
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hamburg,
Hildesheim, Köln, Osnabrück

April 4/2003

Aus dem Inhalt

Kurt Josef Wecker Das Fest der Öffnung – markinisches Ostern	97
Jürgen Werbick Gottes Offenbarungswort in vielen Dialekten?	99
Hans Russmann Intensive Seelsorge	106
Bernd Lutz „Vergesst die Kranken nicht“	110
Martin Pott „mittendrin draußen: psychisch krank“	113
Bernhard Wunder Weißt du, wovon du sprichst?	117
Gabriele von Siegroth-Nellessen Gestalten der Passion Jesu weitererzählt	120
Literaturdienst: Klaus Kießling: Seelsorge bei Seelenfinsternis Wilhelm Tolksdorf: Analysis fidei	125

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrer Kurt Josef Wecker, Hengebachstr. 28,
52396 Heimbach | Prof. Dr. Jürgen Werbick, Eckelskamp
3, 48501 Nottuln | Pfarrer. Hans Russmann, Lutherplatz
40 / Klinikum Krefeld, 47805 Krefeld | Pfarrer Dr. Bernd
Lutz, An St. Adelheid 5, 51109 Köln | Dr. Martin Pott,
Wolfsbendenstr. 31, 52080 Aachen | Dr. Bernhard Wunder,
Dahl 37, 51674 Wiehl | Dr. Gabriele von Siegroth-
Nellessen, In der Gänselache 3, 50259 Pulheim

Unter Mitwirkung von Prälat Dr. Herbert Hammans,
Kalverbenden 91, 52066 Aachen | Dr. Daniela Engelhard,
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Dompropst Dr. Alois
Jansen, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg |
Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstraße 32, 50668 Köln |
Domkapitular Martin Pietsch, Wundt-Straße 48-50,
14057 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21,
31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath,
Zwölfling 16, 45127 Essen

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,
50606 Köln, Telefon (02 21) 16 42-70 02 od. -70 01,
Fax (02 21) 16 42-70 05

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,
Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint
monatlich im J.P. Bachem Verlag GmbH, Ursulaplatz 1,
50668 Köln | Der jährliche Bezugspreis beträgt 33,55 Euro
incl. MwSt. zzgl. Porto und Versandkosten | Einzelheft
2,80 Euro

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffas-
sung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit
Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Bespre-
chungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck:
Druckerei J.P. Bachem GmbH & Co. KG, Ursulaplatz 1,
50668 Köln

Kurt Josef Wecker

Das Fest der Öffnung – markinisches Ostern

Es ist unübersehbar: In diesem Monat öffnet sich die Schöpfung, sie feiert *Frühlings Erwachen*. Ovid leitet den Namen des Monats Aprilis von dieser Metamorphose der Welt ab: aperire / öffnen: Die Schöpfung taut auf.

Inmitten dieser Zeit allmählicher Begrünung der Welt überrascht uns ein Fest, das von einer Öffnung spricht, die so nie zu erwarten ist. An der Schöpfung ist nicht abzulesen, dass sich ein Grab öffnet und das Leben dessen, mit dem die Welt abgeschlossen hatte, auf ewig aufbewahrt wird. Ostern ist kein einplanbarer Termin in unseren Kalendern, auch kein Datum, das wir zu verantworten haben wie diesen 7. April des Jahres 30, als Menschen wie wir Ihn festnagelten. So früh wir aufstehen, zum Tag der offenen Grabtür kommen wir zu spät. Und gerade darum rechtzeitig! „Niemand sah den Engel der Frühe“ (Peter Huchel). Ein Grab steht bereits offen. Frauen, die ihre Geschichte mit Jesus würdevoll abschließen wollten, werden in das offene leere Grab hineingestellt; und wir mit ihnen. Eine fremde Stimme durchbricht die Todesstille und spricht vom Leben. Haben wir uns verhört? Ist hier einer, der seinen bösen Schabernack mit uns treibt und *April! April!* ruft? Viele Zeitgenossen reden uns das ein mit einem traurigen oder spöttischen Osterlachen ein: Ostern sei bestenfalls ein Aprilscherz... Wie kann das sein, dass nichts beim Alten bleibt, Himmel und Erdhöhle aufgerissen und ein Grab zum Wendepunkt wird? Eine wunderbare Öffnung, die vielleicht auch verschlossenen Augen (Lk 24,31) und einer sich einschließenden Kirche (Joh 20,19.26) widerfährt: Christus

selbst muss die Aufmerksamkeit der Kirche auf sich ziehen!

Am Höhepunkt des Kirchenjahres finden wir uns wieder am Ende des Markusevangeliums. Gerade Markus lässt uns ahnen, wie unvorhersehbar dieser Aprilis, das Öffnungswunder Gottes ist. Es ist bedauerlich: Die Leseordnung der Kirche in der Osternacht lässt ausgerechnet den letzten folgenschweren Satz des Markusevangeliums nicht verkünden: „Und hinaus gingen sie, flohen vom Grab. Noch zitterten sie und waren außer sich. Und mit niemand sprachen sie etwas – voll Furcht wie sie waren“, so übersetzt Fridolin Stier (Mk 16,8). Damit endet der „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“ (Mk 1,1)! So enttäuschend fahl dieser Schlusspunkt ist: In den ältesten Markus-Handschriften kommt nichts weiter; fast karsamstägig still, ohne den jubelnden Klangrausch des Halleluja, klingt das Evangelium aus. Warum nur geben wir in der heiligsten Nacht Gottes Wort nicht die Gelegenheit, diese andere schwere Seite des Ostergeheimnisses zu erinnern? Das stille Geheimnis der Auferweckung Jesu löst tiefe Ehrfurcht, Schweigen, Flucht aus. Diese Botschaft kann ich nicht *verarbeiten*, vielleicht nicht verstehen. Doch auch eine „mit Furcht und Zittern“ (Phil 2,13) aufgenommene Botschaft ist *angekommen*.

