinder getauft und Ehen kirchlich geschlossen werden, lassen fragen: Wie gehen wir mit dem Prozess fortschreitender Kirchendistanzierung um? Wie stoppen wir diese Entfremdung und gewinnen neu das Vertrauen der Menschen darauf, dass die Kirche zu den wichtigen Lebensfragen hilfreiche Antworten geben kann?

Der zweite Problembereich ergibt sich aus der gegenwärtigen Umstrukturierungen der Pastoral in den Bistümern. Immer größere Seelsorgeeinheiten werden geschaffen. Die geschlossenen Gemeinden, die sich um ihren Kirchturm und ihren Pfarrer versammeln, um gemeinsam und in einem einheitlichen Lebensraum das Leben und den Glauben zu gestalten, gibt es kaum mehr.

Das hat Auswirkungen auf das Lebensgefühl und die Arbeit aller Beteiligten, auch auf das Profil der Priester und der pastoralen Mitarbeiter/-innen. Aus dieser Situation ergeben sich folgende Fragen:

- Welche Art der Seelsorge ist für die Zukunft die richtige und geeignete?
- Welche Priester und Seelsorger/-innen brauchen wir für eine solche zukunftsfähige Seelsorge?
- Und im Blick auf die Ausbildung: Auf welche Fähigkeiten hin sollen zukünftige Seelsorger/-innen ausgebildet werden?

Im Blick auf die Anforderungen im 21. Jahrhundert formuliert Kardinal Lehmann die entscheidende Aufgabe des Priesters, die in analoger Weise auch die vorrangige Aufgabe aller in der Pastoral Tätigen ist: „Eine ganz zentrale Aufgabe und Fähigkeit des Priesters heute und morgen geht dahin, mit den Menschen und für sie die Spuren Gottes in unserer Welt zu suchen, gerade wenn sie verborgen sind, und zur Sprache zu bringen. Diese Spuren sind selten eindeutig. Darum bedürfen sie der Deutung und der Entfaltung ihrer Bedeutung. Dies geschieht stets im Licht des Evange-

Dr. theol. Hubertus Brantzen (brantzen.h.mth@web.de), geb. 1949 in Mainz, Prof. für Pastoraltheologie am Priesterseminar Mainz. Anschrift: Südring 303, D-55128 Mainz. Veröffentlichung u. a.: Dem Leben eine Zukunft geben. Kleiner Grundkurs zur Taufe für Eltern und Paten, Freiburg/Br. 2009.

liums, zu dem auch die Lehre der Kirche und ihre reiche Tradition gehören. Der Priester muss darin besonders erfahren sein und zu einem Lesemeister der Spuren Gottes in unserer Welt werden. Hierzu ist in besonderer Weise auch die Kenntnis der ‚Unterscheidung der Geister‘ notwendig und ein eigener geistlicher Umgang mit ihr unersetzlich. Er muss darum ein Mann des Wortes sein. Darin liegt auch die Bedeutung des theologischen Studiums.“¹

Natürlich ist die Frage nach Gott immer das erste Thema der Kirche gewesen und wird es immer sein. Doch scheinen die elementare und grundlegende Frage nach Gott, der Glaube an die Realität seiner Gegenwart und Führung, die Erfahrung, dass Gott eine Geschichte des Heils für alle und den Einzelnen persönlich will, geschwächt zu sein oder gar zu verschwinden. Die Symptome dieses Rückgangs des kirchlich geprägten Gottesglaubens in unserer Gesellschaft sind hinreichend besprochen worden. In Bildworten wie „Verdunstung des Glaubens“ oder „Gottesfinsternis“ wurde das umschrieben, was als Erfahrung in unserer Gesellschaft allenthalben ausgemacht werden kann: Der Gottesglaube verschwindet immer mehr aus den Vorstellungen und der Lebenspraxis der Menschen. Die Gottesfrage und zugleich die Suche nach Sinn und nach der Erfahrung des Geheimnisses Gottes in dieser Welt spiegeln sich in der theologischen Literatur der vergangenen Jahre deutlich wider. Dabei gibt sich die wissenschaftliche Theologie oft eher kritisch, zurückhaltend und problematisierend.² Die spirituelle Literatur präsentiert sich in Bezug auf das Thema dagegen unbefangener. Mit Selbstverständlichkeit wird hier von der Suche nach der Gegenwart Gottes und von der Möglichkeit gesprochen, Gott im Alltag zu erfahren.³ In Stichworten wie „Spiritualität des Alltags“ oder „Mystik des Alltags“ wird das Gemeinte benannt.⁴ Nimmt man diese grundlegende Perspektive heutiger Seelsorge ernst, hat das Auswirkungen auf das Bild heutiger Seelsorger und deren Ausbildung, gleichgültig in welchen Strukturen sie arbeiten werden.

Kernkompetenzen der Seelsorger

Wenn im Folgenden von den Kompetenzen heutiger Seelsorgerinnen und Seelsorger die Rede sein soll, stellt sich die Frage nach einem Ordnungsprinzip. Die Erzählung von der Begegnung des Auferstandenen mit den beiden Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13–35) bietet ein solches an, wie es im Blick auf eine Spurensuche nach Gott notwendig erscheint.⁵ In dieser Erzählung wird paradigmatisch dargestellt, wie Jesus, der eigentliche Seelsorger, mit Menschen und deren Erfahrungen umgeht. Damit kann die Erzählung zu einer Schule derer werden, die den Dienst der Seelsorge versehen oder sich auf diesen Dienst vorbereiten.

- (1) In einem ersten Schritt tritt Jesus zu den beiden Jüngern und geht ihren Weg mit (Lk 24,13–16). Die beiden erkennen ihn zunächst nicht.

Hier wird die grundlegende Fähigkeit des Seelsorgers vorgestellt, Gemeinschaft (*koinonia – communio*) mit den Menschen aufnehmen, Gemeinschaft bilden zu können. Vor jedem Wort, auch vor jedem Wort der Verkündigung, muss der Seelsorger gemeinschaftsfähig sein. Von einem, der nur spricht, werden die

Menschen sagen: Er ist nicht mit uns auf dem Weg! Er ist nicht wirklich bei uns! „Communio“ hat mit Kommunikation und mit Teilhabe am Leben der Menschen zu tun. Vor aller Darstellung des Glaubens ist das offene und empathische Zugehen auf die Menschen wichtig, oder, wie es in „Evangelii nuntiandi“ ausgedrückt wird, das Zeugnis ohne Worte⁶.

Damit ist ein erstes Ziel pastoraler Ausbildung definiert. Es gehört zur Kernkompetenz des Seelsorgers, kommunikations- und gemeinschaftsfähig zu sein.

- (2) In einem zweiten Schritt fordert der Seelsorger Jesus die Wegbegleiter auf, von dem zu sprechen, was sie bewegt (Lk 24,17–24). Aus übervollem Herzen erzählen die beiden, was sich in den vergangenen Tagen ereignet hat. Sie sprechen von ihren Erfahrungen und Hoffnungen, von Aufregungen und Erscheinungen. Und Jesus hört zu.

So gehört es zu den Fähigkeiten erfahrener Seelsorger, Menschen zum Sprechen, zum Erzählen ihres Lebens und ihrer Erfahrungen zu ermutigen. Diese therapeutische Kompetenz muss darum Ziel der Pastoralbildung sein. Dazu gehören die Fähigkeiten, hinzuhören und selbst schweigen zu können, sich in das Leben und die Erfahrungen der Menschen hineinversetzen zu können, Menschen mit allem, was sie mitbringen, ernstnehmen zu können, sie auf- und anzunehmen (*diakonia*).

- (3) In einem dritten Schritt deutet Jesus die Erfahrungen der Jünger (Lk 24,25–27). Er greift die Worte der Propheten auf und wird dadurch selbst zum prophetischen Deuter der Ereignisse. Er sieht und deutet die „Zeichen der Zeit“.

Nachdem die Menschen ausgesprochen haben, was sie umtreibt, ist nun das Deutewort, das Wort der Verkündigung (*martyria*), eine Antwort aus dem Horizont des Glaubens gefragt. Dieser Schritt der Seelsorge und des Seelsorgers geht über jede therapeutische Intervention hinaus. Er spricht den Erfahrungen der Menschen Sinn und Bedeutung zu.

Hier ist nun die Fähigkeit des Seelsorgers gefragt, Lebensvorgänge als Spuren Gottes im Leben der Menschen zu begreifen und zu identifizieren.

- (4) Der nächste Schritt in der Begleitung Jesu ist das Brechen des Brotes (*leiturgia*) (Lk 24,28–32). Jesus drängt sich mit seiner eucharistischen Gegenwart nicht auf. Er tut, als wolle er weitergehen. Die Jünger bitten ihn zu bleiben. Jesus lässt sich einladen und bricht das Brot. Da gehen den Jüngern die Augen auf und sie verstehen: Jesus ist der, der sie einlädt und beschenkt. Und sie spüren, dass im gesamten Begleitungsprozess zwar ihr Herz brannte, doch sie jetzt erst alles in voller Reichweite verstehen.

Die Hinführung und Befähigung zur Eucharistie ist Aufgabe aller pastoralen Mitarbeiter. Dem Priester fällt bei diesem Schritt der Seelsorge in besondere Weise zu, „in persona Christi“ den Menschen die eucharistische Gegenwart des Herrn anzubieten. Er darf einladen zum Tisch des Wortes und zum Tisch des Brotes, um den Menschen, die ihre Erfahrungen in die große Danksagung (*eucharistia*) mitbringen, eindeutig zuzusprechen: Der Herr ist da und er geht mit dir, mit uns, mit allen.

- (5) Bei den nächsten Schritten ist Jesus unsichtbar weiter bei den Jüngern. Diese Schritte gehen die Jünger aus innerer Ergriffenheit. Sie haben den Herrn erfahren und möchten davon den anderen mitteilen (*missio*). Sie machen sich in derselben Stunde auf den Rückweg nach Jerusalem und werden Zeugen einer lebendigen Christus-Erfahrung (Lk 24,33–35).

Aufgabe der Seelsorger ist es somit, den Menschen Mut zuzusprechen, ihnen von den selbst erfahrenen Gottesspuren zu berichten, wie es in der Apostelgeschichte ausgedrückt ist: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben.“ (Apg 4,20)

Ganzheitliche Seelsorge

Diese in der Emmauserzählung von Jesus selbst gegangenen Schritte begleitender Seelsorge sind in ihrer Reihenfolge nicht beliebig. Eine Hinführung zum Glauben kann in der Regel nur dann gelingen, wenn diese Schritte nacheinander gegangen werden. Wird etwa zu schnell und ohne die lebendige Glaubenserfahrung im Alltag Eucharistie gefeiert, besteht die Gefahr, dass die Feier nur als Ritual missverstanden wird. Werden Erfahrungen des lebendigen Gottes nicht im konkreten Alltagserleben verwurzelt, dann wird die Liturgie als alleiniger Ort der Erfahrung der Nähe Gottes überfordert. Bleibt umgekehrt Seelsorge nur bei der Betrachtung von Erfahrungen stehen, ohne das deutende Wort aus dem Glauben und die liturgische Feier der Danksagung anzubieten, hat jene Betrachtung zwar einen eigenen Wert, doch wird der seelsorgliche Auftrag verkürzt. Bleiben ferner Christen mit der Deutung ihrer Erfahrungen und der Feier der Liturgie unter sich und verzichten auf die missionarische Dimension ihrer Aufgaben, dann werden Gemeinde und Kirche auf die Dauer unfruchtbar.

Welche Kompetenzen ergeben sich nun aus den dargestellten Schritten der Seelsorge, wie sie die Emmauserzählung nahe legen? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen einige grundsätzliche Aspekte benannt werden.⁷

Kernkompetenz 1: Nah am Leben der Menschen – Soziale Kompetenz

Die erste, in der Emmauserzählung dargestellte Kernkompetenz des Seelsorgers, nämlich seine Gemeinschaftsfähigkeit und soziale Kompetenz, macht deutlich, dass es nicht um ein äußerliches Können und formales Know-how geht, sondern um eine ganze Lebenskultur des Seelsorgers.⁸

Gemeinschaftsfähigkeit ist mehr als Geselligkeit. Sie ist die Fähigkeit, sich mit seiner Person auf andere Menschen einzulassen, Leben mit Anderen zu teilen, sich in die Karten des eigenen Lebens schauen zu lassen und das Leben der Anderen mitzutragen.

In der Ausbildung gilt es darum, theoretisch zu verstehen und in der Praxis zu erproben, was es bedeutet, eine gesunde Balance zwischen Hingabe an die Menschen und Wahrnehmung und Bewahrung der eigenen Bedürfnisse herzustellen.⁹

Es werden Kriterien erarbeitet, wann und wie in ausgewogener Weise das Zugehen auf die Menschen, das Einlassen auf deren Ansprüche und wann und wie eine Abgrenzung wichtig und notwendig sind. Das hat auch zu tun mit der konkreten Gestaltung eines Terminkalenders. Hier gilt es, eine Balance zwischen seelsorglichem Tun, persönlicher Freizeit und geistlicher Beschäftigung wie Gebet und Meditation zu finden.

Will man das Ziel der Ausbildung im Blick auf die Gemeinschaftsfähigkeit in einem umschreibenden Begriff benennen, kann man den der Herzensbildung anführen. Inhalt der Seelsorge ist es, ein Herz für die Menschen zu haben und sein Herz bei den Menschen zu haben. Wer sein Herz anderen Menschen hinhält, setzt sich immer auch der Gefahr aus, Enttäuschungen und selbst Verletzungen zu erleben. Hier gilt es Frustrationstoleranz und die Fähigkeit zu entwickeln, Andere und sich selbst auch in Schwäche und Kleinmut annehmen zu können. Die Ausbildung der pastoralen Berufe wird darum die Persönlichkeitsförderung und die Identitätsbildung als Seelsorger und Seelsorgerin im Blick haben, aber auch praktische Fertigkeiten wie Zeitmanagement berücksichtigen.

Kernkompetenz 2: Das Leben wahrnehmen – Diakonische Kompetenz

Ein zweiter Kompetenzbereich, den man mit diakonischer Kompetenz beschreiben könnte, bezieht sich auf die Wahrnehmungsfähigkeit des Seelsorgers. Soll das, was er im Auftrag Jesu Christi und der Kirche zu verkünden hat, bei den Menschen nicht als lebensferne Ideologie ankommen, dann muss er möglichst breit über das Leben der Menschen Bescheid wissen und dieses Wissen wirkungsvoll zum Zug kommen lassen. Hier ist zuerst ein gediegenes Wissen im Bereich der Sozialwissenschaften angezeigt. Außer der oft zitierten „guten Portion gesunden Menschenverstandes“ sind psychologische, sozialpsychologische und soziologische Grundkenntnisse Voraussetzung, um konkrete Lebensvorgänge in der Seelsorge solide beurteilen zu können. Diese Kenntnisse helfen, Verhaltensmechanismen zu verstehen und zu durchschauen, angemessene von übersteigerten Hilfsansprüchen zu unterscheiden, Chancen der seelsorglichen Begleitung zu kennen, aber auch deren Grenzen zu akzeptieren. Das Leben der Menschen wird im Wesentlichen in Gesprächssituationen wahrgenommen. Darum ist eine gediegene Ausbildung in Gesprächsführung notwendig. Diese Ausbildung befähigt, möglichst vorurteilsfrei in Gesprächssituationen hineinzugehen, die Menschen zum Aussprechen ihrer Nöte und Ängste zu ermutigen sowie ihnen zu helfen, selbst neuen Sinn, Lösungen und nächste Schritte in ihrer jeweiligen Situation zu entdecken. Dies gilt für die Begleitung Einzelner wie auch für die von Gruppen gleichermaßen.

Inhaltlich wird den Seelsorger alles interessieren, was das Leben der Menschen ausmacht: von der Geburt bis zu Tod und Trauer, von der Liebe, Hochzeit und Familienbildung bis zum schmerzhaften Scheitern von Beziehungen, von beruflichem Engagement bis zu Arbeitslosigkeit. Hin hören auf das, was die Menschen bewegt,

geschieht jedoch nicht nur im Binnenraum der Gemeinde, sondern auch in anderen gesellschaftlichen Feldern. Hier ist besonders der Bereich der Schule hervorzuheben. Wahrnehmen, was den Menschen wichtig ist, geschieht weiter in kulturellen Lebensräumen, etwa in den Bereichen der Medien, des Theaters, des Films, der Musik. Es geht darum, gesellschaftliche Tendenzen und Strömungen, den Zeitgeschmack und die Sensibilitäten der Menschen wach aufzunehmen. Nur wer über diese Felder in die Zeit hineinhört – ohne selbst in jede Szene vollkommen eintauchen zu müssen – kann wahrnehmen, auf welche Fragen Menschen Antworten suchen. Entsprechende Ausbildungsveranstaltungen helfen, eine solche diakonische Kompetenz zu entwickeln. Einblicke in verschiedene diakonisch-caritative Bereiche (Krankenhaus, Behinderteneinrichtung, Suchtberatungsstelle, Gefängnis, Sozialstationen u. v. a.), in Jugend-, Ehe- und Familienpastoral sind ebenso wichtig wie das Erlernen verschiedener Formen sozialer Kommunikation, des Umgangs mit Gruppen, der Begleitung der Menschen zu den Lebenswenden (Geburt, Hochzeit, Tod), des Religionsunterrichts. Verschiedene Kultursparten, rechtliche Perspektiven (Bürgerliches Recht, Kirchenrecht), kirchliche Hilfswerke und Entwicklungshilfe sollen beachtet werden. In Supervision und Reflexion können die Lernfelder begleitet werden.

Kernkompetenz 3: Spurensucher werden – Spirituelle Kompetenz

Die Fähigkeit, Leben und Glauben miteinander zu verbinden und in Korrelation zu setzen, hat mit einem dritten Kompetenzbereich zu tun. Es geht darum, mit den Menschen und für sie Erfahrungen im Kleinen und im Großen als Spuren der Gegenwart und Begleitung Gottes verstehen zu lernen. Dazu braucht der Seelsorger die Fähigkeit, die jeweiligen Lebensaspekte mit dem lebendigen Glauben der Christen verbinden zu können. Er benötigt gediegene theologische Kenntnisse und muss sich im Grundbuch des Glaubens, der Bibel, auskennen. Wichtig ist die Fähigkeit, theologische Rede in eine Glaubenssprache zu übersetzen, die die Menschen verstehen und von der sie das Gefühl haben: „Das bringt uns weiter!“ „Das hilft uns, unser Leben besser zu verstehen!“ Eine solche Glaubenssprache wirkt aber nur dann echt und authentisch, wenn der Seelsorger für sich selbst dauernd die Frage stellt: Was bedeutet dieser und jener Lebensvorgang, diese und jene Erfahrung im Licht des Glaubens? Die Suche nach Gottes Spuren und seinem Willen kann nur gelingen, wenn der Seelsorger sich als prophetische Existenz begreift, die sich für das Wirken des Heiligen Geistes öffnet. In der Schule dieses Geistes wird er Zeitgeist oder Eigeninteressen unterscheiden lernen von dem, was Gott von ihm selbst und den Menschen möchte. Sein Mühen um die Unterscheidung der Geister wird ein lebenslanges Ringen bedeuten. An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass die berufliche Tätigkeit des Seelsorgers eng mit der persönlichen Lebensführung verknüpft ist. Damit jene spirituelle Kompetenz wachsen kann, bedarf der Seelsorger einer geistlichen Lebenskultur. Diese umfasst eine geistliche Ordnung seiner Zeit: des Tages, der Woche, des Monats, des Jahres, seiner ganzen Lebensspanne. Sie umfasst den Wechsel von Arbeit, Gebet, Muße und Freizeit.

Kernkompetenz 4: Das Geheimnis der Gegenwart Gottes feiern – Liturgische Kompetenz

Im Nachvollzug der Emmauserzählung folgt nach Gemeinschaftsbildung, Betrachtung des Lebens und Lebensdeutung aus dem Glauben in einem vierten Schritt die Feier der Gegenwart des Herrn im Brotbrechen. In der Eucharistiefeier wird das Leben und dessen Deutung sozusagen auf den Punkt gebracht. Darum nennt das Zweite Vatikanische Konzil diese Feier auch „Quelle und Höhepunkt“⁴¹⁰ für alles, was Gemeinde und Kirche tun können. Damit ist die Feier der Eucharistie nicht eine neben vielen anderen Tätigkeiten der Seelsorger. Sie ist das Herzstück des pastoralen Auftrages. Die Menschen sollen erfahren, dass diese Feier ihr Leben nicht ausschließt, sondern einbezieht. Liturgie bedeutet nicht, aus der Wirklichkeit des Lebens wegzutauchen, sondern eben dieses Leben im Angesicht Gottes anzuschauen. Den Menschen sollen „die Augen aufgehen“, sie sollen aus einem neuen, von Gott geschenkten Blickwinkel ihr Leben betrachten und annehmen. Sie sollen ihr Leben in den Gaben von Brot und Wein neu als Gabe aus der Hand Gottes empfangen.

Diese Sichtweise stellt besonders an die Priester einen hohen Anspruch im Blick auf die Art und Weise der Zelebration. Gemeinden spüren sehr schnell, ob ihr Pfarrer es versteht, mit ihnen in dieser doppelten Offenheit Liturgie zu feiern. Er selbst darf auf einen lebenslangen Lern- und Reifungsprozess hoffen, in dem er diesem Ideal der Feier der Liturgie näher kommt.

Ausbildungsveranstaltungen, die die liturgische Kompetenz aller pastoralen Mitarbeiter stärken, sind z. B. die Predigtausbildung, die Einübung in die Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente und Sakramentalien, die Einübung in die Gestaltung von Kinder-, Jugend- und Familiengottesdiensten, die Einführung in die Spiritualität der Eucharistiefeier und der Sakramente.

Kernkompetenz 5: Den Glauben bezeugen – Missionarische und kooperative Kompetenz

Der letzte Schritt der Emmauserzählung eröffnet im Blick auf den Seelsorger eine zweifache Perspektive. Einerseits soll dieser – selbst als ein von Jesus Christus Begleiteter – ein Mensch sein, der seinen Glauben an die Gegenwart Gottes Anderen bezeugt. Andererseits soll er die Menschen, die er begleitet, selbst zum Zeugnis ihres Glaubens anregen und befähigen. Das schließt Kooperationskompetenz des Seelsorgers ein. Kooperationskompetenz meint die Fertigkeit, verschiedene Menschen und Meinungen auf ein Ziel hin zu orientieren und zu leiten. Sie umfasst ferner die Fähigkeit, die Motivation aller zu fördern, gemeinsam Ziele und Wege zu den Zielen zu erarbeiten, Arbeitsprozesse gemeinsam zu beobachten und zu beurteilen, dabei die Eigeninitiativen zu schätzen und diese für das Ganze fruchtbar zu machen. In der Ausbildung muss darum neben der Anleitung zu einer missionarischen Seelsorge auch die zu einer kooperativen Leitung und Führung stehen.

Pastorale Identität

Diese Überlegungen waren von den beiden Problemfeldern gegenwärtiger Pastoral ausgegangen, nämlich von dem offensichtlichen Rückgang des Interesses an kirchlich gebundenem Glauben einerseits und von den schwierigen strukturellen Umgestaltungsprozessen der Bistümer und Gemeinden andererseits. Beide Felder sind ernst zu nehmen und bedürfen der Lösung. Im Blick auf die Ausbildung pastoraler Mitarbeiter/-innen wäre es jedoch naiv anzunehmen, man könne auf diesbezügliche weitere Entwicklungen ausreichend vorbereiten. Keiner weiß, welche gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Ereignisse in den nächsten Jahren die Suche der Menschen nach Glaube und Sinngebung beeinflussen. Das Bemühen um die oben genannten seelsorgliche Kernkompetenzen sieht seelsorgliches Wirken grundsätzlicher. Die Zuwendung zum Menschen, die Fähigkeit, ihn mit seiner Biographie, seinen Freuden und Sorgen ernst zu nehmen und diese im Licht des Glauben zu deuten, eröffnen Möglichkeiten, unter jeder Bedingung und unter allen Rahmenbedingungen als Seelsorger und Seelsorgerin wirken zu können. Es sind Kompetenzen, die gerade auch in der gegenwärtigen kirchlichen und pastoralen Situation befähigen, den Menschen hilfreich zu begegnen, um sie dann zu mehr einzuladen: zur Gemeinschaft der Glaubenden, die unter dem Wort Gottes und in der Feier der Eucharistie zu einer Einheit findet.

01 Z. B. K. Lehmann, Priester für das 21. Jahrhundert. Werbeoffensive für den priesterlichen Dienst, in:

P. Klasvogt (Hrsg.), Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, Paderborn 2003, 171–186.

02 Hier siehe z. B. Th.

Schneider/L. Ullrich, Vorsehung und Gottes Handeln, Freiburg/Br. 1988; Themenheft „Die Vorsehung“ = *IKaZ Communio* 31 (2002), Heft 4; Themenheft „Gott: Erfahrung und Geheimnis“ = *Concilium* 37 (2001), Heft 1.

03 Vgl. z. B. H. Brantzen, Brannte uns nicht das Herz? Eine Einführung in den geistlichen Weg der Spurensuche, Vallendar 2003; H. Andriessen, Sich von Gott berühren lassen. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute, Mainz 1995; ders., Der Sehnsucht in mir einen Namen geben. Lebensweg und Spiritualität, Mainz 1993; W. Lambert, Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit, Mainz 1998; R. Sauer, Wo bist du Gott? Wege der persönlichen Gotteserfahrung, Kevelaer

2002; A. Höfer, Spuren Gottes in meinem Leben, München 2003.

04 Siehe z. B. W. Rück (Hrsg.), Gott finden. Auf dem Weg zu einer Spiritualität des Alltags, Würzburg 1994; darin bes.: H. Vorgrimler, Der Christ von morgen – ein Mystiker?, 11–21; zusammenfassend: E. Klinger, Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners, Würzburg 2001.

05 Vgl. hierzu auch I. Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990, 91ff.

06 Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 2), Bonn 1975, Nr. 41.

07 Einschlägige kirchenamtliche Aussagen zur Priesterausbildung, etwa das Apostolische Schreiben „Pastores dabo vobis“ und die „Rahmenordnung für die Priesterbildung“, geben dazu Anregungen: Papst Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Pas-

tores dabo vobis“ an die Bischöfe, Priester und Gläubige über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 105), Bonn 1992; vgl. dazu auch die Herausgabe dieses Schreibens mit einem Vorwort von K. Lehmann und Erläuterungen von K. Hillenbrand, Würzburg 1992; Rahmenordnung für die Priesterbildung (Die deutschen Bischöfe Bd. 73), Bonn 2003.

08 Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch H. Brantzen, Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Freiburg/Br. 2000; Ch. Jacobs, Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern, Würzburg 2000.

09 Zu diesem Themenbereich siehe F. Riemann, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München – Basel 1992.

10 Konstitution über die Heilige Liturgie „Sacrosanctum concilium“ Nr. 10.

Fulbert Steffensky

Das alte Pfarrhaus und der neue Pfarrer

Die alte Figur des evangelischen Pfarrers war nicht zu denken ohne das Pfarrhaus. Er lebte nicht allein, er war nicht nur, der er war. Er lebte in einem Haus, an dem viele gebaut haben und das viele erbaute. Man war nicht auf abstrakte Weise Pfarrer, diese Menschen lebten in einem sozialen Arrangement, in szenischen Kontexten, die sie nicht selber und nicht allein hergestellt hatten.

Der alte Pfarrer: Typ und Rolle

Diese „sozialen Lebenswelten“ (Schütz) waren stark und prägend, weil die Institution Kirche, der sie dienten und aus der sie verstanden wurden, unbefragt und selbstverständlich war. Ein Pfarrer war in jener alten Welt nie nur er selber. Er hatte eine von allen gewusste und von den meisten anerkannte Rolle. Man wusste, was von ihm zu erwarten war, was er also tun oder lassen sollte. Er folgte Bildern, die die Gesellschaft für ihn entworfen hatte. Der Mann im Pfarrhaus lebte ein vorgefertigtes Leben, er sprach eine vorgefertigte Sprache, die nicht nur die seine war, sondern eben die Sprache seines Standes und der Kirche. Es gab nicht nur den Pfarrer, sondern den Habitus des Pfarrers. Das heißt nicht, dass die Rolle die Person vollständig verschluckt hätte, aber sie hat sie bestimmt. Der Person lag ein Muster des Verhaltens vor, des Sprechens und des Denkens, des Liebens und des Umgangs mit Menschen, das sie zu einem Typ machte, zum Typ Pfarrer. Das geizige Pfarrersehepaar, das Ottilie Wildermuth in einer Geschichte beschreibt¹, ist eigentlich nur beschreibenswert, weil es der Geiz der Pfarrersleute war und weil dieser Geiz der Rolle widersprach, die die soziale Welt ihnen zudiktierte. Der Geiz des Pfarrers war also besonders verwerflich, weil er der Geiz des Pfarrers war, wie die Glaubenszweifel eines Pfarrers schwerer wogen und unverzeihlicher waren als die Zweifel irgendeines Gemeindegliedes. Die Rolle, die er vorfindet, ist leicht und schwer zugleich. Sie ist leicht, weil der Pfarrer nie nur er selber sein muss. Man hört auf ihn, weil er der Pfarrer ist und nicht nur deswegen, weil er etwas Kluges sagt. Die Rolle ist schwer, weil die Menschen von ihm erwarten, dass er der Tugendbold seiner Gemeinde ist. Seine Ehe soll halten, wenn

Dr. theol. Fulbert Steffensky (fulbert.steffensky@tolmeinde), geb. 1933 in Rehlingen/Saar, Prof. em. für Religionspädagogik an der Universität Hamburg. Anschrift: Roosens Weg 7, D-22605 Hamburg. Veröffentlichung u. a.: Mut zur Endlichkeit. Sterben in einer Gesellschaft der Sieger, Stuttgart 2007.

schon alle anderen zerbrechen. Er soll der Fels in der Brandung der Zeit ein, wenn schon alles andere zerbröckelt. Diese Überhöhung des Pfarrers und seines Hauses findet man bei Jochen Klepper, der gegen die Erfahrung im eigenen Elternhaus – sein Vater war Pfarrer – schreibt: „Das aber ist das Größte, das vom Pfarrhaus gesagt werden kann, dass Er – der auf Erden nichts hat, da er sein Haupt hinlege, und welchen doch Gott gesetzt hat zu seiner Rechten im Himmel, – Wohnung darin genommen hat und in ihm waltet und wirkt.“² Welcher Maßstab wird hier an Menschen gelegt, nicht nur an den Pfarrer, sondern auch an seine Frau und seine Kinder? Die vielen Beschreibungen eines sich selbst und seinem Beruf nicht genügenden Pfarrers, des geizigen, des verlogenen, des bourgeoisen Pfarrers arbeiten heimlich mit jenem Maßstab der Vollkommenheit, die von ihm erwartet wird. Dieser Maßstab führt oft zur Karikatur des Pfarrers, der es zuwege bringt, niemals außer Dienst zu sein, selbst nicht im Umgang mit seiner Frau, seinen Kindern und seinen Freunden. Ich frage mich, ob nicht der Mönch und das Kloster mehr, als man es in einer evangelischen Umgebung erwarten sollte, das ungenannte Vorbild des Pfarrers und seines Hauses war.

Das alte Pfarrhaus: Opferstätte des Individualismus

Eine Rolle kann die Individualität einer Person verhindern, sie kann sie auch hervorbringen. Vielleicht ist das Problem einer modernen rollenschwachen Gesellschaft, dass die Subjekte sich immer selbst gebären müssen. Es liegt ihnen nichts vor, an dem sie sich abarbeiten müssen, keine Rolle mit ihren sozialen Erwartungen, keine Lebensmuster. Es ist ihnen nicht zugemutet etwas auszufüllen, und es ist ihnen nicht möglich, mit einem Muster zu brechen, weil so wenig vorliegt, womit man brechen kann. So sind unsere Rollenfiguren, unsere Väter, Mütter, Pfarrer, Lehrerinnen zwar ehrlicher, aber auch blasser, weniger knorrig. Könnte es sein, dass man gerade darum weniger ein „Original“ werden kann, weil die Rollenzumutungen geringer geworden sind?

Vermutlich wird in Zukunft der Pfarrer und sein Haus kaum noch der Gegenstand eines literarischen Interesses sein, wie wir es aus der Vergangenheit kennen. Ich denke dabei an Schriftsteller wie Wilhelm Raabe, Gottfried Benn, Eduard Mörike, Jean Paul, Theodor Fontane und viele andere. Die Zeit der Häuser ist vorbei. Das alte Haus war fast wie ein Tempel Mittelpunkt einer Welt. Es war ein Abbild des Universums. Schon in der Bibel wird es als dauerhafter Bau dem leichten Zelt der Nomaden gegenübergestellt. Festigkeit, Unvergänglichkeit und gesicherter Schutz werden mit dem Bild Haus konnotiert. Es ist das Gebäude einer langen und langsamen Zeit. Es wird nicht rasch gebaut, rasch verwohnt und rasch verlassen. Denn es setzt lange Zeitläufe voraus, in denen sich wenig ändert. Herkömmliches und Zukünftiges gehören zum Haus. Ein neues Haus ist dem inneren Bild noch kein Haus. Erst wenn Menschen darin gestorben und Kinder geboren sind, wird das Gebäude zum Haus. Erst wenn die Dielen knarren, entspricht das Haus seinem Symbol. Gerade der naturhafte Anteil des Symbols Haus deutet auf lange Frist und heilende Wiederkehr des Gleichen. Darum gehört vor das Pfarrhaus die Linde oder

der Nussbaum, die Heimkehr und Heimat versprechen. Diese Zeit der Häuser ist vorbei. Auch die Pfarrhäuser sind zu dezenten Wohnungen mit Ikea-Möbeln geworden, und kaum mehr als eine Generation wird darin wohnen.

Die Zeit der festen Rollen ist vorbei. Der Pfarrer – und nun auch die Pfarrerin – sind nur noch sie selber, es schützt, ermuntert und verdirbt sie immer weniger ein diesem Beruf vorliegendes Muster. Sie sind, die sie sind. Ihre Worte werden nicht gehört, weil sie aus dem Mund des Pfarrers oder der Pfarrerin kommen. Sie werden gehört und bedacht, insofern sie gut sind. Sie werden geehrt, insofern sie ehrenhaft sind, und nicht weil sie einen geistlichen Beruf haben. Pfarrhäuser und Pfarrer werden unkenntlicher. Pfarrer werden nicht mehr an ihrer Kleidung erkannt, nicht mehr an einem beruflichen Einheitsvokabular, nicht mehr an der Art, wie sie mit ihren Partnern und mit ihren Kindern umgehen. Das bedeutet zunächst eine größere Freiheit. Sie sind nicht mehr Opfer ihrer Rolle, und das Pfarrhaus ist keine Opferstätte der Individualität mehr. Aber es bedeutet auch eine oft zu schwere Last. Sie müssen sich ständig ausweisen und ständig beweisen, noch mehr: sie sollen ihre Botschaft ausweisen. Das Evangelium wird für so gut gehalten, wie die Pfarrerin oder der Pfarrer gut ist, die es predigen. Das aber ist zu viel für die Schulter eines Menschen.