Ist das der *Zielsatz*, auf den alles hinauslief? Letzte Worte werden mit Bedacht gewählt: Der Finalsatz des Markusevangeliums ist sein verborgenes Evangelium: Ostern beginnt mit einer Richtungsänderung. Doch der Rückweg aus der Sackgasse ist kein Emmausweg, sondern eine Flucht. Es dauert seine Zeit, bis der Engel

Glaube findet, bis der Auferstandene die Frauen einholt. An das Wunder dieser Nacht müssen sich Verstand und Herz ein Leben lang gewöhnen. Auf uns greift das Wunder erst allmählich über. Gottes Engel zwingt niemanden, die Verheißung anzunehmen, dass es mit Christus ein unverhofftes Wiedersehen geben wird. Er gewährt Zeit, bis verweinte Augen und schweigende Münder durch das nachösterliche *Effata* des auferweckten Herrn berührt, erlöst werden. Darf Ostern ein mühsamer Rückweg sein, den wir in Furcht und Zittern, suchend und fragend, fassungslos ohne Halleluja und ohne oberflächliches *happy end* begehen? Ein stammelnder lebenslanger Versuch, ein Geheimnis zu buchstabieren? Hört man uns späten Osterzeugen die Irritation der Frauen an? Geben unsere Gottesdienste auch der Stimmungslage derer Raum, die nicht leichtfüßig, sondern fliehend den Rückweg in den Ostermorgen antreten? Auch mit einer ehrfürchtigen Flucht, dem *Schweigemarsch* der Frauen, kann der Tag zutiefst angemessen *begangen* werden. Markus bewahrt die kostbare Erinnerung auf: Ostern ist auch zum Fürchten. Gott geht ein Risiko ein: Die schönste gute Nachricht könnte versickern in Mund und Herzen aufgeschreckter Seelen: „Sie sagen nichts und so sagen sie das, was sie sagen können“ (Gerhard Sauter).

Der Bote schickt die Frauen von diesem fremden Friedhof der heiligen Stadt zurück in ihre Lebenswelt, in das wundervolle Land des galiläischen Frühlings, wo alles seinen „Anfang“ (Mk 1,1) nahm. Die Frauen fliehen, eine Verheißung im Rücken, in die geöffneten Arme des auferweckten Herrn hinein, der ihren Herzen einen April, eine Öffnung schenkt und Furcht in Freude wandelt. Der so wenig österliche Schlusssatz des Markusevangeliums ist kein Schlusspunkt, sondern ein Semikolon, eine schöne Aussicht: Fortsetzung, Erfüllung folgt. Folgt dem, der euch in eurem Galiläa ein unverhofftes Wiedersehen bereitet! Ihr werdet erwartet!

Liebe Leserinnen und Leser,

den Einstieg in die April-Ausgabe bietet ein zur Diskussion anregender Beitrag zum Thema Offenbarung im Spannungsfeld von pluralistischer Theologie und der Erklärung *Dominus Jesus*. Prof. Dr. Jürgen Werbick, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, legt dabei das Gewicht auf die sich personal und geschichtlich erweisende Zuneigung Gottes zu uns Menschen in Liebe und unternimmt von hierher eine Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen.

Drei Beiträge beleuchten die (Seel-)Sorge um die Kranken aus verschiedenen Perspektiven: Pfr. Hans Russmann schreibt aus seiner Erfahrung als Krankenhausseelsorger am Klinikum Krefeld; Pfr. Dr. Bernd Lutz, Dozent für Pastoraltheologie in der Kölner Priester- und Diakonenausbildung sowie an der SVD-Hochschule St. Augustin und Subsidiar in Köln-Neubrück, aus der Erfahrung eigenen Krankseins sowie der fürbittenden Gebetspraxis seiner Pfarrgemeinde; Dr. Martin Pott, Pastoraltheologe und Caritaswissenschaftler, schließlich aus seinen Erfahrungen als Pastoralreferent in Aachen im Bereich „Ambulante Psychiatrieseelsorge“ sowie auf der Basis zweier konkreter Projekte. Eine Miscelle zur hilfreichen Begriffsklärung im Rahmen allen Redens über Pastoral und Seelsorge stellt der Beitrag von Dr. Bernhard Wunder dar, Referent in der Abteilung Gemeindepastoral des Generalvikariats Köln.

Passend zum Jahr der Bibel leitet Dr. Gabriele von Siegroth-Nellessen, Referentin in der Hauptabteilung Bildung des Generalvikariats Köln, ermutigend und anregend zu einem Blick über den Tellerrand der theologischen Literatur in die Welt der Dichtung anhand der Gestalten Judas und Pilatus.

Ein gesegnetes Osterfest wünscht Ihnen mit herzlichem Gruß

Ihr



Gunther Fleischer

Gottes Offenbarungswort in vielen Dialekten?

Das christliche Verständnis der Offenbarung und der religiöse Pluralismus

1. Religiöse Vielfalt: ein „genuiner Wert“?

Religiöse Absolutheitsansprüche haben gesellschaftlich abgewirtschaftet; Pluralismusfähigkeit ist angesagt. So scheint es auch für die Theologie der Religionen unerlässlich und selbstverständlich, der religiösen Vielfalt einen „genuinen Wert“ zuzuerkennen.¹ Aber wie verträgt sich diese Hochschätzung des Pluralismus mit der Notwendigkeit, die *eigene* religiöse Entscheidung zu begründen? Ist hier religiös überhaupt noch etwas zu begründen? Lebt hier nicht jeder und jede seine eigene Heils-Wahrheit? Die eine Wahrheit in den unvergleichlich vielen authentischen Ausprägungen?