Abwesenheit von Gepflogenheiten

Die weitere Schwierigkeit, die sich aus dieser Situation ergibt und die ich immer wieder erlebe bei meiner Arbeit mit Pfarrern und Pfarrerninnen, nenne ich die Abwesenheit von Gepflogenheiten. Das alte Pfarrhaus war voll von „Sitten“. (Ich rede hier nicht von der Unterdrückung der Subjekte durch eiserne Sitten. Sie hat es gegeben, aber sie sind nicht mehr unser Problem.) Die Tage waren strukturiert und absehbar in ihrem Verlauf: Morgens vor dem Frühstück die Losungen, die festen Zeiten des Studiums, der Predigtvorbereitung, des Gebetes, der Gespräche und der Besuche. Diese festen, aber ungeschriebenen Erwartungen an den Ablauf der Tage sind verschwunden. Wir Alten hatten noch die Kraft, das Korsett eines solchen gegliederten Lebens zu sprengen, oft aber nicht mehr die Kraft, dem Leben Struktur und Kontur zu geben. Menschen in diesen Berufen sind freier, aber manchmal auch verwahrloster als früher. Und so fällt es ihnen schwer, Gebetszeiten, Lesezeiten und Meditationszeiten einzuhalten. Es fällt schwer, sich gegen sich selbst und gegen die Anforderungen von außen abzugrenzen. Pfarrer und Pfarrerninnen arbeiten heute sicher schwerer und mehr, als ihre Berufsgenossen vor 50 Jahren gearbeitet haben. Aber sie arbeiten manchmal auch blinder, d. h. sie können in ihrer Arbeit schwer unterscheiden, was wichtig und was zweitwichtig ist. In solchen Lagen fällt leicht das weg, was sich nicht durch seine unmittelbare Nützlichkeit ausweisen kann. Das Gebet wird vernachlässigt, das Bibellesen, die theologische Lektüre und die geistliche Bildung. In einer effizienzversessenen Gesellschaft lässt sich eben leichter rechtfertigen, was auf einen unmittelbaren Erfolg aus ist. Gebet, Meditation, geistliche Lektüre sind aber absichtslose und nicht auf Erfolg schielende Unternehmen. Sie sind schwer, das Werkeln dagegen leichter.

Dazu kommt in der evangelischen Kirche, dass dort weniger Instrumente der geistlichen Selbstgestaltung bekannt und überliefert sind. Nur mühsam lernt man den Wert von Exerzitien kennen, der Beichte, der *correctio fraterna*. Im Studium gibt es keine Anleitung zu einem geistlichen Leben. Man lernt etwas über das Wesen des Gebetes, aber man lernt keine Methoden und Regeln des Betens. Man lernt keine geistlichen Gepflogenheiten. Dies ist vernachlässigt, weil nicht wissenschaftlich genug. Man wird geistlich sicher am besten angeleitet in den kirchlichen Hochschulen, in denen die Lehrenden weniger unter dem Zwang stehen, sich so wissenschaftlich zu verstehen wie die übrigen Universitätskollegen. Was die Universität noch nicht verstanden hat, hat die Kirche schon lange begriffen. Unter dem hilflosen Wort Spiritualität macht sie große Versuche, das Defizit aufzuarbeiten.

Ein Beruf(sbild) wird undeutlicher

Die Gepflogenheiten, die Gehhilfen für unsere schwachen Herzen sind und in denen Menschen sich Grenzen setzen, waren auch deswegen so lange von geringer Bedeutung, weil sie im Protestantismus so gerne als Äußerlichkeiten, vielleicht sogar als Gesetzmäßigkeiten empfunden wurden; wohl auch aus dem Grund, weil das protestantisch-bürgerliche Mittel der Lebenseroberung das Wort ist. Der Glaube an das Wort kann selbst zum Aberglauben werden. Ein Beispiel: Ich arbeite viel in Pastorkollegs, d. h. in theologischen Fortbildungsstätten für Pfarrer und Pfarrerrinnen. Es gibt dort zwar die relativ kurzen Morgen- und Abendandachten. Der übrige Tag aber ist die Zeit der Rede. Es werden Vorträge gehalten, ohne Zweifel kluge und gute; man diskutiert sie, man arbeitet in Gruppen, meistens aber nur mit dem Instrument der Rede. Es gibt kaum stille Zeiten, kaum Zeiten der Selbstbesinnung. Man ist immer am Thema und wenig bei sich selber. Eine solche Woche in einem Pastorkolleg ist immer spannend, sie ist wenig erbauend.

Evangelische Pfarrer sind nicht Priester. Predigen und dem Abendmahl vorstehen können auch nicht ordinierte Laien. Immer öfter leiten Prädikanten die Gottesdienste. Aber was sind dann die Pfarrer? Verwalter, Seelsorger, Betriebsführer, psychologische Berater, Sozialarbeiter? Die wachsende Undeutlichkeit in diesem Beruf macht es den Menschen in ihnen schwer, deutlich zu sein. Die äußere Undeutlichkeit führt oft zur inneren Undeutlichkeit und zur Zufälligkeit des Verhaltens. Dies ist nicht moralistisch zu verstehen. Wir leben in einer Kirche des Umbruchs und der Brüche. Kein Wunder, dass dies besonders deutlich wird an den Personen, die in ihrem Zentrum arbeiten! Ich glaube, dass es wenige Zeiten in der evangelischen Kirche gegeben hat, in denen Pfarrer und Pfarrerrinnen so hingebungsvoll und engagiert gearbeitet haben, wie sie es heute tun. Und darum sind ihre Versuche ehrenswert, selbst ihre Irrtümer sind es.

Wunibald Müller König, Krieger, Liebhaber und Magier

Wie kann das Leben als Seelsorger/-in gelingen?

Wie eine Seelsorge für Seelsorger und Seelsorgerinnen aussehen kann, will ich auf der Folie der Archetypen des Königs, des Kriegers, des Liebhabers und des Magiers aufzeigen. Die spezielle Energie, die diesen Archetypen zugesprochen wird, lässt sich zum einen sehr gut auf den Seelsorger übertragen. Zum anderen lassen sich davon entsprechende Aussagen über die Seelsorge für Seelsorger und Seelsorgerinnen ableiten, je nachdem in welchem Umfang diese archetypischen Energien beim Seelsorger und der Seelsorgerin angemessen vorhanden sind oder aber mit Hilfe von Seelsorge freigesetzt und ergänzt werden müssen. Meine Perspektive ist dabei eine spirituelle, psychologische und da eine vornehmlich tiefenpsychologische. Es ist vor allem aber eine Sichtweise, die auf dem Hintergrund meiner therapeutischen und spirituellen Begleitung von Seelsorgern und der Begegnung mit ihnen entstanden ist. Dabei kann ich freilich nur einige Aspekte aufgreifen. Wenn ich von Seelsorge spreche, dann meine ich Seelsorge im umfassenderen Sinne, also Seelsorge als Sorge für die Seele, dabei auch Psychotherapie und geistliche Begleitung mit einbeziehend.

Der Seelsorger und die königliche Energie

Der Seelsorger, der die königliche Energie als schöpferische Kraft versteht und sie als solche bei ihm wirkt, ist vor allem da, um die *Anderen zu sehen*. Seine Art der Präsenz trägt dazu bei, dass die Menschen, für die er da sein will, aufblühen. Er sieht ihre Schwächen *und* Stärken, nimmt sie in ihrer Schwäche an, bestärkt sie in ihrer Stärke. Von ihm geht Fruchtbarkeit und eine heilende Wirkung aus, die den Menschen, für die er da ist, zum Segen gereicht. Der Seelsorger, bei dem die königliche Energie unentwickelt, unterentwickelt und infantil geblieben ist, ist da, *um gesehen* zu wer-

Dr. theol. Wunibald Müller, Dipl.-Psych.

(w.mueller@recollectio-haus.de), geb. 1950 in Buchen, Leiter des Recollectio-Hauses der Abtei Münsterschwarzach. Anschrift: Recollectio-Haus, D-97359 Münsterschwarzach-Abtei. Veröffentlichung u. a.: Ich wünsche dir einen Seelenfreund. Über Beziehungen, die tragen, München 2009.

den. Darin zeigt sich die Schattenseite der königlichen Energie, bekannt als Narzissmus, der eine ungesunde Selbstliebe darstellen kann.

Pfarrer Gold erfreut sich großer Beliebtheit in seiner Gemeinde. Er predigt gut, die Leute fühlen sich von ihm verstanden. Nach außen hin erweckt er den Eindruck, bescheiden zu sein, für sich selbst aber weiß er sehr wohl, wie sehr er sich geschmeichelt fühlt, so gut bei den Menschen anzukommen. Seine Mitarbeiter erleben Pfarrer Gold anders. Sie haben den Eindruck, dass er sie eigentlich nicht braucht. Kritik verträgt er nicht, Anerkennung, ja Bewunderung sind dagegen jederzeit willkommen. Als er zu seinem großem Erstaunen im Pfarrgemeinderat mit seinem Vorhaben, den Kircheninnenraum zu renovieren, scheitert, ist er tief gekränkt. Er fällt aus allen Wolken, auf den Boden seiner Wirklichkeit, zu der auch sein geringes Selbstwertgefühl gehört, das durch die positiven Reaktionen, die er in der Pfarrei erfahren durfte, überdeckt, aber nicht wirklich verschwunden war. Der einst so beliebte Pfarrer zieht sich nach der Ablehnung seines Vorhabens gekränkt zurück und verliert mit der Zeit die Freude und Lust an seiner Arbeit. Im Falle von Pfarrer Gold liegt ein ungesunder Narzissmus vor, im Unterschied zu einer gesunden Selbstliebe als reife, ausgeglichene Liebe zu sich selbst, verbunden mit einem stabilen Selbstwertgefühl. Seelsorge für Seelsorger kann hier heißen, Seelsorgern zu helfen, zu einem positiven Selbstwertgefühl zu gelangen. Habe ich ein positives Selbstwertgefühl, kann ich mich annehmen. Ich empfinde dann mir gegenüber herzliche und warme Gefühle, unterhalte zu mir selbst eine gute Beziehung. Ich kann im Bewusstsein und der inneren Gewissheit, wertvoll und liebenswert zu sein, auf andere Menschen zugehen, im Vertrauen darauf, sie durch meine Anwesenheit bereichern zu können. Ich kann ihre Anerkennung, ihr Wohlwollen, ihre Zuneigung und Liebe annehmen und mich daran freuen, weil ich mich selbst annehmen und lieben kann. Hier wird deutlich, dass das Arbeiten an der Beziehung zu mir selbst – manchmal mit Hilfe von Psychotherapie und geistlicher Begleitung – vor dem Arbeiten an der Beziehung zu Anderen steht beziehungsweise beides miteinander einhergeht. Zunächst gilt es aber, sich um die Beziehung zu mir selbst zu kümmern, statt mich vorschnell um andere zu kümmern oder von Anderen zu erwarten, dass sie für mich tun, was allein ich für mich tun kann.

Der Seelsorger und die Kriegerenergie

Die Seelsorgerin, die mit der Kriegerenergie ausgestattet ist, marschiert wie die alttestamentlichen Propheten mit der Schelle in der Hand durch die Straßen und rüttelt die Menschen auf. Sie ist eine, die aneckt, die unbequem ist, die sich einmischt. Sie ist weiter eine Seelsorgerin, die sich ihrer Arbeit verschrieben hat, sich ganz einsetzt. Sie fühlt sich so sehr der größeren Sache verpflichtet, dass dabei die Sache für sie wichtiger werden kann als die Person, die eigene Person eingeschlossen. Wir finden diesen Typ unter den Workaholikern.

Die menschliche, bedürftige Seite, kommt bei diesem Seelsorger nicht zum Tragen und zum Zuge. Bei ihm fehlt eine notwendige Ausgeglichenheit zwischen Arbeit und freier Zeit. Es bleibt wenig oder kaum Zeit, persönliche Beziehungen aufzu-

bauen und zu pflegen. Die Sorge um sich selbst wird sehr klein geschrieben. Gesundheitliche Probleme werden solange übergangen, bis sie nicht länger zu übersehen sind. Von einem Projekt zum anderen hetzend fühlt sich der Workaholiker am lebendigsten, wenn er so mitten drin ist in seinem Stress. Das gibt ihm einen Kick. Die Kehrseite ist, dass der Workaholiker die Arbeit dazu benutzt, unangenehmen Gefühlen aus dem Weg zu gehen, und dabei immer unsensibler wird gegenüber seinen Wünschen und Bedürfnissen. Seine Umgebung merkt, dass die Arbeit ihm wichtiger ist als Beziehungen, mit dem Ergebnis, dass sie sich immer mehr zurückziehen.

Konfrontiert man den Workaholiker mit seinem Verhalten – und damit beginnt die Seelsorge –, trifft man in der Regel auf Widerstand. Lässt sich der Workaholiker mit der Zeit auf Hilfe und Beratung ein, werden sich oft in seiner Kindheit Gründe für sein Verhalten ausmachen lassen. Oft musste er in einer schwierigen oder chaotischen Familie die Verantwortung übernehmen. Geduldig kann es weiter darum gehen, in dem Workaholiker ein Gespür mit der Zeit dafür zu wecken, dass er ein Recht besitzt, sich um sich und seine Gesundheit zu kümmern. Überzeugungen wie „Ich bin nur dann liebenswert, wenn ich erfolgreich bin“, müssen durch Überzeugungen wie „Ich bin liebenswert so wie ich bin, nicht aufgrund meiner Arbeit“ ersetzt werden.

Aufgabe von Seelsorge kann in dieser Situation heißen, Seelsorgern und Seelsorgerrinnen bewusst zu machen, dass ein gesunder Umgang mit unserem Leib und seinen Bedürfnissen und eine angemessene Berücksichtigung unserer psychischen Bedürfnisse und Wünsche Voraussetzung für eine engagierte und wirkungsvolle Seelsorge ist. Das kann heißen, genügend zu schlafen, sich angemessen zu erholen, sich zu bewegen, sei es durch Wandern, Walking oder Schwimmen. Es kann weiter heißen, zu singen, ein Instrument zu spielen, einen Konzert- oder Theaterbesuch zu unternehmen, einen Roman zu lesen, zu malen, Gedichte zu schreiben, tanzen oder Musik spielen oder hören können eine vorzügliche Nahrung für die Seele sein. Auch Spielen, zum Beispiel Karten spielen kann, eine wichtige Voraussetzung dafür sein, um in uns eine gesunde Balance herzustellen, um in den Sorgen, im Funktionieren nicht aufzugehen.

Kommen diese Bereiche im Leben eines Seelsorgers immer weniger vor, wird er mit der Zeit des Religiösen überdrüssig. Es wird zur Last, zur Routine. Die Quelle, die Frische, die Lebendigkeit, Saft, die Freude und Lust ermöglicht, versiegt dann mit der Zeit. Seelsorge für Seelsorger heißt hier: dem Seelsorger bewusst zu machen, dass er einen Anspruch hat auf ein privates Leben, mit ihm anzuschauen, welche Vorstellungen, aber auch welches Verständnis von Spiritualität ihn davon abhält, sich in einer angemessenen Weise um sich selbst zu sorgen und eine gesunde Balance zwischen Arbeit und Dienst einerseits und privatem Leben und Entspannung andererseits zuzulassen und anzustreben. Dabei werden oft auch tiefer liegende Ursachen zutage treten, wie ein geringes Selbstwertgefühl oder sehr ideale Vorstellungen, wie ein Seelsorger zu sein hat („Allen alles sein“), auf die dann entsprechend mit Hilfe von psychotherapeutischer oder spiritueller Begleitung näher eingegangen wird.

Die Seelsorgerin und die Liebhaberenergie

Wir begegnen der Liebesenergie in Seelsorgern und Seelsorgerinnen, deren Predigt angereichert ist durch Bilder und Geschichten, die „mit dem Herzen denken“ und nicht nur mit dem Kopf. Sie singen durch ihre Predigt. Sie strahlen Enthusiasmus und Lebendigkeit aus. Die Seelsorgerin, der die Liebhaberenergie abgeht, macht dagegen ihren Dienst nach Vorschrift. Da ist keine Leidenschaft, kein Eros, kein Feuer zu spüren. Die Schattenseite der Liebhaberenergie sieht man in der Seelsorgerin, die überschwemmt wird von ihren Gefühlen. Sie sieht sich nicht in der Lage, ihre Gefühlswelt kanalisieren zu können. Und das sowohl in ihrem Dienst als auch in ihrem privaten Leben. Sie übergeht notwendige Grenzziehungen, mit dem Ergebnis, dass sie sich verausgabt und Grenzen anderer nicht respektiert.

Seelsorge für Seelsorger kann an dieser Stelle darin bestehen, Seelsorgern zu helfen, in ihrer Fähigkeit zur Intimität zu wachsen. Die Fähigkeit zur Intimität schließt ein:

- Die Fähigkeit, sich auf eine innige Weise mit anderen Menschen einlassen zu können. Ihnen Nähe schenken zu können und zugleich auch in der Lage zu sein, sich selbst von anderen Menschen Nähe schenken lassen zu können.
- Die Fähigkeit, die Intimsphäre und die Grenzen, die mir eine andere Person setzt, respektieren zu können. Es meint die Fähigkeit – und das steckt in dem Wort Respekt, das sich von dem lateinischen Worte *recipere* ableiten lässt, – „noch einmal hinzuschauen“, was will ich, was will der Andere, um dann das, was der Andere will bzw. nicht will, zu respektieren.
- Die Fähigkeit, die eigene Intimsphäre schützen zu können. Von mir her festlegen und bestimmen zu können, wen ich bei mir hereinlassen und wem ich den Eintritt bei mir verweigern möchte.

Um Freude, Getragensein und um Lust am Leben als Seelsorger erfahren zu können, ist es wichtig, die Erfahrung zu machen, eingebunden zu sein in tiefe, bedeutungsvolle Beziehungen, ja die Erfahrung zu machen, geliebt zu werden und zu lieben. Seelsorge für Seelsorger und Seelsorgerinnen zeigt sich hier in der Ermutigung, den Weg zu gehen, der zur Befähigung und der Erfahrung von Intimität führt. Viele Seelsorger sprechen von ihrer Vereinsamung und ihrem Verlangen nach Intimität. Was ihnen fehlt, ist die *Erfahrung* von Intimität. Das bezieht sich nicht nur auf den zölibatären Priester, wengleich dessen Situation bedingt durch den zölibatären Lebensstil in diesem Bereich schwieriger zu gestalten und zu bewältigen ist. Es bezieht sich aber auch auf verheiratete Seelsorger und Seelsorgerinnen, vor allem dann, wenn ihnen die Energie des Liebhabers, der Liebhaberin abgeht. Dann zählt nur noch die Sache, ja die heilige Sache. Da taucht tiefenpsychologisch gesehen der Krieger ohne Liebhaberenergie auf. Den finden wir aber auch unter zölibatär lebenden Priestern, die vor lauter Arbeit keine Freundschaften.

Der Seelsorger und die Magierenergie

Der mit der Magierenergie Augestattete ist der „heilige Mann“, die „heilige Frau“. Er weiß, was andere nicht wissen. Er weiß um die Verbindung zwischen Himmel und Erde, der göttlichen Welt und der irdischen Welt. Der mit Magierenergie Augestattete schöpft seine Kraft aus dem heiligen Bereich in sich selbst, seinem heiligen Grund. Im Magier treffen wir auf die Energie, die am stärksten mit dem Geistlichen, dem Priester, dem Seelsorger, der Seelsorgerin in Zusammenhang gebracht werden kann.

Eine Seelsorge für Seelsorge wird auf diesem Hintergrund bemüht sein, dem Seelsorger zu helfen, die Voraussetzungen zu schaffen, um mit seinem heiligen Grund in Berührung zu kommen, ihn zu pflegen und von ihm her zu leben. Es geht dabei darum, zunächst einmal seine Aufmerksamkeit und sein Interesse der Innenseite, seiner Innenwelt zuzuwenden. Der Seelsorger weiß nicht nur, dass er in sich einen heiligen Platz hat, sondern er ist mit diesem heiligen Platz ständig in Verbindung, jedenfalls immer wieder. Dieser Ort ist sein Allerheiligstes. Da tritt er in die innigste Beziehung zu Gott. Dort ist er nur er selbst. Das ist sein Kloster, seine Klausur, zu der niemand Zutritt hat, außer ihm selbst und der oder die, die er hereinlässt. In dieses innerste Zentrum zieht er sich immer wieder zurück, um sich auf die Regungen des heiligen Geistes zu konzentrieren. Dort vernimmt er sie. Außerhalb dieses heiligen Raumes überhöht er sie, sind sie zu sehr überlagert von anderen Einflüsterungen und Stimmen.

Meditieren und beseeltes Beten stellen Formen dar, mit dem heiligen Grund in sich in Berührung zu bleiben, in einen lebendigen Kontakt mit Gott zu treten. So ist der Seelsorger ein Mann, die Seelsorgerin eine Frau des Gebetes. Für die hl. Teresa von Avila ist das Gebet eine Weise des Gespräches zwischen Gott und den Menschen, wie zwischen Freunden. In dem Moment, wo ich einen Geschmack an Gott gefunden habe, muss ich nicht dazu ermahnt werden.

Seelsorge für Seelsorger und Seelsorgerinnen wird daher auch immer wieder darin bestehen, Seelsorger und Seelsorgerinnen darauf aufmerksam zu machen, wie wichtig es ist, sich Zeit für die Beziehung zu Gott zu nehmen, soll das wirklich eine innige, lebendige und damit auch tragfähige Beziehung sein.

Lust an der Hingabe – Freude an der Selbstsorge

Freude und Lust am Leben als Seelsorger kann sich einstellen, wenn sie, in einer angemessenen Weise Sorge um sich selbst tragend immer wieder auch sich hingeben, herschenken, für Andere da sind. Diese Freude, diese Lust an der Hingabe sollen sie sich nicht nehmen lassen. Sie müssen aber eingebunden und festgemacht sein an der Fähigkeit, in angemessener Weise auch für sich selbst da zu sein und zu sorgen.

Michael N. Ebertz

Seelsorge in Spannungsfeldern

Arbeiten in der Organisation Kirche

Obwohl sich die beliebte Frage, wie Jesus Gemeinde/Kirche gewollt habe, nach Auskunft von Neutestamentlern „nur negativ beantworten“¹ lasse – es sei ihm vielmehr „um Sympathisanten für die Herrschaft Gottes, die gerade so mitten unter den Menschen präsent werden soll (Lk 17,21f.)“, gegangen –, hat das entstehende Christentum schon früh Gemeinden hervorgebracht und von unterschiedlichen historischen Ausgangspunkten her Organisationscharakter angenommen.

Zwischen Organisation und Person

Inzwischen sind die Kirchen „Organisation von Organisationen“ (Andreas Heller) geworden. Gerade in der modernen ‚Organisationsgesellschaft‘ wurden und werden sie in eine solche Sozialform „hineingedrängt, die sie kollektiven Akteuren mit ausschnittshaften Beziehungen und Ansprüchen an die Menschen immer ähnlicher macht“². Dem Ganzheitlichen des seelsorgerlichen Anspruchs – das II. Vatikanum (GS 3) spricht dramatisch vom Auftrag der „Rettung der menschlichen Person“ – kann damit die fragmentarische Wirklichkeit der kirchlichen Seelsorge immer weniger Rechnung tragen. Organisationsdruck auf die Kirche wächst dadurch, dass Umweltsysteme vom Religionssystem Antworten erwarten. Sie setzen dabei Entscheidungs- und Repräsentationsfähigkeit, d. h. Organisationsfähigkeit voraus: „Organisationen haben im Verkehr mit anderen Sozialsystemen im allgemeinen kein Verständnis dafür, dass ihre Partner keine Organisationen sind“, so Luhmann.³ Doch nicht nur durch die aus der (organisierten) Umwelt an die Kirche herangetragenen Zumutungen (Abhängigkeiten, Störungen, Irritationen) entsteht Organisationsdruck und Organisationsbedarf, sondern auch durch die *Ansprüche*, die Kirche an ihre Umwelt hat, durch *Auseinandersetzungen*, die sie mit ihr führen, durch *Einfluss*, den sie nehmen will, und durch die *Leistungen*, die sie ihr erbringen will – schon, wenn auch nicht ausschließlich aus theologischen Prämissen und religiösen Überzeugungen (etwa der Diakonie und Caritas) heraus. Der

„Seelsorger“ wird dann leicht als Funktionär gesehen, obwohl dies vielleicht seinem eigenen Selbstverständnis widerspricht.

Zwischen Organisation und Gemeinschaft

Kirchen als Organisationen können zwar für vielerlei nützlich sein und bleiben, sie können auch für den Dienst an den Armen und Kranken in der Gesellschaft für unverzichtbar gehalten werden, sie werden sich dann aber „schwer tun, authentisch für einen Glauben und seine Förderung und Weitergabe zu stehen“, ist der doch in seiner Vermittlung auf die Identifikation mit Personen angewiesen, auf dichte dialogische Sozialbeziehungen.⁴ So werden die Kirchen – als Akteure im ethischen Diskurs der Öffentlichkeit zwar enorm geschätzt⁵, als interaktiv dichte religiöse Dauervergemeinschaftungen aber weitgehend gemieden. So kann es geschehen, dass der als Funktionär gesehene Seelsorger zwar Seelsorger sein will, aber als solcher gar nicht nachgefragt wird. Bereits in den 1970er Jahren verliert die Leitidee der Kirche als Heils- oder Gnadenanstalt deutlich an Plausibilität. „Dass die Kirche mich anleitet, das Gute zu tun und das Böse zu lassen“, oder: dass sie „für mein persönliches Heil Sorge trägt“ – solche Aussagen gerieten bei katholischen Kirchenmitgliedern sogar im ländlichen Raum an das Ende von Ranglisten in entsprechenden Befragungen.⁶ Die Kirchengemeinden kommen den meisten Kirchenmitgliedern nicht einmal mehr als Orte der Glaubensbestätigung und Glaubenssuche in den Blick, ganz davon abgesehen, dass unter den Kirchenmitgliedern 20 Prozent der deutschen Katholiken „gar nicht“ oder „wenig“ daran glauben, dass es Gott gibt.⁷ Auch die Antwort auf ihre Sinnfragen suchen und finden deutsche Katholiken nicht unbedingt in der Kirche. Sie suchen weitaus eher Rat in persönlichen Gesprächen mit der Familie, mit Freunden, Bekannten und in Büchern als in kirchlichen Kontakten mit Seelsorgern.⁸ Beinahe jeder dritte deutsche Katholik fühlt sich als Christ, ohne dass ihm die Kirche viel bedeutet, wenn er sich nicht sogar als religiös definiert, ohne sich als Christ zu fühlen. Diese Schwächung des Glaubens und seiner gemeinschaftsbildenden Kraft kann dann einen Zirkel in Gang setzen, d. h. „zu erhöhten organisatorischen Anstrengungen Anlass geben und diese wiederum zu einer latenten Verschärfung der Krise“⁹. Dieses Organisations-Gemeinschafts-Dilemma findet dann auch darin Ausdruck, dass die verschärfte Anwendung von – früher – bürokratischen und – heute – betriebswirtschaftlichen Managementkategorien auf kirchliche Kontexte als Aufkündigung der Weltdistanz und Kappung des Transzendenzbezugs interpretiert werden kann, auf den sich die kirchliche Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft ‚eigentlich‘ berufen und beziehen sollte. Auch binnenkirchlich muss der Seelsorger Organisator sein oder er darf kein Seelsorger mehr sein. Und die, die zur Minderheit derer gehören, die von ihm Begleitung bei ihrer religiösen Sinnsuche erwarten, erwarten schon kaum mehr, dass er für sie Zeit hat.

Dr. rer. soc. habil. Dr. theol. Michael N. Ebertz (ebertz@kfh-freiburg.de), geb. 1953 in Offenbach a. M., Prof. für Religionssoziologie an der Kath. Fachhochschule Freiburg/Br. Anschrift: Robert-Koch-Straße 9a, D-79312 Emmendingen. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit B. Wunder) Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit, Würzburg 2009.

Zwischen Mitgliedschaftslogik und Einflusslogik

Obwohl kein allgemein anerkanntes organisationstheoretisches Paradigma zur Analyse der Kirche zur Verfügung steht, legt es sich für unser Thema nahe, auch die gemeindliche Wirklichkeit der Kirche über den Typus der so genannten ‚intermediären Organisation‘ zu erfassen.¹⁰ Typisch für intermediäre Organisationen ist es, dass sie sowohl Mitglieder haben als auch Mitglieder sind. Auf der einen Seite haben sie es mit einer mehr oder weniger freiwilligen Mitgliedschaft zu tun, auf der anderen Seite sind sie Mitglieder im Netz der sie umgebenden Organisationen. Sie stehen in Interaktion mit ihren Mitgliedern, müssen also einer Mitgliedschaftslogik Raum geben, können sich somit den Veränderungen der religiösen Erfahrung, Kommunikation und symbolischen Gemeinschaftsbildung in ihrer Mitgliedschaft nicht entziehen. Auf der anderen Seite sind sie zur Sicherung auf Kooperation und Unterstützung im Organisationsnetz angewiesen, je mehr sie am Öffentlichkeitsanspruch und Universalismus ihrer Botschaft festhalten, müssen also einer Einflusslogik Raum geben. Auch die Seelsorger in den Kirchengemeinden müssen sich neben der Mitgliedschaftslogik auf Elemente einer Einflusslogik einlassen.

Zwischen Gemeinschaftslogik und Kundenlogik

Nicht nur in Deutschland haben die beiden Kirchen einen basalen Wandel ihrer Mitgliedschaft erfahren. Die *strukturelle* Individualisierung der Moderne erzeugt eine Pluralisierung der Kirchenmitglieder und für Kirche und Gemeinde eine „Verunsicherung ihrer Mitgliedschaftsverhältnisse“. ¹¹ Aus einer wertrational und traditional gestützten Gemeinschaftsbindung ist mehrheitlich eine Organisationsbindung geworden, d. h. ein Tauschverhältnis aus Leistung- und Gegenleistung. Nur noch eine Minderheit von Kirchenmitgliedern hat eine affektive Bindung an die Kirche als symbolische Gemeinschaft und erlebt die Gemeinde als Resonanzraum ihrer individuell und biographisch erfahrenen persönlichen Religiosität. Auch in dieser Verschiebung der Mitgliederverhältnisse spiegelt sich das Organisations-Gemeinschafts-Dilemma und letztlich das Verfehlen und Misslingen einer Balance zwischen Mitgliedschafts- und Einflusslogik. Der Seelsorger gerät damit nicht nur in die Spannung des kirchlichen Selbstverständnisses aus „Gemeinschaft und Dienstleistung“ (LG 4), sondern auch vor die Frage, welchen der zahlreichen Mitgliedschaftserwartungen er wie Rechnung tragen soll.

Zwischen Parochiallogik und Kasuallogik

Da nirgends für alle Zeit festgeschrieben ist, wie Gemeinde konkret zu gestalten ist¹² und wie die Balance zwischen Sammlung und Sendung der Gläubigen, Mitgliedschafts- und Einflusslogik zu bestimmen und zu finden ist, kennt die kirchengeschichtliche Entwicklung bis in die Gegenwart hinein eine Pluralität von

Gemeindeformen. Dominant geworden ist die Parochialgemeinde, die staatsanalog in eine territoriale Gliederung eingefügt ist, die soziologischerseits ‚Segmentierung‘ oder ‚segmentäre Differenzierung‘ genannt wird. „Kirchengemeinden und Pfarreien unterscheiden sich von den Freikirchen und von den amerikanischen Denominationen [eben auch] dadurch, dass in letzteren die räumliche Zuordnung der jeweiligen Personengruppe sich aus pragmatischen Gründen ergibt, nicht aber definitionskonstitutiv“.¹³ Bei diesem geographisch flächendeckenden Nebeneinander von immer gleichartigen Parochialgemeinden handelt es sich, „zumal in dem ‚Gleichmacherischen‘, um eine künstliche Struktur, die z. B. ‚Arbeitsteilung‘ – die einen so spezialisiert, die anderen anders – ausschließt. Jedes Segment, jede Parochie ist Kirche so gut wie jede andere; jede Parochie [...] repräsentiert für sich die Anstalt – als ‚Kirche im Dorf‘“¹⁴. Eine solche primäre Strukturentscheidung für Segmentierung steht – explizit oder implizit – „gegen funktionale Differenzierung“ und „gegen interne Arbeitsteilung“¹⁵, also gegen die dominanten Strukturlogiken spezifisch moderner Vergesellschaftung. Die gegeneinander profilierten Teilsysteme – Politik, Recht, Wirtschaft, Medizin, Familie, Massenmedien, Wissenschaft, Religion usw. – sind in ihrer Monomanie definitiv *nicht* – wie bei einer Arbeitsteilung (z. B. in einer Organisation) – möglichst konzentriert aufeinander abgestimmt. Die gesellschaftlichen Teilsysteme bringen *unterschiedliche* Logiken und Sichtweisen hervor und bilden deshalb keine überschneidungsfreien Segmente der sozialen Wirklichkeit, sondern eine „polykontexturale Gesellschaft“¹⁶. Diese Teilsysteme bilden zusammen *keine gesellschaftliche Einheit*, aber auch *keine jeweils völlig autarken Eigenwelten*.

Damit gerät Seelsorge in ein weiteres Dilemma: Mit ihrer parochialen Strukturentscheidung setzt sich die Kirche, die selbst faktisch nur noch ein Teilsystem des religiösen Teilsystems repräsentiert, in strukturelle Hochspannung zur Moderne und vermag dann den Glauben nicht *in* der modernen Welt, sondern nur *vor* der Welt zu bezeugen. Wo sie sich umgekehrt auf die modernen Strukturprinzipien funktionaler Differenzierung einlässt, indem sie Leistungen für andere ausdifferenzierte Teilsysteme erbringt (‚Diakonie‘), läuft die Leistung Gefahr, „sich Fremdnormierungen zu unterstellen, um ankommen zu können“¹⁷. Wo Kirche diese Einlassung auf die funktional differenzierte Moderne – etwa durch die parochiale Option, die nicht mehr verbindlich zu machen ist – verweigert, wird sie selbst seitens ihrer Mitglieder zum religiösen – rituellen – Dienstleistungsbetrieb umdefiniert. Aus Gläubigen werden mehrheitlich Kunden, „Kasualienkonsumenten“¹⁸ und aus den ‚Seelsorgern‘ faktisch ‚Magier‘¹⁹ oder „nachfrageabhängige Anbieter anspruchsvoller Dienstleistungen“²⁰ oder von Events.

Zwischen Kerngemeinde und Schrumpfgemeinde

Im Sonntagsgottesdienst versammelt sich mit dem Seelsorger dann eben nicht mehr die „kollektiv anwesende Gemeinde“²¹, sondern eine Schrumpf- und Rumpfgemeinde religiöser ‚Virtuosens‘ oder derer, die noch nicht oder nicht mehr oder ohnehin nur schwach in die funktional differenzierte Moderne eingebunden sind.

Sie repräsentiert dann in der Lebensform ihrer aktiven Glieder nur noch eine verkürzte soziale Realität und „trägt dann vielleicht nicht im Glaubensleben, jedoch in ihrer sozialen Eigenart mehr oder weniger ausgeprägte sektenhaften Züge“. ²² Tatsächlich zeigen diverse Studien, „dass diejenigen Berufsgruppen, die eine relativ geringe Mobilität aufweisen und in hohem Masse im lokalen System verankert sind, das stärkste Zugehörigkeitsgefühl zu einer Pfarrei/Kirchengemeinde“ aufweisen: Landwirte, Rentner, Hausfrauen, aber auch Vertreter solcher Berufe, die „stärker im lokalen Feld zu Hause sind als andere.“ ²³ Pfarreien und Kirchengemeinden werden damit zu „Ausdrucksformen der lokalen Gemeinschaft“ ²⁴, die auch zu milieuspezifischen Ausprägungen führt. Gemeindezugehörigkeitsbestimmend ist dann weniger das Dual religiös vs. nichtreligiös, christlich vs. nichtchristlich, sondern lokal vs. nichtlokal bzw. ‚Mein-Milieu‘ vs. ‚Nicht-Mein-Milieu‘. Daran wird deutlich, dass die lokalen Kirchengemeinden „nicht ausschließlich religiöse Einheiten sind, gewissermaßen nicht Subsysteme einer streng religiös gedachten Organisation“, ²⁵ was auch daran deutlich wird, dass in den die Parochien vitalisierenden Gruppen nur selten spezifisch christlich-religiöse Zielsetzungen dominieren. ²⁶ Es zeigt sich selbst unter Gemeindeengagierten – zumindest außerhalb des gottesdienstlichen Lebens – eine Tendenz zu einem ‚Christentum ohne Christus‘, zu einem Gottesbezug ohne Christusbezug. ²⁷ Anderen Studien zufolge ist davon auszugehen, dass „Kirchengemeindengruppen jedenfalls nicht einheitlich religiös bestimmt sind und deshalb nicht ohne weiteres jene Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern verwirklichen, wie sie Theoretiker und Praktiker des Gemeindeaufbaus für grundlegend notwendig halten.“ ²⁸ Die gemeindlichen Versammlungen in den Parochien repräsentieren somit offensichtlich eine diffuse gemeinschaftliche Mischung aus Religions-, Milieu- und Lokalkolorit und beanspruchen zugleich aber – auch öffentlich – die exklusive Repräsentanz des kirchlichen Religionssystems ‚vor Ort‘. Segmentär differenziert, wiederholt sich diese doppelte Exklusivität flächendeckend und führt zur flächendeckenden Exklusionserfahrung all derjenigen Gläubigen und Glaubewollenden, die andere Religions-Milieu-Mischungen präferieren. Unausweichlich kommuniziert sie ihnen auch öffentlich: Kirchengemeinde – das sind die anderen: nach dem Motto ‚Friedlich, höflich, friedhöflich‘. Viele Seelsorger stehen deshalb in der Spannung, den Erwartungen eines Art Heimatvereins gerecht werden zu sollen, obwohl sie eine ganz Andere ‚Heimat‘ bezeugen sollen.