Die pluralistischen Theologen, die sich an John Hicks religionstheologisches Konzept anschließen², favorisieren eine Sicht der religiösen Vielfalt, die in diesem Sinne verschiedene – wenn auch nicht unterschiedslos alle – Religionen als Übersetzungen einer im wesentlichen übereinstimmenden soteriologischen Grunderfahrung in unterschiedliche Sprach- und Vorstellungssysteme zu deuten versucht. Unterschiedliche Religions-„Dialekte“ bezeugen in je ihrem Sprachmilieu die Erfahrung des Bezogenseins auf eine letzte und letztgültige „Wirklichkeit“, die in den Menschen die Transformation ihres Lebens von der Ich-Zentriertheit zur „Wirklichkeits-

zentriertheit“ hervorruft.³ Die Differenzen zwischen den religiösen Sprachspielen sind möglicherweise oder wahrscheinlich bloße Artikulationsunterschiede: Sie spiegeln die kulturell je anders geprägten Weisen, elementare Erfahrungen zu versprachlichen und in einen Zusammenhang zu bringen. Von der zugrundeliegenden vorsprachlichen Erfahrung des „REAL“ kann aber gesagt werden, dass sie vermutlich identisch ist, wenn sich grosso modo eine Identität der Wirkungen – der „Früchte“, in denen sich die Transformation zur Realitätszentrierung zeigt – feststellen lässt. Das jeweils als geoffenbart oder sonst wie vom Göttlichen erschlossen Geglauhte tritt hier in seiner inhaltlichen Bestimmtheit zurück gegenüber einer Wirkung, die in den verschiedenen religiösen Systemen unterschiedlich hergeleitet und beschrieben, womöglich sogar unterschiedlich gelebt wird.

Die Pluralisten unterstellen eine letzte Einheitlichkeit der prägenden und befreienden religiösen Erfahrungen, die als solche ungreifbar und unsagbar bleiben muss, da die unterschiedlichen sprachlich-kulturellen Kontexte die Transformationserfahrung nur konkret differenzierend zur Sprache bringen können. Weil aber diese letzte Einheit nicht mehr als Kriterium des Wahren und Falschen („norma sui et falsi“⁴) anwendbar ist, deshalb kann nicht ausgeschlossen werden, dass auch die Heilserfahrungen der anderen Religionen daran partizipieren. Die Vielheit der Religionen repräsentiert vielmehr die Vielfalt der einander ergänzenden, mitunter auch korrigierenden religiösen Perspektiven. Sie gilt als Wert, nicht als Defizit. Religiöse Wahrheit gibt es danach nur im Plural,⁵ weil es in der Erfahrungswelt die übergeordnete Perspektive – den „Gottesgesichtspunkt“ – nicht geben kann, von dem her die Wahrheit der unterschiedlichen religiösen Perspektiven differenzierend und definitiv zu beurteilen wäre. So lässt sich unter den Religionen, denen eine soterische Wirkung zugerechnet werden kann, auch keine Begründung für eine nachvollziehbare Rangordnung der Religionen mehr finden. Es ist nicht auszuschließen, ja sogar wahrscheinlich, dass es

verschiedene Ausprägungen religiöser Wahrheit in höchster Authentizität gibt.⁶ Perry Schmidt-Leukel bringt diese Sicht in einem einprägsamen Vergleich zum Ausdruck. Man kann – so führt er an – „z. B. schöne Blumen von Unkraut unterscheiden, ohne behaupten zu müssen, dass es nur eine einzige Blume gibt, die die schönste aller Blumen ist. Ja es macht die Klasse der schönsten Blumen noch schöner, dass sie in sich vielfältig ist. Und wer behauptet, dass es nicht nur eine einzige schönste Blume, sondern mehrere schönste Blumen gibt, begibt sich deswegen keineswegs automatisch jeglichen kriteriologischen Maßstabs, um Zierpflanzen von Unkraut zu unterscheiden.“ Schmidt-Leukel „scheint, dass es auch in der heilshaften Gottesbeziehung und Gotteserkenntnis neben unechten und defizienten Formen mehrere verschiedenartige Gestalten ihrer höchsten Form gibt, ja dass es sie geben muss, weil es immer die Vielfalt menschlichen Daseins ist, in die hinein sich die Gottesbegegnung realisiert.“⁷

Dass sich der Superlativ – „schönste Blumen“ – multiplizieren lässt, entspricht nicht dem geläufigen Sprachgebrauch, aber es greift – woran Paul F. Knitter erinnert⁸ – die Sprache der Liebe auf: In ihr kann die Erwählte oder der Erwählte, die Schönste oder der Schönste genannt werden, ohne dass es existentiell oder gar logisch ins Gewicht fiele, dass andere Liebende jeweils *ihre* Geliebten als die Schönsten schätzen und sie so ansprechen. Die Erwählte ist die Schönste *für mich*, der mit dem Herzen sieht und so allein ihre Schönheit ermessen kann. Die Sprache der Liebe formuliert keine allgemein gültigen Sätze, auch wenn sie durchaus beansprucht, die Wahrheit zu sagen. Gilt das nicht auch für die Sprache des Glaubens? Bezeugt sie nicht eine Tiefen-Schau, die allein denen zugänglich ist, die vom Geglauten in seiner durch die Erfahrungsgeschichte der eigenen Tradition vermittelten *konkreten* Gestalt ergriffen und fasziniert sind? Beanspruchen sie wirklich, dass der in dieser Ergriffenheit geglaubten Wahrheit *exklusive* Höchstgeltung zukommt?

2. Sprache der Liebe – Sprache des Glaubens

Liebende können darin „Pluralisten“ sein, dass sie den der Geliebten zugesprochenen Höchstwert als Höchstwert *je für mich* behaupten und bestimmt nicht beanspruchen, damit eine allgemein gültige Wahrheit ausgesprochen zu haben – so sehr sie gewiss annehmen werden, dass der von ihnen so „exklusiv“ geliebte Mensch auch möglichst vielen anderen liebenswert erscheint. Können ihnen die Christen darin folgen und die Höchstgeltung des von ihnen Geglauten allein in der Binnenperspektive der Glaubensbeziehung zu dem, was sie unbedingt ergriffen hat, als unabdingbar annehmen, anderen und anders Glaubenden aber die Orientierung an anderen Höchstgeltungen zubilligen, die für die Christen selbst nicht von ausschlaggebender Bedeutung sind? Können Christen den anders und anderem Glaubenden zubilligen, dass für sie die von Christen vollzogenen Höchstgeltungen allenfalls von relativer Bedeutung sind und dass sie berechtigterweise im konkreten Fall sogar explizit verneinen, was Christen bejahen?

Die Sprache der Liebe wird sich normalerweise nicht damit aufhalten, das von den je anderen Liebenden explizit Behauptete zu verneinen. Es wird in der Regel nicht als Infragestellung der eigenen Liebesbeziehung verstanden werden müssen. Jede konkrete Liebesbeziehung hat insofern „ihre eigene Wahrheit“, als die Liebenden je ihre Liebe – und darin die Wahrheit ihrer Liebe – leben oder zu leben versuchen. Aber leben sie in der unendlichen Vielfältigkeit ihrer Liebesbeziehungen verschiedene *Wahrheiten* der Liebe? Oder leben sie die eine Wahrheit in vielfältigen, nicht in jeder Hinsicht vergleichbaren Konkretionen? Zumindest dies wird man sagen müssen: Wer verantwortlich liebt, will der Wahrheit der Liebe die Ehre geben und ihr auf der Spur bleiben. Und er wird – wenn er sich darüber Rechenschaft gibt – manches für mit dieser Wahrheit unvereinbar halten: Entwürdigung, Untreue, bloß sexuelles Interessiertsein usw. So wird er einen normativen Begriff von Liebe unter-

stellen und nicht einfach zugeben können, dass man es auch ganz anders sehen könnte. Die Verbindlichkeit, mit der die Menschen von der Wahrheit der Liebe in Anspruch genommen sind und der sie in ihrer konkreten Liebesbeziehung folgen, duldet auch im Blick auf „die anderen“ keine Relativierung.

So sind die, die sich über diesen Anspruch Rechenschaft geben, herausgefordert, sich auch darüber Rechenschaft zu geben, wozu sie bei anderen Fassungen des normativen Begriffs der Liebe ja sagen können und was sie um ihrer eigenen Einsicht willen ablehnen müssen. Das „Andere“ ist hier nicht nur die Eröffnung einer bunt-bereichernden Vielfalt, sondern auch das zutiefst in Frage stellende und zur Stellungnahme Herausfordernde.

3. Einheit der Wahrheit?

Wenn nun aber die Suche nach der Wahrheit der Liebe – zumindest biblisch, womöglich aber auch für andere Religionen – der Weg ist, auf dem Gott sich selbst als die Wahrheit und das Leben erschließt (vgl. Joh 14,7); wenn Gott selbst der ist, der für die Wahrheit der Liebe einsteht und dazu herausfordert, ihrem Wahrwerden zu dienen – sich von ihm ergreifen zu lassen –, so sind diese Überlegungen von unmittelbarer religionstheologischer Bedeutung. Religiös wird eine Verbindlichkeit erfahren, die eben nicht nur in der je einzelnen Gottesbeziehung „realisiert“, sondern – wie implizit auch immer – als allgemein-verbindlich wahrgenommen wird. Es ist hier nicht so, dass Glaubende nur im Selbstverständigungszusammenhang ihrer eigenen Tradition von der Absolutheit ihres Weges überzeugt sein müssen, im Blick auf andere aber radikale Pluralisten sein und die Gleichwertigkeit *anderer* Wege zugestehen könnten.⁹ Zumindest zu der Frage werden sie genötigt sein, ob die andere Ausrichtung der anderen religiösen Wege nur in der anderen kulturellen Codierung dieser Traditionen besteht oder tatsächlich auf anderes hinführt. Wo letzteres nicht ausgeschlossen werden kann – und wo kann es schon ausgeschlossen werden –, da bin ich durch das An-

derssein der anderen religiösen Überzeugungen zutiefst in Frage gestellt und herausgefordert, nach einer Begründbarkeit der Entscheidung zwischen einander *möglicherweise ausschließenden* religiösen Wahrheitsansprüchen zu suchen. Und diese Suche setzt voraus, dass sich die unterschiedlichen Wahrheitsansprüche aufeinander beziehen lassen, so dass sie sich auch gegenseitig in Frage stellen und dazu herausfordern können, nach dem Verbindenden wie nach dem Trennenden zu suchen.

Wäre Wahrheit im Letzten plural, so könnten sich die verschiedenen Wege und Wahrheiten letztlich gleichgültig bleiben. Jeder ginge den seinen und würde den anderen zugestehen müssen, dass auch sie auf dem rechten Weg sind. Das Ernstnehmen der anderen verlangt aber von mir, mich so auf ihre Wahrheitsansprüche einzulassen, dass sie mich in Frage stellen und zu Revisionen herausfordern können. Ihr Wahrheitsanspruch darf mich nicht gleichgültig lassen. Er verlangt danach, mit dem, was ich selbst als wahr annehme, vermittelt zu werden. Radikaler Wahrheits-Pluralismus neigt zu einer Ideologie des Sich-gegenseitig-in-Ruhe-Lassens und signalisiert womöglich, dass man in Ruhe gelassen werden will. Aber ist die Alternative dazu nicht der religiöse Absolutismus, der die Wahrheit über Gott und die Menschen für sich gepachtet zu haben meint und souverän über das Ausmaß der Wahrheitsteilhabe in anderen Religionen urteilt?

Der Wahrheits- und Offenbarungsabsolutismus hat in der Christentumsgeschichte durchaus Tradition. So führten die spanischen Eroberer Iberoamerikas und in ihrem Gefolge die christlichen Missionare als Begründung für die Verbrennung der Maja-Codices an: Was die Bücher der Eingeborenen an Wahrheiten enthalte, das sei reiner in unseren eigenen niedergelegt. Alles andere sei Lüge und verdiene nicht, bewahrt zu werden. Dahinter stand ein „instruktionstheoretisches“ Offenbarungsverständnis, wie es in der katholischen Theologie lange selbstverständlich war. Offenbarung gilt hier als Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten durch die von Gott gesandten prophetischen Leh-