Zwischen Verengung und Weitung

Sodann sieht sich der Seelsorger herausgefordert, der Disbalance zwischen Mitgliedschafts- und Einflusslogik bzw. dem zuletzt genannten Organisations-Gemeinschafts-Dilemma dadurch entgegenzuwirken, über die parochialen Ortsgemeinden hinaus zu denken und sich nicht allein auf deren Vitalisierung zu konzentrieren. Gefordert wird dann, von denen, denen das Zeugnis der Gottesnähe gilt, auch Maß zu nehmen – eine milieusensible Pastoral, zu der z. B. eine ZdK-Erklärung auf dem Hintergrund der Sinus-Milieu-Studien aufruft: „Solche

milieusensible Pastoral braucht ‚Amateure‘, also Menschen, die im Wortsinn mit Liebe bei der Sache sind. Sie braucht ‚Pfadfinder‘, die Zugangswege zu neuen Adressaten erkunden. Sie braucht ‚Brückenbauer‘, die unterschiedliche pastorale Maßnahmen miteinander verbinden. Sie braucht ‚Experten‘, die unterstützend, beratend und begleitend Kontinuität, Erfahrung, Kritik und Professionalität einbringen. Und sie braucht den ‚fremden Blick‘ von außen, also distanzierte Ansichten und Beurteilungen, die Neigungen zur Selbstverkenntung korrigieren“.²⁹ Es müsste also darum gehen, Weitungen vorzunehmen, indem eine Vielfalt von kirchlichen Orten avisiert wird, unter denen die Pfarochie nur noch eine Sozialform unter vielen darstellt.³⁰ Eine Seelsorge gerät dann in die Zerreißprobe zwischen dem ‚sicheren‘ Stammpublikum und ‚unsicheren‘ Milieus, die sich möglicherweise auch bei bester pastoraler Strategie nicht erreichen lassen.

Zwischen Operation und Kooperation

Eine solche Seelsorge in differenzierten Rollen im Netzwerk einer Pluralität kirchlicher Orte setzt auf Wachstum *durch* Differenzierung. Diese kirchlichen Orte müssten als eigenwertig, doch nicht als autonom gesehen, also in ihren Verselbstständigungstendenzen gebremst und sich in einem Verhältnis der wechselseitigen Ergänzung, einer arbeitsteiligen Kooperation, verstehen. Da kaum darauf gesetzt werden könne, dass solche kirchlichen Orte in freier Selbstverpflichtung miteinander kooperieren, sich als Teil eines Verbunds innerhalb eines sozialen Nah- und Regionalraums (aber auch darüber hinaus) verstehen und immer weiter entwickeln, sieht sich der Seelsorger innerkirchlich zunehmend als Seelsorgestrukturmanager gefordert, wozu ihm häufig nicht nur die fachlichen Kompetenzen fehlen, sondern auch die Bereitschaften der Betroffenen. Nichts nämlich scheint in der Kirche schwieriger zu sein, als die Idee des arbeitsteiligen pastoralen Netzwerks umzusetzen, wie auch die Erfahrung im Erzbistum Freiburg zeigt. Dort haben wir vom Zentrum für kirchliche Sozialforschung (ZEKIS) aus nach dem Stand der Umsetzung der Pastoralen Leitlinien im Erzbistum Freiburg gefragt³¹, in denen der Netzwerkgedanke ebenfalls zentral ist. Die Schwierigkeiten bei der Umsetzung der Pastoralen Leitlinien nehmen aus der Sicht der Befragten, so zeigt sich, offensichtlich zu, wenn es um die notwendige Kooperation geht; denn „genügend Mitstreiter“ scheint es kaum zu geben, wie die Mehrheit aller innerkirchlichen Statusgruppen – und zwar unisono – aussagt. In die gleiche Richtung der Kooperationsproblematik weist der Befund hin, dass die Erfahrung, dass bei der Umsetzung der Pastoralen Leitlinien „alle an einem Strang ziehen“, dem Urteil der Befragten zufolge nur höchst selten gemacht wurde. Hier manifestiert sich möglicherweise eine zentrale Herausforderung, vielleicht auch ein grundlegendes Desiderat kirchlichen Organisationsgeschehens schlechthin, wenn es um Belange geht, die über die Seelsorge mit den sakramentalen Heilsgütern hinausreichen. Die Lösung der Kooperationsfrage – neben der Mitgliedschaftsdifferenzierungsfrage – dürfte eine der entscheidenden Herausforderungen der kommenden Jahre für das Handeln von Seelsorgern sein.

Die Spannungsfelder gehen der Seelsorge nicht aus. Sie werden wohl auch kaum gemindert, wenn die binnenkirchliche Dissenskultur auch noch wächst, indem wieder der Priester als Seelsorger präferiert und seitens des Top-Managements der Kirche dermaßen resakralisiert wird, dass sogar das kirchliche Middle-Management auf die Einhaltung von Kommunikationstabus hofft.

- 01** So P. Hoffmann, *Der ‚Stiftungswille‘ Jesu?*, in: *Orientierung* 70 (2006), 154–160.
- 02** K. Gabriel, *Organisation als Strukturprinzip der Kirche: Spannungen, Zwänge Aporien*, in: A. Dubach/W. Lienemann (Hrsg.), *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen*, Zürich – Basel 1997, 15–35, hier 27.
- 03** N. Luhmann, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, in: J. Wössner (Hrsg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, 245–285, hier 247.
- 04** K. Gabriel, *Organisation als Strukturprinzip der Kirche*, a. a. O., 26ff.
- 05** Vgl. M.N. Ebertz, *Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen*, in: H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen“*, Münster 2004, 15–27.
- 06** Vgl. H. de Bruin/H.J. Heinz, *Laßt die Kirche im Dorf! Überlegungen zur Landseelsorge aufgrund einer Meinungsumfrage*, Limburg ²1980.
- 07** Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Religionsmonitor 2008*, unveröffentlichter Tabellenband.
- 08** Vgl. MDG – Mediendienstleistungsgesellschaft (Hrsg.), *Trendmonitor religiöse Kommunikation*, München 2003, 120f.
- 09** K. Gabriel, *Organisation als Strukturprinzip der Kirche*, a. a. O., 107.
- 10** Ich folge hier und im Folgenden einer Idee von Gabriel, ebd.
- 11** Ebd., 31f.
- 12** P. Bubmann/M.N. Ebertz, *Gemeinde bilden & den eigenen Weg gehen*, in: P. Bubmann/B. Sill (Hrsg.), *Christliche Lebenskunst*, Regensburg 2008, 123–131, hier 124.
- 13** K.-F. Daiber, *Die Tradierung christlicher Überzeugungen unter den Bedingungen struktureller Individualisierung – Grenzen und Chancen von Gruppenbildungen in Pfarreien und Kirchengemeinden*, in: A. Dubach/W. Lienemann (Hrsg.), *Aussicht auf Zukunft*, a. a. O., 83–93, hier 90.
- 14** H. Tyrell, *Religiöse Organisation: zwei Anmerkungen*, in: M. Lehmann (Hrsg.), *Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*, Leipzig 2002, 103–113, hier 110f.
- 15** Ebd., 113; Tyrell setzt allerdings funktionale Differenzierung mit Arbeitsteilung gleich.
- 16** U. Schimank, *Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft*, in: J. Friedrichs/W. Jagodzinski (Hrsg.), *Soziale Integration (= Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 39)*, Opladen 1999, 47–65, hier 51.
- 17** N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1977, 59.
- 18** F. Fürstenberg, *Die Zukunft der Sozialreligion*, Konstanz 1999, 74. Zur episkopalen Aufwertung dieses Typus s. J. Först/J. Kügler (Hrsg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben*, Berlin 2006, 8.
- 19** Vgl. M. Kehl, *Reizwort Gemeindegemeinschaft. Theologische Überlegungen*, in: *Stimmen der Zeit* 225/2007, 316–329, bes. 324ff.
- 20** H. Tyrell, *Religiöse Organisation*, a. a. O., 112; vgl. J. Först/J. Kügler (Hrsg.), *Die unbekannte Mehrheit*, a. a. O., 8.
- 21** H. Tyrell, *Religiöse Organisation*, a. a. O., 112.
- 22** F. Fürstenberg, *Die Zukunft der Sozialreligion*, a. a. O., 75.
- 23** K.-F. Daiber, *Die Tradierung christlicher Überzeugungen*, a. a. O., 91.
- 24** Ebd.
- 25** Ebd., 92.
- 26** Ebd., 94; gemessen an der Bedeutung der Bibellektüre.
- 27** Vgl. auch M.N. Ebertz/M. Fischer (Hrsg.), *Spontan – spirituell – sozial. Eine explorative Studie zur kirchlichen Jugendarbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 2006*; vgl. auch R. Volz/P.M. Zulehner, *Männer in Bewegung*, Baden-Baden 2009, 232: „Nicht alle Protestanten und Katholiken sind auch Christen“.
- 28** K.-F. Daiber, *Die Tradierung christlicher Überzeugungen*, a. a. O., 95.
- 29** *Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Für eine Pastoral der Weite. Ein Gesprächsanstoß*, 21. Mai 2008, 10; s. im Anschluss daran M.N. Ebertz/H.-G. Hunstig (Hrsg.), *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*, Würzburg ²2008; jetzt M.N. Ebertz/B. Wunder (Hrsg.), *Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln*, Würzburg 2009.
- 30** S. hierzu auch die Arbeiten von und die Beiträge in U. Pohl-Patalong (Hrsg.), *Kirchliche Strukturen im Plural. Analysen, Visionen und Modelle aus der Praxis*, Schenefeld 2004.
- 31** So ein zentrales Ergebnis einer vom „Zentrum für kirchliche Sozialforschung (ZEKIS)“ im Auftrag des Erzbischöflichen Ordinariats durchgeführten Befragung zur Rezeption, Akzeptanz und Umsetzung der Pastoralen Leitlinien. Der Untersuchungsbericht ist auf der Homepage des Erzbistums Freiburg publiziert: <http://www.erzbistum-freiburg.de/fileadmin/gemeinsam/pastoraleleitlinien/pll-umfrage-zekis-bericht200810.pdf>.

Karsten Lenz

Vom Amt zur Person

Das Selbstverständnis katholischer Priester

Angesichts vielschichtiger gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse, durch die die katholische Kirche ihr Monopol zur Interpretation der Welt verloren hat und zu einem Sinnanbieter unter vielen geworden ist, stellt sich unter anderem die Frage, welches Selbstverständnis heute katholische Priester aufweisen. Galt der katholische Priester bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als „Milieumanager“ (Blaschke 1996), „Kultverwalter“ oder als „Amtsperson“ kann der katholische Priester sich in der entfalteten Moderne nicht mehr allein auf ein Amt stützen. Ist der katholische Priester ein „aussichtsloser Beruf“ (Savramis 1972) oder gar eine „Provokation in der modernen Welt“ (Spaemann 1980)? Dies bedeutet jedoch keineswegs eine Bedrohung für den katholischen Klerus. Vielmehr stellt dies eine Chance für den einzelnen Geistlichen dar, zentrale Botschaften des christlichen Glaubens den Laien verständlich zu machen.

Profession Priester

Der christliche Klerus in seiner Gesamtheit wird in der (berufs-)soziologischen Literatur gemeinhin zu den Professionen gezählt (vgl. Lenz 2009: 59ff.). Im Gegensatz zu anderen Berufen zeichnen sich Professionen dadurch aus, „dass sie wesentliche gesellschaftliche Problembezüge der Person repräsentieren: Das Verhältnis zu Gott (Theologie), zu anderen Menschen (Recht) und zu sich selbst (Medizin)“ (Combe/Helsper 1996: 15). Theorieübergreifend kann jedoch gesagt werden, dass Professionen über folgende Eigenschaften verfügen, die sie von anderen Berufen unterscheiden.

Zentrales Element einer Profession ist das *Wissen*, über das Professionelle verfügen. Generell handelt es sich dabei um nicht jedermann zugängliche „Sonderwissensbestände“ (Schütz/Luckmann 1979: 37off.). Dieses Wissen umfasst typischerweise „theoretisches Wissen“, welches auf da-

Dr. phil. Karsten Lenz

(lenz-karsten@t-online.de), geb. 1967 in Herne, Vorsorge-
experte für karitative
und öffentlich-rechtliche
Einrichtungen.
Anschrift: Fasanen-
straße 29B, D-81247
München. Veröffentlichung u. a.: Katho-
lische Priester in der in-
dividualisierten Ge-
sellschaft, Konstanz
2009.

für vorgesehenen Ausbildungsstätten (Universität, Hochschule) erworben wird, aus der Aneignung „detaillierter, praktischer Kenntnisse“ (z. B. in Form von Praktika während der Ausbildung oder nach der Ausbildung in Form assistierender Tätigkeiten) sowie aus den „Techniken“ zur Anwendung des Wissens. Letzteres heißt, der Betreffende muss nicht nur wissen, um welche zu lösenden Probleme es sich handelt, sondern er muss auch wissen, welche Methoden er zur erfolgreichen Problemlösung anwenden muss. Aufgrund ihres exklusiven Sonderwissens gegenüber Laien beanspruchen Professionelle *Autorität* und gleichzeitig und damit korrelierend *Autonomie*. Beide Merkmale stehen in Bezug zur Gesellschaft sowie in Bezug zum Laien in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Hieraus ergibt sich jedoch die grundsätzliche Frage nach den Kontrollmechanismen, damit Professionen nicht zu mächtig werden. In der Soziologie wird in diesem Zusammenhang oftmals auf die „individuelle Selbstkontrolle“ (Rüschemeyer 1973) verwiesen, die sich im Wesentlichen über eine Art „Dienstideal“ oder „Gemeinwohlorientierung“ konstituiert.

Besonders die *Orientierung an gesamtgesellschaftlichen Bezügen* ist ein weiteres wesentliches Merkmal von Professionen. Professionelle arbeiten in erster Linie nicht, um ihren Lebensunterhalt zu sichern, sondern weil ihnen bestimmte Kompetenzen zugeschrieben werden, die sie zum Wohle der Gemeinschaft einsetzen. Kennzeichen für die Gemeinwohlorientierung von Professionen ist das „helping“ (Merton 1982). Darunter versteht Merton den Dienst am Anderen, der sich aus der Verbindung zweier anderer Elemente von Professionen, und zwar aus dem „knowing“ und „doing“ ergibt. Gerade das Motiv des Helfens ist auf Seelsorger anwendbar. Von ihnen wird erwartet, für Andere da zu sein. Diese Erwartungshaltung an den Geistlichen liegt zum einen in seinem Amt begründet, nicht nur die Verwaltung der Sakramente zu leiten, sondern auch zum Beispiel Laien bei der Bewältigung von Problemen seelsorglich zu helfen. Zum anderen ist es möglich, dass Laien gerade dies vom Geistlichen erwarten oder die Hilfe ganz einfach voraussetzen. Der Priester kann sich zwar diesen an ihn gerichteten Erwartungen entziehen, läuft dann aber Gefahr, unter anderem sich selbst unglaublich zu machen.

Ausgehend von dieser professionssoziologischen Skizze wollen wir nun das seelsorgliche Handeln sowie das Selbstverständnis katholischer Priester analysieren.

Seelsorgliches Handeln

Wie ich in meiner Arbeit über Berufswahlmotive und -biographien katholischer Priester (Lenz 2009: 295ff.) gezeigt habe, wird der Terminus „Seelsorge“ von Geistlichen überaus gerne verwendet. Dabei wird dieser Tätigkeitskomplex wenig spezifiziert und umfasst für sie so gut wie alle Tätigkeiten. Seelsorge bedeutet für die Befragten ganz allgemein, Menschen zu helfen.

Als Schnittpunkt von Amt und Person ist dabei die Beichte einzustufen. Hier handelt der Priester zwar als Amtsperson, aber es wurde von allen Informanten betont, dass sie aufgrund ihrer Person handeln und versuchen, soweit wie möglich auf den Laien einzugehen. So verwenden die Geistlichen auch weniger den Begriff

„Beichte“, sondern sprechen vielmehr von „Beichtgespräch“, das bezüglich der Interaktionsmuster relativ unstrukturiert sein kann. Insofern ist anzunehmen, dass sich die institutionalisierte Struktur der Beichte zunehmend verflüssigt und eher den Charakter einer „psychotherapeutischen Sitzung“ annehmen kann. Als weiterhin auffällig erwies sich die Homogenität der Äußerungen. Priester sehen sich im Beichtgespräch vor allem als „Berater“, „Begleiter“ und/oder „Helfer“. Vor allem sehen sie sich nicht mehr als Experte „in Sachen Sünde“, der darüber urteilt, wie schwerwiegend eine Sünde ist und mit welcher Buße sie angemessen getilgt werden kann. Exemplarisch hierzu eine Interviewpassage:

„Priester: ... es kommt nicht darauf an, dass ich ihm sage, dieses und jenes musst du tun oder musst du machen oder musst du lassen oder sein lassen, sondern du musst deinen eigenen Weg gehen, Hauptsache ist, du kannst ihn mit aufrechtem Gang gehen und mit gutem Gewissen ... wenn jemand ein seelsorgliches Gespräch sucht, dann ist er kein schlechter Mensch, dann sucht er Hilfe, und dann steht es mir nicht zu als Engster, als Pfarrer, ihn in seinen Ängsten zu bestätigen, im Gegenteil, wir haben eine frohe Botschaft zu verkünden und keine Drohbotschaft ...“ (Lenz 2009: 296f.)