rer, zuletzt durch den Sohn, dem diese Wahrheiten in innertrinitarischer Kommunikation zugänglich sind, so dass er sie zuverlässig und vollständig lehren kann. Nur die Kirche, der diese Offenbarung zur Auslegung anvertraut ist, kann deshalb über die volle Offenbarungswahrheit verfügen. Alle anderen religiösen Wahrheitsansprüche sind nur insoweit zu würdigen als sie mit den christlichen Überlieferungen inhaltlich übereinstimmen.¹⁰ Die Theologie des 20. Jahrhunderts hat die Unangemessenheit dieses Offenbarungsverständnisses herausgearbeitet; das II. Vatikanische Konzil hat es in der Lehre der Kirche überwunden.¹¹ Das seither ausgearbeitete kommunikative Verständnis von Offenbarung wirkt sich unmittelbar auf die Würdigung nichtchristlicher religiöser Überlieferungen aus. Von Offenbarung wird nun im Blick auf die von Gottes Geist hervorgerufene Antwort der Gotteszeugen gesprochen, worin begnadete Menschen die verheißungsvolle Herausforderung des Gottesgeistes anzunehmen versuchen und für ihre Mitmenschen verbindlich darstellen. Noch ursprünglicher ist Offenbarung der Hervor-Ruf selbst, der als Gottes Wort gehört und als die Zusage Gottes verstanden wird, wer auf dieses Wort mit seinem Leben zu antworten versuche, werde „ewiges“ – gotterfülltes – Leben finden. Christlich bedeutet Offenbarung das Eingehen des Wortes in die Welt; nur so kann es ja Gehör finden und menschliche Antworten hervorrufen. Das Eingehen des Wortes in die Welt erfüllt sich nach dem Glauben der Christen in der „Fleischwerdung“ des Wortes: Hier ruft es die ihm vollkommen entsprechende Antwort hervor, an der wir – so H. U. von Balthasar – das Wort „haben“.¹²

Folgt man diesem Verständnis von Offenbarung, so wird man nicht ausschließen, dass auch in außerbiblichen religiösen Überlieferungen Gottes Wort gehört wird und authentische Antworten hervorruft. Man wird gegebenenfalls dankbar anerkennen, dass auch den Christen in diesen Antworten Gottes Herausforderung begegnen kann und ihnen hier noch nicht wahrgenommene, vergessene oder gar verdrängte Dimensionen des Gottswortes erschließt. Sie können zu einer

„Fremdprophetie“ werden und die biblisch Glaubenden mit semantisch-pragmatischen Potentialen der Gotteswahrheit konfrontieren, die in ihren eigenen Glaubensgeschichten nicht hinreichend zur Geltung gekommen sind. Der Zeugnisdiskurs der Christen über die Wahrheit des Christlichen – und über den Weg, zu dem diese Wahrheit herausfordert – darf sich nicht abschließen gegen solche möglicherweise authentischen Zeugenantworten, die sich nicht vom biblischen Gott hervorgerufen wissen, er darf sich nicht abschließen gegen die Infragestellung des selbstverständlich – allzu selbstverständlich? – Christlichen, die mit ihnen verbunden sein kann.

Sind wir damit nicht doch bei einer pluralistischen Antwort auf die religiöse Wahrheitsfrage angekommen? Davon kann jedenfalls dann keine Rede sein, wenn man sich an der „Pluralistischen Religionstheologie“ orientiert. Christen dürfen im konkreten Fall mit dem „Offenbarungswert“ fremdreligiöser Antworten rechnen, weil sie darauf vertrauen, dass sich im Dialog mit ihnen die Wahrheitsfrage stellen und mit guten Gründen „bearbeiten“ lässt, weil sie darauf vertrauen, dass sich im Diskurs über religiöse Wahrheit hinreichend gute, wenn auch nicht zwingende und für alle Diskurspartner gleich überzeugende Gründe finden lassen, ad hoc geforderte Entscheidungen zu begründen. Dieser Diskurs *greift* auf eine gemeinsame religiöse Wahrheit *voraus*. Sie ist hier und jetzt nicht verfügbar; aber sie zeichnet sich insofern ab, als sie den Weg erahnen lässt, der verbindlich zu ihr führt.

Auch religiöse Wahrheitsansprüche nehmen Wahrheit in Anspruch: die *eine* Wahrheit, zu der alle Menschen unterwegs sind – von der erhofft werden darf, dass sie das Leben aller Menschen wahr macht. Wenn solche Inanspruchnahme sich als Vorgriff versteht, so muss sie sich von anderen Weisen, religiöse Wahrheit in Anspruch zu nehmen, in Frage stellen, möglicherweise auch korrigieren und bereichern lassen. Dieser Prozess wechselseitiger Korrektur und Bereicherung setzt, soll er nicht in sich beliebig sein, die Suche nach gemeinsamen Wahr-

heitskriterien und nach der vor uns liegenden gemeinsamen Wahrheit voraus; er setzt die Bereitschaft voraus, aufgrund solcher Wahrheitskriterien auch Abgrenzungen gegen unwahre religiöse Ansprüche für begründungsfähig und begründungspflichtig zu halten.

Aber wie sind *Begründungen in Vorläufigkeit* denkbar; wie lassen sich gute Gründe ausweisen, die nicht immer schon dadurch entwertet wären, dass man auch für Optionen gute Gründe anführen kann, die mit der eben begründeten im Widerspruch stehen? Zunächst einmal wäre zu erwägen, ob religiöse Wahrheitsansprüche sich etwa gerade dadurch als gut begründet erweisen können, dass sie dem Grundzug religiöser Wahrheitsorientierung – dem korrigierbaren Vorgriff – nicht nur formal, sondern inhaltlich so konsequent und tiefreichend wie möglich Rechnung tragen. Die Frage an religiöse Traditionen wäre dann nicht nur die, ob sie Toleranz ausbilden können, sondern viel weiter greifend die, ob der selbst geteilte Wahrheitsanspruch dazu verpflichtet, abweichende Wahrheitsansprüche zu *würdigen* – und dies nicht nur wegen nachgeordneter und pragmatischer, sondern wegen solcher Gründe, die nach Maßgabe des selbst geteilten Wahrheitsanspruchs zentrale Bedeutung haben.

4. Die Wahrheit der Würdigung

Eine christliche Theologie der Religionen wird nicht von der Hypothese ausgehen, man könne sich zwischen den „schönsten Blumen“ im Garten der Religionen allenfalls aufgrund subjektiv-biographischer Stimmigkeitskriterien, nicht jedoch im Blick auf intersubjektiv begründbare Wahrheitskriterien entscheiden. Sie legt auch nicht die mit dieser Hypothese oft verbundenen Vermutung zu Grunde, dass der argumentative Streit zwischen den Religionen sich schon deshalb weitgehend erübrige, weil die verschiedenen religiösen Wege ja doch auf unterschiedlichen „Routen“ in die gleiche göttliche Wirklichkeit einführen. Beides lässt sich nicht hinreichend begründen. Eine

christliche Theologie der Religionen darf sich vielmehr von dem immer wieder zu überprüfenden Vor-Urteil leiten lassen, die Entscheidung für den christlichen Glauben sei auch bei Würdigung anderer religiöser Wahrheitsansprüche gut begründbar. Sie sei nicht zuletzt damit begründbar, dass christlich Glaubende sich um der Authentizität ihres Glaubens willen auf die möglichst vorurteilslose Würdigung anderer Wahrheitsansprüche angewiesen glauben. Diese Begründung könnte etwa so aussehen: Christlicher Glaube weiß sich hervorgerufen und getragen von einer göttlichen Zuneigung, die sich von denen, denen sie sich zuneigt, berühren, ja bis ins Innerste treffen lässt. Christliche Theologie sieht darin die welthafte Verwirklichung des göttlichen Wesens selbst: Gott neigt sich den Menschen in Liebe zu, weil er Liebe *ist*; er lässt sich von denen, die er liebt, zuinnerst treffen, weil er – menschlich gesprochen – nicht ohne sie Gott sein will. Er würdigt sie, mit dem, was sie geworden sind und erfahren haben, wozu sie gefunden und sich bestimmt haben, für ihn unersetzlich zu sein. Diese Zuwendung können Menschen nur einigermaßen adäquat beantworten, wenn sie sich auf die Gottes-Bewegung der Würdigung einlassen und sie mittragen: sich von denen antreffen lassen, die es anders sehen – sich von dem treffen zu lassen, was *sie* erlitten und gefunden haben und was sie erhoffen. Die Wahrheit des Christlichen gilt hier dadurch als gut begründbar, dass diese Wahrheit die Wahrheit der Zuneigung ist: aus Zuneigung schwach gewordene Wahrheit, die die Bewegung des Würdigen aufnimmt und sich vom Anderen des in ihr selbst schon Nachvollzogenen zu denken geben lässt.

Wer sich diesem Wahrheitskriterium verpflichtet weiß, der wird als Christ eigene Traditionselemente kritisch würdigen, wenn sie die Botschaft fremder Überlieferungen mit absolutistischem Selbstbewusstsein oder aus Identitätsangst missachteten. Er wird aber auch die anderen Traditionen mit der Frage konfrontieren, ob sie die vor uns liegende Wahrheit als vor uns liegende würdigen und sich deshalb der Würdigung der

anderen verpflichtet wissen. Christen müssen sich freilich auch die Frage gefallen lassen, ob das für sie entscheidende Wahrheitskriterium religiös entscheidend sein muss oder eben als partikulares, bloß christlich legitimates zu gelten hat. Wo sie mit dieser Frage konfrontiert werden, da müssen sie indes ihrerseits darauf bestehen, gute Gründe dafür zu erfahren, dass dieses Wahrheitskriterium durch ein religiös triftigeres ersetzt werden sollte.

5. Rückfall in den Wahrheits-Absolutismus

Die Diskussion um die theologische Bewertung des religiösen Pluralismus hat die römische Glaubenskongregation zu der umstrittenen Erklärung *Dominus Iesus über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* vom 6. August 2000¹³ veranlasst, die der pluralistischen Theologie der Religionen eine entschiedene Absage erteilt. Die Argumentation dieser Erklärung unterscheidet sich deutlich von der hier skizzierten. Ein abschließender Blick auf *Dominus Iesus* soll verdeutlichen helfen, wo gegenwärtig die kritischen Punkte der theologischen Diskussion um den religiösen Pluralismus liegen.

Die Zurückweisung der pluralistischen Hypothese geht in *Dominus Iesus* aus von der grundlegenden „Unterscheidung zwischen dem theologalen Glauben“, der sich auf Offenbarung gründet, und der „inneren Überzeugung in den anderen Religionen“ (Ziffer 7). Der theologale Glaube ist nach *Dominus Iesus* „die gnadenhafte Annahme der geoffenbarten Wahrheit, die es gestattet, ‚in das Innere des Mysteriums einzutreten...‘ (Enzyklika *Fides et ratio*, 13). Die innere Überzeugung in den anderen Religionen ist hingegen jene Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die menschlichen Schätze der Weisheit und Religiosität ausmachen, die der Mensch auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten eronnen und verwirklicht hat.“¹⁴

Während der theologale Glaube von Gott selbst hervorgerufen und getragen ist, gehen die inneren Überzeugungen in den Religionen aus menschlicher Überlegung hervor und werden durch die Menschen selbst verwirklicht. Freilich wird auch den Menschen, die noch ohne Bezug auf Gottes in der Bibel bezeugte Offenbarung nach der Wahrheit suchen, eine „Beziehung zum Göttlichen und Absoluten“ zugesprochen, die sich in ihren religiösen Überzeugungen ausprägen kann. In Ziffer 14 werden Folgerungen aus dieser Überlegung zumindest angedeutet – aber auch umgehend in ihrer offenbarungstheologischen Bedeutung eingeschränkt: Die Theologie sei – so heißt es hier – eingeladen, „über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können“. Andere „Mittlerschaften verschiedener Art und Ordnung“ werden nicht ausgeschlossen. Sie haben allerdings – so *Dominus Iesus* – „Bedeutung und Wert allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi“ und dürfen deshalb „nicht als gleichrangig und komplementär“ betrachtet werden.

Es geht der Erklärung also primär darum, die Relativierung des christlichen bzw. kirchlich-katholischen Offenbarungs- und Heilsvermittlungsanspruchs dadurch auszuschließen, dass für die biblisch-christliche Überlieferung die Fülle der Offenbarung im Sinne der *Vollständigkeit* beansprucht wird, so dass es keine, die biblische Offenbarung ergänzende, religiöse Wahrheit außerhalb des Raums der biblischen Überlieferung geben kann, sondern allenfalls weniger vollständige, eher spurenhafte Wahrheitspartikel in der inneren Überzeugung suchender Menschen. In anderen Religionen kann den Christen – darauf legt *Dominus Iesus* den Akzent – nichts begegnen, was ihnen im eigenen Traditionsraum nicht vollständiger und reiner gegeben ist. So können deren Wahrheitspartikel keine komplementäre, die biblische Offenbarung vervollständigende Bedeutung gewinnen.