Was Geistliche letztlich in Beichtgesprächen erreichen wollen, ist, dass der Beichtende nicht verurteilt wird, sondern zu sich selbst steht, und zwar so, wie er ist, und dass er aus den Handlungen, die in ihm Schuldgefühle evozieren, seine Konsequenzen zieht, indem er sie eher in einen gesamtgesellschaftlichen als spezifisch katholischen Verhaltenscodex einbettet.

Analoge Verhaltensweisen finden wir auch im Bereich der „allgemeinen Seelsorge“. Während Priester bei der Spendung der Sakramente noch auf institutionalisierte Handlungsschemata zurückgreifen können, handelt es sich bei der Seelsorge um einen Bereich, in dem die Situation und erst recht die Handlungsschemata nicht standardisiert sind. Daraus ergibt sich die Konsequenz, dass Priester nicht mehr allein aufgrund ihres Amtes handeln können, sondern aufgrund ihrer Person handeln müssen. Allgemein geht es Geistlichen, wie auch im Beichtgespräch um den Versuch, anderen Sinn zu vermitteln oder auch nur anzubieten. Dabei stützen sie sich zwar auf ihr Amt und wollen bei seelsorglichen Aktivitäten möglichst religiöse Sachverhalte thematisieren und/oder auf Gott verweisen. Generell passen sie sich jedoch der Situation an und entscheiden sich eher dafür, Gott erst im weiteren Verlauf des Gesprächs zu erwähnen.

Priester: „... Seelsorge ist Dienst, nichts anderes, also dass es heißt persönlich immer wieder zu versuchen, sich zurückzunehmen, so weit man das eben kann und den anderen so weit wie möglich offen halten ...“

Aus dieser Sequenz geht hervor, dass Seelsorge „Dienst am Menschen“ ist und einen berufsethischen Standard darstellt, der weniger an der möglichen eigenen Profilierung oder am möglichen eigenen Erfolg orientiert ist, sondern eher daran, dass Geistliche ihr theoretisches Wissen über religiöse Glaubensbestände insofern Anderen vermitteln wollen, indem sie diesen helfen wollen.

Zusammenfassend geht es den Priestern nicht darum, aufgrund ihres Amtes Laien „von oben“ normative Sinnvorgaben zu vermitteln, sondern es geht ihnen vielmehr darum, Menschen Sinn anzubieten. Dabei sehen sie sich als Experten in

religiösen Dingen, streben aber nicht nach Dominanz oder Autorität im professionssoziologischen Sinne. Die Vermittlung oder auch nur das Anbieten religiösen Sinns wird nicht unter genuin katholischen Gesichtspunkten behandelt, sondern erhält eine gewisse Beliebtheit, die im letzten Interviewausschnitt dadurch pointiert wird, dass es faktisch nur noch um das Anbieten eines Sinnangebots geht, wenn auch in einem offensiven Sinne.

Das Selbstverständnis katholischer Geistlicher: Dienst am Anderen

Es ist deutlich geworden, dass katholische Priester in ihrer Erwartungshaltung an sich selbst und auch in der ihnen (vermeintlich) von anderen zugeschriebenen Erwartungshaltung Menschen „helfen wollen“⁴¹. Auffallend ist jedoch bei allen Interviewpartnern, dass ihnen weniger daran liegt, in erster Linie als Repräsentant der Institution Kirche wahrgenommen zu werden. Vielmehr wollen sie darauf aufmerksam machen, dass Kirche „mehr“ bedeutet, dass sie vor allem transzendente Aspekte darstellt. In diesem Sinne wollen Geistliche Sinn vermitteln oder anbieten, wogegen die Betonung der „Amtsperson“ Priester in den Hintergrund rückt. Zwar verzichten sie nicht auf den Verkündigungsgedanken, aber sie definieren sich nicht mehr als jemand, der qua Amt verbindliche Wahrheiten verkünden will. Vielmehr definieren sie sich als eine Art „religiöser Berater“ oder „Begleiter“⁴², Priester: „... aber als einer, der selber auch Beratung und Begleitung braucht. Und die krieg ich nicht nur aus der Hierarchie ...“

Deutlicher wird dieses Selbstverständnis in einer anderen Interviewpassage:

Priester: „... ich würde mich als Begleiter nicht als Berater, als Begleiter von Menschen, die auf dem Weg durch diese Welt sind, verstehen. Und da man ja nach einem Ziel fragt, wenn man den Weg geht, hab ich ein Ziel anzubieten und die Leute auf diesem Weg mitzunehmen ... sehe ich meinen Dienst als Wegbegleiter in einer solchen Welt auf einem Weg über diese Welt hinaus ...“

Geistliche nehmen sich mit anderen Worten als jemanden wahr, der einmal ein Sinnangebot formuliert, anderen einen Sinn für das Leben geben zu wollen, der über das Leben hinausweist. Dieses Begleiten oder Beraten sehen sie dabei nicht als einseitiges, sondern als ein gemeinsames Projekt von Priestern und Laien an. Man will somit Priester sein mit Anderen – eventuell als *primus inter pares* und mit Anderen den Weg durch diese Welt gemeinsam gehen und gemeinsam zu Gott finden. Diese Sichtweise, die die Betonung eines prinzipiell gleichrangigen Verhältnisses zwischen Priestern und Laien hervorhebt, verhält sich zwar konform zu den Beschlüssen des II. Vatikanums, das vom „Priestertum aller Gläubigen“ spricht, widerspricht jedoch typisch professionssoziologischen Ansätzen, die von einer generellen Differenz zwischen Professionellen und Laien ausgehen. Auf die Nivellierung dieser Differenz hat bereits Sayer (1976) hingewiesen. Die Unterscheidung von Priester und Laie manifestiert sich lediglich über deren Ausbildung (vgl. Sayer 1976: 130). Dasjenige, worauf Geistliche explizit Wert legen, ist einmal ihr exklusives Privileg der Sakramentenspendung sowie das Motiv „für Andere da zu sein“ oder ihnen „helfen zu wollen“.

Zusammenfassung

Der katholische Priester verfügt über die wesentlichen Merkmale einer Profession. Im Zuge meiner Analyse des Priesterberufs konnte gezeigt werden, dass der katholische Klerus im soziologischen Sinne sich deinstitutionalisiert. Der Einzelne will von Laien nicht mehr als Amtsperson im typischen Sinne und ausschließlich als Repräsentant der Institution Kirche wahrgenommen werden. Stattdessen stehen ihm seelsorglichen Handeln des konkreten Priesters Aspekte im Vordergrund, die von einer hierarchisch prinzipiellen Gleichrangigkeit von Priester und Laien ausgehen. Dies zeigte sich vor allem in der zum Teil ausgeprägten Helfer-Mentalität der Befragten. Sie wollen dem Laien nicht mehr „von oben“ herab verbindliche Wahrheiten und Verhaltensmuster vermitteln, sondern den Laien so akzeptieren, wie er ist. Dies gelingt ihnen jedoch nach Innen nur durch Verhaltensbeherrschung und nach Außen durch Integrität. Darauf basierend sehen sie sich als „religiöse Berater“ und/oder „Begleiter“, die selber „Begleitung“ durch die Laien benötigen.

Literatur:

- O. Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: ders./F.M. Kuhleemann, (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, 93–135.
- A. Combe/A. Helsper, Einleitung: Pädagogische Professionalität. Historische Hypothesen und aktuelle Entwicklungstendenzen, in: dies. (Hrsg.), Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns, Frankfurt/M., 1996, 9–48.
- T. W. Köhler/B. Schwaiger, Wer studiert heute Theologie? Studienbeweggründe und Studienverläufe bei Theologiestudierenden. Eine Langzeitstudie, Den Haag 1996.
- K. Lenz, Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft, Konstanz 2009.
- I. Lukatis/W. Lukatis, Wandlungen im Pfarrerbild während des Theologiestudiums und in den ersten Jahren pfarramtlicher Praxis, in: Einsichten und Wegbeschreibungen. 25 Jahre Pastoralsoziologische Arbeitsstelle der Ev.-luth. Landeskirche Hannover 1996, 90–108.
- R. K. Merton, Institutionalized Altruism: The Case of the Professions, in: ders., Social Research and the practicing Professions, Cambridge 1982, 109–134.
- D. Rüschemeyer, Professions. Historisch und kulturell vergleichende Überlegungen, in: G. Albrecht u. a. (Hrsg.), Soziologie. Sprache, Bezug zur Praxis, Verhältnis zu anderen Wissenschaften. René König zum 65. Geburtstag, Opladen 1973, 250–260.
- R. Riess, Pfarrer werden? Zur Motivation von Theologiestudenten, Göttingen 1986.
- D. Savramis, Der Priester – ein aussichtsloser Beruf?, in: Neues Hochland 64 (1972), 491–503.
- J. Sayer, Sozialer Wandel in der Kirche Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf, Düsseldorf 1976.
- A. Schütz/T. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Band 1, Frankfurt/Main 1979.
- R. Spaemann, Die Existenz des Priesters: eine Provokation in der modernen Welt, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 9 (1980), 481–500.

01 Diese zum Teil recht ausgeprägte „Helfer-Mentalität“ von Geistlichen lässt sich für den gesamten christlichen Klerus belegen (vgl. Riess 1986;

Köhler/Schwaiger 1996, Lukatis/Lukatis 1996).

02 Für einige Priester sind die Termini „Berater“ und „Begleiter“ Syn-

onyme, während andere Geistliche dem Begriff „Berater“ ablehnend gegenüberstehen.

Anatol Feid OP

(1942–2002)

„Er war ein Original!“ so würden ihn wohl die allermeisten, die ihn¹ gekannt haben, den Dominikaner Anatol Feid beschreiben. Er selbst gefiel sich durchaus in solcher Umschreibung und tat nichts, um ihr zu wider-, wohl aber vieles, um ihr zu entsprechen. Ich habe dreieinhalb Jahre (1978–1982) mit ihm in Erbach/Rheingau zusammengelebt und kannte ihn bereits seit 1976, als er uns – wie die anderen Priester, die in Bethanien-Klöstern lebten – Noviziatsunterricht erteilte. 1975 war eine Vereinbarung zwischen der Dominikanerprovinz Teutonia und unserer Provinzleitung² geschlossen worden: Pater Anatol wurde für ein Jahr als Hausgeistlicher für die Schwestern und das Kinderdorf eingesetzt. Die Verlängerung dieser Vereinbarung setzte Anatol mit schöner Regelmäßigkeit jährlich auf die Tagesordnung. Nach dem 8. oder 11. Mal dann aber nicht mehr ... Am Ende wurden es fast 27 Jahre.

In seinen ersten Jahren im Orden (Mitte der 1960er Jahre) muss er – traut man seinen eigenen Angaben, die nicht immer, in diesem Fall aber wohl doch, zuverlässig waren – ein sehr „regeltreuer“, um nicht zu sagen kleinlicher Zeitgenosse gewesen sein. Die Studentenbewegung und alles, was man mit „1968“ geistig-geistlich-ideologisch verbindet, hatte auch für ihn befreiende, anscheinend sogar revolutionierende Wirkung. Er begann, sich in seinen Meinungen zu profilieren, und fühlte sich einem Kreis jüngerer Mitbrüder zugehörig, die in Bottrop einen neuen Stil des Lebens als Dominikaner realisierten. Konflikte mit kirchlicher und weltlicher Obrigkeit blieben nicht aus. Nach seinen Aussagen regnete es Beschwerden über ihn – vorstellbar ist das durchaus. Seinen Worten nach war die Versetzung nach Erbach so

etwas wie die *ultima ratio*, und oft erzählte er später mit sichtlichem Vergnügen, dass sein Provinzial begann, sich ernsthafte Sorgen um ihn zu machen. Dieser soll, nachdem Pater Anatol schon länger als ein halbes Jahr in Erbach lebte, gesagt haben: „Anatol, was ist mit dir? Geht es dir nicht gut? Ich höre überhaupt keine Beschwerden mehr über dich!“

Bei uns Bethanien-Schwestern³ war er, der sich in der Rolle des „Enfant terrible“ so gut gefiel, nichts Besonderes. Wir sind es gewohnt – nicht zuletzt durch unseren Dienst in den Bethanien-Kinderdörfern – mit solchen Persönlichkeiten und mit „abweichendem Verhalten“ wohlwollend umzugehen. Wir amüsierten uns über ihn, nahmen aber keinen wirklichen Anstoß an seinen seinerzeit zahlreichen Marotten oder zumindest an seiner Selbstdarstellung von Schulligkeiten. Sehr schnell hatte er uns – zumindest an seiner Selbstdarstellung von Schulligkeiten. Sehr schnell hatte er uns – zumindest mehrheitlich – mit seiner persönlichen Glaubwürdigkeit, Anspruchslosigkeit und evangeliumsgetreuen Lebensweise überzeugt. Seine morgendlichen Ansprachen ließen uns teilnehmen an seinem geistig-geistlichen Suchen, an seinem zutiefst empfundenen Leiden an sozialer und politischer Ungerechtigkeit und auch an Missständen innerhalb der Kirche. Er nahm kein Blatt vor den Mund. Oft wurde das Thema beim Frühstück fortgesetzt und vertieft. Das half uns sehr, seine Beweggründe zu verstehen und uns in seine Sichtweise hineinzusetzen. Nie verlangte oder erwartete er von uns, dass wir uns seiner Meinung anschließen – gewünscht hat er es natürlich wohl! Sein Leben als Seelsorger – zumindest das, welches ich näher kennenlernen durfte – möchte ich in drei große Phasen gliedern, die in einer geheimnisvollen Weise sogar eine gewisse Parallelität mit dem Weg zur *Unio mystica* haben.

Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit

Von Erbach aus begann 1976 seine Zusammenarbeit mit der Menschenrechtsorganisation des Erzbistums Santiago/Chile. Jährlich reiste er

nach dort, knüpfte Kontakte zu Exilchilenen in Deutschland, besuchte sie, lud sie zu uns ins Kinderdorf ein, veranstaltete Solidaritätsaktionen, sammelte Geld, betrieb intensive Öffentlichkeitsarbeit und war überhaupt sehr rührig. Für das Kinderdorf – und für einige interessierte Schwestern – waren die von den Chilenen mitgestalteten Messen eine willkommene Besonderheit und Bereicherung. An den Vor- und Nachbereitungen der jährlichen Chilereisen nahmen wir regen Anteil. Wir erlebten, wie er sich für chilenische Familien in Deutschland engagierte und ihnen praktisch half. Er schrieb Kinder- und Jugendbücher über die Situation in Chile, wobei ihm das Gespräch mit unseren Kindern und Jugendlichen im Kinderdorf sicher oft Anregung und Hilfe gewesen ist. Ob wir es wollten oder nicht: Unsere Empfangsorgane für die Situation der Verfolgten in Chile, für politische und soziale Ungerechtigkeit (auch bei uns in Deutschland) wurden geschärft – allein schon durch das Zusammenleben mit Pater Anatol: Er nahm an unserem Leben Anteil und wir an seinem.

Sich ansprechen lassen

Anatol unternahm prinzipiell alle Reisen mit öffentlichen Verkehrsmitteln. Von Erbach aus führte ihn das fast immer über den Frankfurter Hauptbahnhof. Seine unkonventionelle und als Priester in keiner Weise erkennbare Erscheinung machte ihn für einige Drogenabhängige vertrauenswürdig. Sie sprachen ihn an, um Zigaretten oder einen Kaffee zu schnorren. So entstanden erste Kontakte. Da Anatol einige feste Verpflichtungen hatte, gab es fixe Tage, an denen er auf dem Bahnhof war, und nach einiger Zeit bemerkte er, dass seine Freunde aus der Drogenszene regelrecht auf ihn warteten. Er hatte immer ein offenes Ohr für sie, schenkte ihnen Zeit und Aufmerksamkeit, ja persönliches Interesse – und gelegentlich natürlich auch etwas Geld. Der intensivste Kontakt entwickelte sich zu Marco.⁴ Ihm begegnete ich öfters abends spät in unserer Klosterküche, wenn ich den

zweiten Hunger bekam. P. Anatol war dann gerade mit Marco von Frankfurt gekommen und Marco blieb einige Tage bei ihm. Über Marco bekam Anatol natürlich rasch weitere Kontakte in die Szene. Er suchte Suchtberatungsstellen auf, sprach mit Sozialarbeitern und litt selbst deutlich am Helfersyndrom. Auch diesmal verarbeitete er seine Erfahrungen in zahlreichen Jugendbüchern, für die er mit etlichen Preisen ausgezeichnet wurde. Er wurde von Schulklassen und Jugendgruppen zu Autorenlesungen eingeladen und galt als wichtige Person in der Drogenprävention. Ihm selbst wurde seine Machtlosigkeit und Hilflosigkeit angesichts der überwältigenden Problematik immer leidvoller bewusst. Sein eigentlicher priesterlicher Dienst bestand nach meinem Dafürhalten vor allem in seinem Zeugnis, den Kampf nicht aufzugeben, sich nicht von der Resignation besiegen zu lassen, obwohl die Versuchung übergroß war. Trotz seines unermüdlichen Einsatzes habe ich Anatol in dieser Phase stark als einen Leidenden, Erleidenden erlebt, der sich dem allen dennoch nicht entzog.