Aber ist die Kategorie „Vollständigkeit“ geeignet, die normative Bedeutung der in den biblischen Schriften bezeugten Offenbarung auszusagen? Oder verrät die hier in Anspruch genommene quantitative Logik eine „instruktionstheoretische“ Theologie der Offenbarung, die die personal-kommunikative Dimension der geschichtlich sich erschließenden Gotteswahrheit kaum im Blick hat? Wenn Gottes Wahrheit personal-geschichtlich begegnet und in Anspruch nimmt, so ist Vollständigkeit eine unangemessene Kategorie. Personal-geschichtliche Beziehung ist nie „vollständig“ realisiert. Sie mag eine Tiefe erreicht haben, welche die in ihr erreichte Verbundenheit und Vertrautheit unüberbietbar erscheinen lässt. Dass aber auf den Wegen der Nachfolge die biblische, für die Christen in Jesus Christus zu einer unüberholbaren Gottes-Vergegenwärtigung gelangten Offenbarungsgeschichte immer wieder neue Gottes-Beziehungs-Erfahrungen stiftet und dies bis zum „Jüngsten Tag“, ja noch in der „Ewigkeit“ der letzten Dinge, das müsste die Rede der Vollständigkeit offenbarungstheologisch vollends fragwürdig machen.

Die geschichtlich zugängliche „Neuheit“ solcher Erfahrungen kann durchaus mit angestoßen sein durch die Begegnung mit anderen religiösen Traditionen. Nach den Erfahrungen interreligiöser Begegnungen in den letzten Jahrzehnten ist es kaum bestreitbar, dass dies geschehen ist. Diese Traditionen ergänzen nicht einen in sich unergänzbaren Bestand im Besitz der Christen. Sie können vielmehr auch das Christentum mit einer religiösen Erfahrungstiefe inspirieren, die es nahe legt, hier die Inspiration durch den Heiligen Geist mit im Spiel zu sehen. Damit ergibt sich eine neue Grundlage für das interreligiöse Gespräch – und für die Christen die Verpflichtung, genau auf die Herausforderung des Gottesgeistes in den anderen religiösen Traditionen zu hören, auf eine Herausforderung, die ihnen hier und heute womöglich gerade in einer Fremdprophetie begegnen will. Lehramt und Theologie sollten sich dieser Möglichkeit öffnen und ihre Würdigung „der anderen“ nicht auf die Defizit-Perspektive einschränken.

Anmerkungen:

- ¹ So Perry Schmidt-Leukel in seiner Skizze: Zehn Thesen zu einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 4 (2000), 167–169; Schmidt-Leukel bezieht sich mit diesem Kriterium direkt nur auf die Überlegenheit entsprechender religionstheologischer Konzepte.
- ² Vgl. John Hicks grundlegendes Werk: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Dt. München 1996.
- ³ Vgl. ebd., 31.
- ⁴ Vgl. B. de Spinoza: Die Ethik mit geometrischer Methode begründet, in: Opera-Verke lateinisch und deutsch, hg. von K. Blumenstock, Bd. 2, Darmstadt 1967, 8–562, hier 250 (43. Lehrsatz, Anm.).
- ⁵ Vgl. Perry Schmidt-Leukel: Besprechung zu: M. von Brück, J. Werbick (Hg.): Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. Freiburg/Basel/Wien 1993, in: Theologische Revue 89 (1993), 365–370, hier 367.
- ⁶ Perry Schmidt-Leukel sieht die pluralistische Position von der These definiert, „dass die Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis (bzw. heilshafter Offenbarung) im Christentum der Vermittlung heilshafter Transzendenzerkenntnis in anderen Religionen nicht in singularer Weise überlegen, sondern in einigen Fällen (nicht notwendig in allen!) gleichwertig ist“. Zehn Thesen zu einer christlichen und pluralistischen Theologie der Religionen, aaO., 168.
- ⁷ P. Schmidt-Leukel: Besprechung. (Anm. 5), 367.
- ⁸ Vgl. von ihm: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. Dt. München 1988, 123f.
- ⁹ Anders sieht es W. Welsch: Haus mit vielen Wohnungen. Der Pluralismus lässt Absolutismus zu, wenn er privat bleibt, in: Evangelische Kommentare 8/1994, 47–49.
- ¹⁰ Vgl. M. Seckler: Der Begriff der Offenbarung, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung, Tübingen/Basel 2000, 4–61, hierzu 45ff.
- ¹¹ Vgl. meinen Aufsatz: Gott spricht: Mythos oder Faktum?, in: Pastoralblatt 12/2002, 355f.
- ¹² Vgl. etwa H. U. von Balthasar: Gott redet als Mensch, in: ders.: Verbum caro. Einsiedeln 1960, 7–99, hier 98.
- ¹³ Auf deutsch publiziert als Nr. 148 der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- ¹⁴ Vgl. *Fides et ratio*, 31–32.

Intensive Seelsorge

Seelsorge mit Angehörigen auf der Intensivstation¹

Das Klinikum Krefeld ist ein Krankenhaus der Maximalversorgung mit ca. 1.100 Betten. Maximalversorgung bedeutet, dass die Erkrankung des Patienten mit allen verfügbaren, auf den neuesten Stand medizinisch wissenschaftlicher Erkenntnis basierenden Therapiemöglichkeiten behandelt werden soll. Zum Herzstück eines solchen Klinikums zählen daher auch die Intensivstationen. Hier verdichtet sich auf eine besonders ‚intensive‘ Weise der Anspruch, alles medizinisch Machbare zur Rettung und Verlängerung menschlichen Lebens einsetzen zu können.

Die regelmäßige Betreuung einer operativen Intensivstation des Klinikums, an dem ich seit mehreren Jahren als Krankenhauspfarrer in einem Seelsorgeteam tätig bin, gehört zu einem der Schwerpunkte meiner seelsorgerischen Tätigkeit. Die folgenden Ausführungen möchten Einblick geben in einen für viele sicher fremden Ort seelsorgerischer Arbeit und kirchlicher Präsenz, und dabei den Fokus richten auf die seelsorgerische Begleitung der Angehörigen.