Wenn ich schwach bin, bin ich stark

Bei einer seiner Autorenlesungen erlitt er einen ersten Schlaganfall. Seine Mutter besuchte ihn täglich im Krankenhaus – wie auch nach den zwei weiteren Schlaganfällen, die noch folgen sollten. Eine unserer Schwestern gab sich unendliche Mühe, ihn zum Sprechen zu bewegen, was schließlich gelang, wenn Anatol selbst das auch damit begründete, dass er einen starken Willen gehabt hätte, sich von dieser ungebetenen Hilfe zu befreien. Er nahm an einer Reha-Maßnahme teil und konnte nach einigen Monaten in eingeschränkter Form sein bisheriges Leben wieder aufnehmen. Bei seinen Autorenlesungen war es für die jungen Menschen besonders wertvoll, Anatols eigene Gebrechlichkeit zu erfahren, die im krassen Gegensatz stand zu seiner geistigen Regsamkeit und seinem ungebrochenen Willen zum Einsatz. Die Ärzte hatten ihn gewarnt, dass, wenn er sich nicht schonen

würde, ein zweiter Schlaganfall unausweichlich sein würde. So kam es dann auch. Noch einmal rappelte er sich auf: Jetzt waren sein Sprechvermögen, seine Beweglichkeit und sein Gehvermögen schwer eingeschränkt. Er war ein „Gezeichneter“. Hilfe und Unterstützung konnte er nur schwer annehmen. Als Gesprächspartner war er nach wie vor sehr gesucht, nicht zuletzt auch von den Jugendlichen und jungen Mitarbeiter/-innen unseres Kinderdorfes. Seine unter größten Mühen geschriebenen Bücher aus dieser Phase richten sich nicht mehr in erster Linie an Jugendliche. Sie haben autobiographische Züge und befassen sich mit Suchtproblemen Erwachsener, mit der Frage nach einem authentischen Leben als Priester in der deutschen Gesellschaft, mit Freundschaft und Liebe. Rückblickend nutzte Pater Anatol diese letzte Phase seines bewussten Lebens zu einer Art Ab- und Aufarbeitung, Integration und Versöhnung mit eigenen Lebensproblemen. Zur weitgehenden äußeren Passivität verurteilt und durch Kleinigkeiten leicht irritierbar, versuchte er, seine Gedanken auf einige wenige Sätze zu komprimieren. Seine Kurzpredigten wurden dadurch immer inhaltsschwerer und bedeuteten Schwestern, Mitarbeiter/-innen sowie Kindern und Jugendlichen echte Lebenshilfe, Gedankenanstoß und Infragestellung des Allzuselbstverständlichen.

Der dritte Schlaganfall versetzte ihn dauerhaft für mehr als ein Jahr ins Wachkoma bis er am 24. Dezember 2002 in die Ewigkeit hinüber gleiten durfte.

Das eigene Leben als Predigt

Ich glaube, man kann Pater Anatol Feid nicht begegnet sein, ohne dass dies Spuren hinterlassen hat. Was ich von ihm in mein Leben mitgenommen habe? Man kann und muss sich sehr mühen im Einsatz für das, was man als wichtig erkannt hat, schon, um sich selbst und der eigenen Berufung treu zu bleiben. Aber die eigentlich besondere Wirkung und Bedeutung wird durch etwas ganz Anderes erzielt, worauf man selbst keinen Einfluss hat: In der (menschlichen) Schwachheit kommt die Gnade zur Vollen- dung. Damit das dann auch so geschehen kann, ist es wohl nötig, dass man zuvor die eigenen Kräfte ohne zu rechnen voll einsetzt. Gott selbst sorgt dann dafür, dass das eigene Leben zur Predigt wird, ohne dass der Prediger viel sagen muss.

Laetitia Röckemann OP (sr.laetitia@bethanien-op.org), geb. 1951 in Herford/Westf., Generalsekretärin der Dominikanerinnen von Bethanien. Anschrift: Ungerather Straße 1–15, D-41366 Schwalmtal-Waldniel.

01 Vgl. Wikipedia: Biographisches und Bibliographie

02 Kongregation der Dominikanerinnen von Bethanien von Venlo.

03 Sein erstes Buch schrieb Anatol Feid zusammen mit seinem jungen Mitbruder Florian Flohr über die Gründung unserer Kongregation: A. Feid/F. Flohr, Frohe Botschaft für

die Gefangenen. Leben und Werk des Dominikaners Lataste, Mainz 1978.

04 Name geändert.

(1) Paul Bernhard Rothen, **Das Pfarramt**. Ein gefährdeter Pfeiler der europäischen Kultur (Swiss: Forschung und Wissenschaft Bd. 5), Lit Verlag Wien – Zürich 2009, 442 S., € 24,90.

(2) Karl Hillenbrand, **Geistliche Menschen – menschliche Geistliche**. Priester sein in veränderter Zeit, Echter Verlag Würzburg 2. verb. Aufl. 2009, 112 S., € 9,90.

(3) Karsten Lenz, **Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft**, UVK Konstanz 2009, 371 S., € 34,-.

(4) Stefan Gärtner, **Zeit, Macht und Sprache**. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge, Verlag Herder Freiburg/Br. 2009, 400 S., € 35,-.

(1) Der evangelische Theologe *Paul Bernhard Rothen* (mit langjähriger Erfahrung als Pfarrer und z. Zt. Vizepräsident des Schweizerischen Pfarrvereins) legt mit seiner voluminösen Untersuchung zum Pfarramt eine Studie vor, die aufzuweisen versucht, welche Rolle dem Pfarrer heute eignet, was die Erwartungen an ihn sind, wie er sie zu erfüllen gedenkt und was er selbst von sich erwartet. Zu Beginn seiner Arbeit stellt er fest: „Das Pfarramt ist nicht nur ein, sondern *das*, Missing Link' im Verständnis der evangelischen Theologie“ (6). Dies hat seiner Meinung unter anderem damit zu tun, dass es den universitären Lehrern nicht gelingt, angehenden Pfarrern gegenwärtiges theologisches Wissen so weit aufzubereiten, dass dieses sich zu einem breit akzeptierten Bild des Pfarramts, seiner Rechte und Pflichten zusammenfügt. Das bedeutet, dass es am Ende nicht dazu kommt, Theorie und Praxis in einem Ineinander zu sehen, weshalb die Pfarrer selbst gezwungen sind, die theologischen Erkenntnisse zu einer stimmigen Praxis bringen zu müssen – und dies oft genug „aus dem Bauch heraus“.

Rothen will nicht nur Krisen des (evangelischen) Pfarramts aufzeigen, sondern das „unteilbar Ganze“ der Aufgabe des Pfarrers methodisch geordnet beschreiben, ist doch nicht erst mit der Reformation, sondern von Anfang an der geschichtliche Gang des Evangeliums von Krisen begleitet gewesen, weil – so Rothen –

Christus selbst sein Werk nicht in einer raum-zeitlichen Herrschaftsordnung stabilisiert habe. Das Pfarramt war so gesehen zu jeder Zeit ein „Notbehelf“ (8), was nicht zuletzt deshalb gilt, weil es das Pfarramt als solches in der Bibel nicht gibt und ein theologischer Begriff nicht ausfindig zu machen ist, in dem das Amt auf eine maßgebliche Weise in Erscheinung tritt. Der Autor behilft sich aus dieser Situation dahingehend, dass er sich methodisch nach dem evangelischen Schriftprinzip richtet, das davon ausgeht, dass das Bibelwort nicht nur am Anfang stehen kann, sondern das Bemühen konstant begleiten muss, damit die geschichtlichen Kräfte erkennbar werden, ist doch Gottes Wort nicht nur Information am Anfang eines Denkwegs, sondern ein „Licht, das Schritt für Schritt leuchtet“ (10).

Rothen konzediert, dass im Gegensatz zur protestantischen Tradition das katholische Amts- und Priesterverständnis von Anfang an stimmiger und mit dem Sukzessionsprinzip anschaulicher war und ist, wenngleich dem protestantischen Autor die Probleme des katholischen Ansatzes offensichtlich bleiben (u. a. de facto durch Handauflegung). Eines der Probleme des evangelischen Verständnisses zeigt sich hinsichtlich des Ansatzes von Schleiermacher, für den es als ausgemacht galt, dass das Pfarramt allmählich von selbst verschwinden würde, machen sich die Gemeindeglieder die Glaubensinhalte doch nach und nach von allein zu eigen, ohne dass es der Belehrungen eines Pfarrers bedarf. Weit gefehlt! Denn die Gemeinden haben eine solche Vitalität nie erlangt und die Pfarrer haben sich seitdem zunehmend bemüht, Gemeinde aufzubauen, nicht zuletzt unterstützt seitens des einflussreichen Karl Barth, der dem Pfarramt mit seinen Proprien (z. B. Predigt) wieder eine bedeutendere Rolle beimaß. Rothen entscheidet sich in seiner Arbeit bewusst für einen nicht funktional ausgerichteten theologischen Ansatz, der sich am Bibelwort orientiert, d. h. was sich aufgrund der Bibelworte über das Pfarramt sagen bzw. nicht sagen lässt.

Im ersten Teil skizziert der Autor das Pfarramt in der neueren pastoraltheologischen Literatur: Neben dem Pfarrersbild zwischen Bibelwort und gegenwärtiger Erfahrung (E. Lange) zeichnet Rothen beispielsweise das Konzept von M. Josuttis nach, der den Pfarrer mit dessen Anklage von Unrecht und Suche nach Gerechtigkeit in die soziale (!) Nachfolge der Propheten stellt und

durch sie „Vollmacht“ erhält. Diese in den 1980er Jahren aufgestellte These revidiert allerdings Josuttis zum Bedauern Rothens 20 Jahre später dahingehend, dass er dem Pfarrer zutraut, in die verborgene Zone des Heiligen mittels der Heiligen Schrift zu führen, die er qua Theologe zu interpretieren gelernt habe. Der Pfarrer predigt und lehrt nicht nur bzw. treibt Seelsorge, sondern er betet und segnet bzw. vollzieht auch sakramentale Handlungen. Dies kann Rothen noch akzeptieren, aber Josuttis' Konzept des Pfarrers als „Führers“ geht ihm am Ende eindeutig zu weit. Ein weiterer pastoral-theologischer Ansatz erschließt sich im Modell des Pfarrers im „Gemeindeaufbau“ (F. und Chr. Schwarz). Das Pfarramt wird hier zu einer Gnade Gottes, die sich als Gabe des Heiligen Geistes in eine Vielzahl von Gottesgaben einreihet. „Häretisch an der kirchlichen Struktur ist nicht das Pfarramt als solches, sondern nur seine Dominanz“ (81). Letzten Endes geht es um den Pfarrer, der innert des neuzeitlichen Gemeinwesens zurüsten soll, um die Gemeinschaft des Glaubens aufzubauen. Mit seinem Buch und dem Titel, der für sich spricht, „Le pasteur: un interprète“ (Zürich 1995) sieht P.-L. Dubied im Pfarrer den exponiert Glaubenden, der das Identitätsproblem eines jeden Menschen – der ein hermeneutisches Wesen ist – im größtmöglichen Ausmaß verkörpert. I. Karle betont in ihrem Ansatz vor allem professionssoziologisch die Bedeutung des Pfarrersberufs in seiner vertrauenserweckenden und im Lebenswandel vorzeigbaren Perspektive. Darüber hinausgehend weist Rothen die Bedeutung der Profession des Pfarrers im Vergleich mit anderen Berufsgruppen auf, weil er in besonderer Weise mit Gott und Kirche verbunden ist.

Der zweite Teil der Studie untersucht empirische, geschichtliche und biblische Zusammenhänge – das Pfarramt als „Ordnungsmacht im Dienst des Evangeliums“. Dabei fragt Rothen zunächst, was das „Amt“ ist und was Pfarrer zu „Amtspersonen“ macht. Dabei gibt es im Wesentlichen zwei Antwortstränge, die Rothen in einem hochkirchlichen („High Church“) und in einem kongregationalistischen („Low Church“) Verständnis sieht. Im ersten Fall sind Pfarrer Repräsentanten Christi, im zweiten Fall Beauftragte der Gemeinde. Die Grenzen sind historisch betrachtet nicht immer einfach zu ziehen. So unterscheidet sich der frühe Luther, der noch stärker die Abgrenzung vom klassischen Amtsverständnis suchte, vom späten Lu-

ther, der zwar den kongregationalistischen Ansatz nicht widerrief, aber durchaus auch den geistlichen Stand als von Gott eingesetztes Amt betrachtete. Bis heute ist die innertheologische Diskussion der evangelischen Theologie hinsichtlich des (quasi-)sakramental oder funktional bestimmten Amtes nicht abgeschlossen. Eine interessante Perspektive ist die Darstellung der theologischen Tradition, das Pfarramt im Kontext der (preußischen) Beamtenmacht zu sehen, was mit der Ausbildung beginnt, mit dem Berufs- und Schichtenbild weitergeht und mit dem Vertrauen auf die Kompetenz und die Seriosität gegenüber den Amtsträgern endet. Problematisch wird dieses Konzept, wenn es mit Röm 13,1 in Verbindung gebracht wird, wie Luther diese Stelle übersetzt hat („wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet“). Weil diese Übersetzung nachhaltig missverständlich ist, müsste man den Terminus der Obrigkeit doch eher durch den der „Mächte“ ersetzen, um dem Ansinnen des Paulus gerecht zu werden. In einem weiteren Schritt untersucht Rothen das Entstehen des Amtes durch Ordination, Wahl und Installation. Es ist den protestantischen Kirchen zugute zu halten, dass sie das Pfarrwahlrecht der Gemeinde wieder reaktivierten, damit die Pfarrer für die Amtstätigkeit „ordiniert“ und in einen bestimmten Dienst „installiert“ und zu „Dienern am göttlichen Wort“ werden. Spätestens in diesem Kontext stellt sich die Frage, was eigentlich unter „Kirche“ verstanden wird, die den Pfarrer ordiniert resp. die „Gemeinde“, in die er installiert wird. Kirche ist ursprünglich ganz in der römisch-katholischen Tradition beheimatet und erhält im deutschen protestantischen Raum erst wieder einen gewissen Stellenwert, als nach den Weltkriegten das Verhältnis zwischen Kirche und Staat neu geregelt wurde und die sich die Landeskirchen als juristische Körperschaften konstituierten. Damit steht der institutionelle Kirchenbegriff neben dem theologischen. Rothen stellt die Frage in den Raum, ob nicht zu leichtfertig von „Kirche“ gesprochen wird, wenn es um bestimmte Aufgaben und Pflichten geht, und es nicht besser sei, vom „Pfarrer“ und bzw. oder von „Gemeinde“ zu sprechen, die dies zu erfüllen habe. Rothen meint jedenfalls, dass das Pfarramt nicht aus einem Begriff der Kirche heraus verstanden werden kann, weil es einen solchen rechten Begriff von ihr gar nicht gibt. Das Phänomen der „Macht“ erörtert Rothen im Geiste Michel Foucaults, der einmal darauf verwiesen hat,

dass die grundsätzlich neue Machtform des christlichen Pastorats absolut einzigartig in der Geschichte sei und keiner anderen Zivilisation bekannt sei. Die beiden Formen der sozialen Bindungen der „Solidarität“ und „Freiheit“ werden anhand der Schlüsselgewalt Petri diskutiert, wobei es unerlässlich ist, das Thema nicht nur bibeltheologisch, sondern auch (dogmen-)geschichtlich zu betrachten. Die Studie schließt mit einem Kapitel, das sich mit dem so genannten „monarchischen“ Pfarramt auseinandersetzt, womit in der Fachwelt u. a. die dominante Monopolstellung des Pfarrers umschrieben wird. In seinem „Ausblick“ sucht Rothen nach dem „schmalen Weg für das Unmögliche“ hinsichtlich der Aufgaben des Pfarrers: sensibel sein für eigenes und menschliches Unvermögen, der Blick auf die Wahrheitsfrage und die zu verkündigende Botschaft.

Rothen hat damit eine pastoraltheologisch ausgerichtete Studie zu einem Berufsprofil vorgelegt, das keineswegs so klar und eindeutig ist, wie man meinen könnte, und die von daher eine interessante Bereicherung darstellt.

(2) *Karl Hillenbrand*, zurzeit Generalvikar der Diözese Würzburg, setzt sich in seinem kleinen Büchlein weniger mit dem Berufsprofil des Pfarrers, sondern vielmehr mit dem geistlichen Profil des katholischen Priesters auseinander, allerdings im Wesentlichen ohne Berücksichtigung des Spezifikums von Ordenspriestern. Er eilt mit einem Parcours durch die Akten des Vaticanum II hinsichtlich des dort präsentierten Priesterbildes und benennt die Weiterentwicklungen in der Folgezeit u. a. am Beispiel der dieses Thema vertiefenden Bischofssynoden (1971, 1990). Hillenbrand zeigt in einem Kapitel „Priesterbild und Priesterausbildung“, dass es neue Perspektiven gibt: So wird das Priesterseminar nicht mehr so sehr als Schutzraum, sondern vielmehr als suchende Weggemeinschaft betrachtet, in dem die unterschiedlichen Lebenserfahrungen in helfend-konfrontierender Begleitung auf eine Entscheidung hin zu fördern versucht wird, ohne dass dabei verschiedene Akzentuierungen über einen Kamm geschert werden sollten. Formal unabdingbar ist der priesterliche Zölibat, der aber keinesfalls als eine kirchliche Variante zeitgenössischen Single-Daseins zu verstehen ist, welches Mangel an Bindungsfähigkeit und fehlende Bereitschaft zum Treffen einer Lebensentscheidung bedeutet.

Priestersein und „Zeichen der Zeit“ gehören zusammen! Deswegen gilt es nach Hillenbrand, auf diese Zeichen zu achten, die da sind die Spezialisierung der Lebensbereiche, Skepsis gegenüber Institutionen und Bindungsängsten. Im Folgenden geht der Autor auf das Schlagwort der „kooperativen Pastoral“ ein, das nicht nur Notbehelf aufgrund von Nachwuchsmangel ist, sondern auch die Forderung nach Zusammenarbeit und gemeinsamer Leitung beinhaltet. Dies ist eine der Perspektiven für den Priester von morgen, soll er doch in der Beschränkung sakramentale Vollmacht und persönliches Charisma miteinander verbinden. Am Ende plädiert der Autor dafür, in den Priestern „Kundschafter“ der Frohen Botschaft zu sehen, die sich zutrauen, „Vorhuterfahrungen“ zu machen und diese dann an die Gemeinde weiter zu geben.

(3) Die Dissertation des Soziologen *Karsten Lenz*, die jetzt publiziert wurde, verdient, aufmerksam studiert zu werden. Ausgehend von den Frage einerseits, wie der katholische Priester zu dem geworden ist, der er ist, und andererseits, welche Motive dazu führen, dass angesichts gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse ein Mann den Beruf des katholischen Priesters ergreift, untersucht die Studie am Beispiel des katholischen Klerus – der ein gutes Beispiel für die institutionellen und individuellen Prozesse darstellt – inwiefern es sich dabei um reaktive Modernisierungsprozesse, d. h. um eine Reaktion auf die Moderne, handelt. In der historisch gewachsenen Professionalisierung des Klerus mit gleichzeitiger Bürokratisierung kirchlicher Strukturen erkennt Lenz nicht nur einen unmittelbaren Zusammenhang, sondern sieht sie in einem reziproken Verhältnis zueinander stehen. Die Berufswahlmotive lassen sich seiner Meinung nach modernisierungstheoretisch verstehen, da die Ergreifung des Priesterberufs als stabilisierendes und sinngebendes Moment in der Biographie des Einzelnen zu betrachten ist. Als soziologische Methode entscheidet sich Lenz – nicht zuletzt, um sich von den vielen bisherigen quantitativen Untersuchungen abzusetzen – für eine qualitative Vorgehensweise mittels der Methode des „narrativen Interviews“, um damit den jeweiligen Gesprächspartner zu einer ausführlichen Erzählung der Lebensgeschichte zu animieren. Die Auswertung des empirischen Materials bringt Lenz dazu, im Wesentlichen drei Typen zu differenzieren: die intellektuellen bzw. mystischen „Konvertiten“, die „Reflexiven“ und (zu ei-

nem geringeren Teil) die „Berufenen“. Im Gegensatz zu den Konvertiten fehlt den Reflexiven ein einzigartiges Schlüsselerlebnis. Sie entwickeln ihren Weg zum Priesterberuf aufbauend auf einem gewissen Reflexionsprozess über Glaube, Religion und Moral. Der Begriff des „Berufenen“ bedarf einer näheren Klärung: Lenz versteht ihn als die Umschreibung von Interviewpartnern, die eine geradlinige Biographie innert eines konfessionsspezifischen katholischen Milieus aufweisen, die ohne größere innere Beschäftigungen und Auseinandersetzungen mit dem Berufswunsch ihr Theologiestudium persolvieren, um Priester zu werden. Es ist ihnen gemein, dass sie im Gespräch kaum oder gar nicht in der Lage sind, ihren Berufswunsch zu erklären und zu begründen.

Diese Studie sollte zum Kompendium der in der Priesterausbildung Beschäftigten werden, weil sie quasi „von außen“ die Frage nach dem Priesterberuf stellt und sie im Kontext der gegenwärtigen Situation der katholischen Kirche soziologisch aufarbeitet.

(4) *Stefan Gärtner* legt mit seinem Buch eine pastoraltheologische Studie – in Münster als Habilitationsschrift eingereicht – vor, die in der Zeit, in der Macht und in der Sprache drei zentrale Dimensionen der Seelsorge sieht. Der Untersuchung der drei Dimensionen ist ein Kapitel vorangestellt, das sich mit pastoraltheologischen Studien über der Seelsorger(in)sein in der Spätmoderne auseinandersetzt und fragt, ob es sich dabei um „Rückfall oder Notwendigkeit“ handelt. Ausgehend von der Tatsache einer Renaissance der Pastoraltheologie stellt Gärtner fest, dass in ihr zu warnen ist vor übertriebener Verkirklichung und Klerikalisierung sowie Stabilisierung (im Sinne einer unkritischen Akzeptanz der real existierenden Seelsorge). Zur Vermeidung des nicht goutierten Begriffs der Postmoderne aufgrund seiner Unschärfe verwendet der Autor den Terminus der Spätmoderne, signalisiere er doch „einen Zustand der Moderne, der sich zwar die Selbstverständlichkeit alter Verbindlichkeiten und Überzeugungen in einen Plural möglicher Handlungsoptionen und Meinungen verflüchtigt hat, ... [aber dennoch] in der damit korrespondierenden sozialen Segmentierung ... nicht jeder Bezug verloren [geht].“ (27). Der Praktischen Theologie muss es dabei um die realen Auswirkungen auf die spätmoderne Lebenswelt von Menschen, Seelsorgern und (den in der Fachwelt selten so genannten) Pastoranden gehen. Dabei haben sich die beiden letzten

Gruppen mit der Individualisierung als Kennzeichen der Spätmoderne auseinanderzusetzen, weil Seelsorge für sie zur Identitätsbegleitung wird, ist doch das Handeln des Seelsorgers und der Seelsorgerin eine spezifische Form religiöser und christlicher Praxis in der spätmodernen Gesellschaft, die es zu den Themen Zeit, Macht und Sprache zu analysieren gilt.

Zunächst werden das Zeitbewusstsein und die Zeitpraktiken der Seelsorger untersucht auf dem Hintergrund des Phänomens ihres Mangels an Zeit. Der Seelsorger wird zum Anwalt der Ewigkeit (verstanden sowohl anthropologisch als auch eschatologisch-pragmatisch), der an der Seite des Pastoranden den Streit wider die grundsätzliche Herrschaft der Zeit führt. Für Gärtner wird Seelsorge zum Ort von Entschleunigung, Endlichkeit, Neustrukturierung von Zeit und schließlich Ort der rituellen Antizipation einer anderen Zeit. Ausgehend von der These, dass der Aspekt von Macht und ihrer professionellen Identität seitens der Seelsorger zuweilen verdrängt wird, sucht Gärtner nach einem dialektischen Modell pastoraler Macht, in dem sie sich zwischen den Polen Macht und Demut bewegen sollten. Dialektik wird dabei zu einem christologisch fundierten Dienstbegriff.

Zuletzt setzt sich Gärtner mit dem Thema der Sprache in der Seelsorge auseinander, sehen sich die Seelsorger als professionelle Rollenträger mit ihrer Sprache in der Spätmoderne permanent einem grundsätzlichen Ideologie- und Ignoranzverdacht seitens der Pastoranden ausgesetzt. Das Sprachhandeln der Seelsorger wird für ihn zu einer Praxis, in der die inhärente Dynamik der Texte dem Pastoranden ein Deutungsangebot zu dessen lebensgeschichtlichen Situation geliefert wird („second-order-change“).

Die Arbeit Gärtners sei jedem anempfohlen, der daran interessiert ist, sich dem Vorschlag des Autors anzuschließen, die Lektüre des Textes als transversalen Prozess zu begreifen, „in dem er zwischen seiner eigenen Theoriebildung und seinen pastoralen Praxiserfahrungen und dem Text hin- und herpendelt, wobei sich hoffentlich ein individueller Erkenntnisgewinn einstellen mag.“ (53)

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Leipzig

Horst Wieshuber, **Die Leitidee der Subsidiarität im europäischen Einigungswerk**. Eine Untersuchung aus sozialer Perspektive (Kultur und Religion in Europa Bd. 7), Lit Verlag Berlin 2009, 176 S., € 19,90.

Das Subsidiaritätsprinzip – ein Zauberwort, wenn es darum geht, Kompetenzen auf verschiedenen politischen Ebenen, insbesondere in Europa, zu verteilen? Das Subsidiaritätsprinzip in der katholischen Soziallehre auszufalten und auf diesem Fundament seine verfassungsrechtliche und legitimationspolitische Bedeutung im europäischen Einigungswerk darzustellen (24), das ist die Aufgabe, die sich *H. Wieshuber* in seiner Arbeit stellte.

Der Sache nach finden sich Ansätze zu einem Subsidiaritätsprinzip schon weit vor der christlichen Zeitrechnung wie etwa im Rat des Jitro an Mose (Ex 18,17–22). Erstmals beim Namen genannt und systematisch entfaltet wird es aber in der Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ von Papst Pius XI. aus dem Jahr 1931. In den späteren päpstlichen Enzykliken „Mater et magistra“ (1961) und „Pacem in terris“ (1963) wird es sukzessive auf den überstaatlichen und internationalen Bereich ausgeweitet.

In diese Zeit fallen Entstehung und Entwicklung der Europäischen Gemeinschaften. Mit großer Genauigkeit verfolgt der Autor die Spuren des Subsidiaritätsprinzips in den Bestimmungen des Europarechts und deckt dabei auch Quellen auf, die sonst wenig Beachtung finden. Das Subsidiaritätsprinzip war in den Rechtsquellen lange Zeit allenfalls implizit enthalten, erhielt seinen ersten Auftritt im Primärrecht durch die Einheitliche Europäische Akte (1987) und wurde erst durch den Vertrag von Maastricht 1992 zu einem die gesamte Europäische Union prägenden Prinzip erhoben. Sehr anschaulich schildert *H. Wieshuber* die Differenzen und Probleme, die sich beim Eintritt des sozialethischen Prinzips in die europarechtlichen Normen ergeben: die Spannung zwischen

Erforderlichkeitskriterium und Effektivitätsgrundsatz, die mangelnde Justiziabilität des Prinzips und die Ambivalenz der Erwartungen, die aus integrationsfreundlicher bzw. aus integrationskritischer Sicht daran gestellt werden. Die Positivierung, die das Prinzip im Europäischen Verfassungsvertrag (2004) bzw. nach dessen Scheitern im Vertrag von Lissabon (2007) gefunden hat, lässt jedoch nach der Ansicht des Autors die

Behebung der Auslegungsschwierigkeiten und eine Verbesserung bei der verfahrensmäßigen Durchsetzbarkeit erwarten.

Im letzten Teil der Arbeit geht *H. Wieshuber* auf die staatsrechtliche Frage der Legitimation politischer Macht auf der europäischen Ebene ein, wobei er im Wesentlichen *F. Rongé* folgt (149). Die herkömmlichen Theorien, die die staatliche Herrschaft begründen sollen, greifen hier zu kurz, doch könnte gerade auf dieser überstaatlichen Ebene das Subsidiaritätsprinzip die gewünschte Funktion erfüllen, da es Herrschaft einerseits begründet, andererseits aber auch begrenzt. Abschließend wendet der Autor noch einmal den Blick auf das, worum es dem Subsidiaritätsprinzip in der katholischen Soziallehre jenseits von Kompetenzstreitigkeiten zwischen verschiedenen politischen Ebenen eigentlich geht: dem Schutz der Freiheit des Menschen als Person (154).

Den Ausführungen *H. Wieshubers* ist ein Geleitwort Bischof Josef Homeyers, des ehemaligen Präsidenten der Kommission der europäischen Bischofskonferenzen (COMECE) vorangestellt. Für den Leser hilfreich sind besonders die chronologische Zeittafel (156) und die zahlreichen „Wegmarken“, die der Autor beim Durchgang durch die bisweilen sehr komplexen Ausführungen an den entscheidenden Stellen bietet. Die Zusammenfassung in englischer Sprache (27–30) wird die Rezeption außerhalb des deutschen Sprachraums erleichtern, die dem Werk sehr zu wünschen ist, damit dieses wichtige Thema wirklich europaweit diskutiert wird. Dies umso mehr, als im Dezember 2009 der Lissabon-Vertrag in Kraft getreten ist. Er entwickelt das Subsidiaritätsprinzip fort und bringt damit neue Auslegungsfragen, auf die *H. Wieshuber* bereits vorausschauend eingegangen ist.

Burkhard Berkmann, St. Pölten

Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

EDMUND ARENS u. a. (Hrsg.), Kirche, Theologie und Bildung (Theologische Berichte 32), Paulus Freiburg 2009, 221 S., € 25,-.

SERGIO KRIEGER BARREIRA, Arena. Zivile Regierungspartei unter den Bedingungen der Militärherrschaft in Brasilien, Brasilienkunde Mettingen 2009, 550 S., € 33,-.

NORBERT BAUMERT, Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper, Echter Würzburg 2009, 501 S., € 19,80.

THOMAS BOHRMANN u. a. (Hrsg.), Handbuch Theologie und Populärer Film 2, Schöningh Paderborn 2009, 406 S., € 39,90.

ARNO BORST, Mönche am Bodensee. Spiritualität und Lebensformen vom frühen Mittelalter bis zur Reformationszeit, Libelle Regensburg 2010, 671 S., € 34,80.

PETER EBENBAUER, Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie, Schöningh Paderborn 2010, 320 S., € 39,90.

SYBILLE EBERT-SCHIFFERER, Caravaggio. Sehen – Staunen – Glauben. Der Maler und sein Werk, Beck München 2009, 319 S., € 58,-.

MICHAEL N. EBERTZ/BERNHARD WUNDER (Hrsg.), Milieupraxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit, Echter Würzburg 2009, 191 S., € 14,-.

CHRISTIAN DAHM/ENERGIEAGENTUR.NRW (Hrsg.), Energiesparen in Kirchengemeinden. Ein praktischer Leitfaden, oekom München 2009, 152 S., € 18,90.

STEPHAN ERNST/THOMAS FRANZ (Hrsg.), Sola ratione. Anselm von Canterbury (1033–1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens, Echter Würzburg 2009, 276 S., € 16,-.

JOHANNES J. FRÜHBAUER u. a. (Hrsg.), Freiheit – Sicherheit – Risiko. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen (Forum Sozialethik 6), Aschendorff Münster 2009, 223 S., € 24,80.

PETER FERNAND MATHIAS GUELF, Stadtluft macht frei. Von der Polis zur Cyberstadt. Philosophische Auseinandersetzungen, Peter Lang Frankfurt a. M. 2009, 209 S., € 42,80.

GERHARD HARTMANN (Hrsg.), Mehr Hoffnung wagen. Gedanken und Texte, die Halt geben, Topos Regensburg 2010, 158 S., € 4,90.

HEINZ-DIETER HEIMANN u. a. (Hrsg.), Brandenburgisches Klosterbuch, be.bra Wissenschaft Berlin 2010, 1484 S., € 128,-.

UDO HILDENBRAND, Das Einheitsgesangbuch Gotteslob (Studien zur Ev. und Kath. Theologie/Religionspädagogik 13), Peter Lang Frankfurt a. M. 2009, 1116 S., € 130,-.

THOMAS SÖREN HOFFMANN, Wirtschaftsphilosophie. Ansätze und Perspektiven von der Antike bis heute, Marix Wiesbaden 2009, 352 S., € 19,90.

HELMUT HOPING u. a. (Hrsg.), Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild, Schöningh Paderborn 2009, 276 S., € 29,90.

RUFUS KELLER, Eine Fahrt bis zum Ende der Welt, Haag + Herchen Frankfurt a. M. 2009, 148 S., € 16,-.

STEFAN KNOBLOCH, Wofür Franziskus lebte. 1209–2009. Ein Jubiläum, Team 3 Mainz 2009, 94 S., € 6,-.

JUDITH KÖNEMANN/ADRIAN LORETAN (Hrsg.) Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen, TVZ Zürich 2009, 221 S., € 24,-.

BENEDIKT KRANEMANN/PAUL POST (Eds.), Die Modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern Ritual Studies as a challenge for Liturgical Studies, Peeters Leuven 2009, 325 S., € 69,90.

ROLF KÜHN, Gottes Selbstoffenbarung als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie, Echter Würzburg 2009, 214 S., € 20,-.

PATRICK MÄHLING (Hrsg.), Orientierung für das Leben. Kirchliche Bildung und Politik in Spätmittelalter, Reformation und Neuzeit. Festschrift für Manfred Schulze zum 65. Geburtstag (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 13), LIT Münster 2009, 352 S., € 34,90.

HANS-GEORG MANN, Der König und sein Mönch. Erzählung, Edition FH Berlin 2008, 108 S., € 9,90.

CHRISTIAN N. MEIDL, Wissenschaftstheorie für SozialforscherInnen, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2009, 320 S., € 24,90.

KLAUS MÜLLER, Glauben – Fragen – Denken 3. Selbstbeziehung und Gottesfrage, Aschendorff Münster 2010, 798 S., € 29,80.

JEAN-LUC NANCY, Wahrheit der Demokratie, Passagen Forum Wien 2009, 102 S., € 12,90.

NUCCIO ORDINE, Die Schwelle des Schattens. Literatur, Philosophie und Malerei bei Giordano Bruno, übersetzt von Michael Spang, Königshausen & Neumann Würzburg 2009, 307 S., € 39,80.

DIRK OSCHMANN, Friedrich Schiller, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2009, 126 S., € 9,90.

THORSTEN PAPROTNY, Die philosophischen Verführer. Nachdenken über die Liebe, WBG Darmstadt 2006, 229 S., € 19,90.

MICHAELA PUZICHA, Quellen und Texte zur Benediktusregel, EOS St. Ottilien 2007, 651 S., € 45,-.

CHRISTIAN THIES (Hrsg.), Der Wert der Menschenwürde, Schöningh Paderborn 2009, 245 S., € 24,90.

51. Jahrgang Heft 1 Januar—März 2010:

Dienst und Leistung. Seelsorge als Beruf

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Richard Nennstiel, Horst Wieshuber.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,
Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 6,65 / sfr 12,30; Jahresabonnement

€ 21,10 / sfr 37,-; Studentenabonnement bei Vor-

lage einer Studienbescheinigung: € 16,80 / sfr

29,60. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Ver-

sandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis

sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt

eingesandte Besprechungsexemplare können

nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag
AG,

Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße

12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/(0)711/4406-140,

Fax 0049/(0)711/4406-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien;

in der Schweiz an Verlagsauslieferung Herder AG

Basel (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Ver-

lags), Muttenerstr. 109, CH-4133 Pratteln 1.

Weil Handeln nottut



Bernd J. Hilberath
Jetzt ist die Zeit
Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe

Format 14 x 22 cm
216 Seiten
Paperback
€ 17,90 [D] / sfr 31,50
ISBN 978-3-7867-2808-5
Neuerscheinung Januar 2010

Ökumene ist heute so aktuell wie aus der Mode, so diskutiert wie vernachlässigt. Vielerorts wird sie im Alltag gelebt, Gesprächskreise und theologische Kommissionen sind einen weiten Weg der Verständigung gegangen. Die Ergebnisse werden aber kaum rezipiert, offizielle Schritte bleiben aus, das eigene konfessionelle Profil scheint wichtiger als das Bemühen um Gemeinsamkeit. Ist das noch ökumenische Bewegung?

Bernd Jochen Hilberath macht ökumenisch engagierte Christinnen und Christen in den Ortskirchen und Basisgruppen mit theologischen Ergebnissen vertraut, bestärkt sie in ihrem Einsatz und ermutigt, den ökumenischen Weg konsequent weiterzugehen.



www.gruenewaldverlag.de
vertrieb@gruenewaldverlag.de
Fax 0711/44 06-177