Seelsorge auf einer Intensivstation – geht das überhaupt?

So fragen manche. Auch unter Krankenhausseelsorgern gibt es nicht wenige, die diesen Bereich des Krankenhauses lieber meiden, oder sie werden nur auf eine konkrete Anfrage hin dort tätig. Stehen auf der Intensivstation nicht andere Dimensionen der Wirklichkeit und des Lebens im Vordergrund als die religiöse? Hier geht es doch vorrangig um das nackte Überleben, um den

Erhalt der elementaren Lebensfunktionen (Atmung, Herz-, Kreislauffunktionen, Stoffwechsel- und Temperaturregulation etc.) unter Aufwendung aller Möglichkeiten, welche die moderne Medizintechnik heute bietet, und größtmöglichem Einsatz ärztlicher und pflegerischer Zuwendung. Muss nicht hinter dieser sehr elementaren Sorge um das leibliche Über- und Weiterleben des Menschen die Sorge um seine Seele zurücktreten? Haben nicht medizinisch-technische Kompetenzen den Vorrang vor jeder seelsorgerischen, spirituellen und theologischen Kompetenz?

Sicher gibt es auch in einem Krankenhaus Orte, die auf den ersten Blick von ihrer Atmosphäre und ihrem Rahmen für seelsorgerisches Gespräch und Begleitung viel geeigneter erscheinen. Aber wie an kaum einem anderen Ort im Krankenhaus wird auf der Intensivstation die Grenze medizinischer Machbarkeit erfahrbar, liegen Erfolg und Niederlage ärztlicher Kunst, die Erfahrung von Macht und Ohnmacht so dicht beieinander. Hier tritt oft die ganze Fragwürdigkeit einer ausschließlich an Machbarkeit orientierten Hochleistungsmedizin zu Tage, und der Bedarf an ethischer Beratung wie seelsorgerischer Unterstützung nimmt zu. Daher begegnet hier dem Seelsorger bei Pflegenden wie Ärzten eine große Offenheit und Bereitschaft zur Zusammenarbeit. Nur in einer guten Kooperation mit dem ärztlichen und pflegerischen Personal ist Seelsorge an einem solchen Ort auf Dauer möglich. Eine regelmäßige, nach Möglichkeit aufgrund der ständig wechselnden Situationen tägliche Präsenz des Seelsorgers ist dafür wesentliche Voraussetzung. Dann entsteht ein Raum gegenseitigen Vertrauens und Seelsorge wird oft dann auch zur Seelsorge an den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen.

Wo das Leben immer wieder auf des ‚Messers Schneide‘ steht, wo der Intensivpatient ein ‚grenzbereichiges Leben in Todesnähe‘ (Frör, 53) führt, da geraten nicht nur seine Vitalfunktionen, sondern auch seine bisherigen Lebensbezüge in die Krise. Die Intensivstation ist ein Ort, an dem Lebenspläne und -entwürfe zerbrechen oder neu

beginnen, wo dann auch die Frage nach dem Sinn des Lebens und nicht selten die Frage nach Gott neu aufbricht. Dies zeigen mir – neben den Kontakten mit den Patienten und dem Personal – vor allem auch die Gespräche mit den Angehörigen.

Eintritt in eine fremde Welt

Das Betreten einer Intensivstation bedeutet für Angehörige – wie am Anfang seiner Tätigkeit auch für den Seelsorger – zumeist den Eintritt in eine fremde und zum Teil auch bedrohlich erscheinende Welt. Sie verbreitet bei vielen ein Gefühl der Angst und Unsicherheit. Daran haben auch die vielen Krankenhaus- und Arztserien, die über unsere Fernsehkanäle flimmern, nichts geändert. Unmittelbares Erleben ist eben etwas ganz anderes, als ein medial vermitteltes. In den ersten Kontaktgesprächen mit Angehörigen kommt dieses Gefühl der Unsicherheit und Angst sich nicht richtig zu verhalten immer wieder zum Ausdruck. Jeder Alarm eines Gerätes, jedes Piepsen eines leeren Perfusors, lässt sie bei den ersten Besuchen erschreckt zusammenzucken und das Schlimmste befürchten. Oft stehen die Angehörigen noch unter Schock. Die Nachricht von der schweren Erkrankung oder dem Unfall ihres Angehörigen hat sie oft völlig unvorbereitet getroffen. Die Intensivstation mit ihrem hohen Aufwand an medizinischen Geräten und pflegerischer wie ärztlicher Zuwendung und der Anblick des hilflos daliegenden Patienten machen ihnen oft erst das ganze Ausmaß der Erkrankung bewusst. In dieser Phase suchen Angehörige nach Entlastung und Orientierung. Sie erleben es als hilfreich, wenn sie sich diese Unsicherheit und Angst von der Seele reden, ihre eigenen Sorgen ansprechen können und auf einen verständnisvollen Zuhörer treffen. Es ist wichtig, sie in ihrer Unsicherheit ernst zu nehmen und ihnen Orientierung zu geben. Dazu gehört auch, dass Angehörige mit den Gegebenheiten einer Intensivstation vertraut gemacht und Bedeutung und Funktion medizinischer Geräte erklärt werden. Sie

müssen ermutigt werden, zum Patienten, der zumeist beatmet wird, Kontakt aufzunehmen. Der Seelsorger wird hier, so meine Erfahrung, oft als Brückenbauer gesucht und gebraucht, der zwischen dieser fremden medizinischen Welt und dem bisherigen Erfahrungshorizont der Angehörigen vermittelt und ein Zurechtfinden ermöglicht.

Hohe Erwartungen an die Möglichkeiten medizinischer Kunst

Angehörige äußern mir gegenüber im Gespräch immer wieder hohen Respekt vor der – wie sie sagen – „schweren Arbeit“ der Ärzte und des Pflegepersonals. Damit verbinden sie aber auch hohe und manchmal überhöhte Erwartungen an die Möglichkeiten und Erfolge intensivmedizinischer Kunst. Es soll alles Menschenmögliche und auch Unmögliches getan werden, dass der Patient überlebt und wiederhergestellt wird. Zwar ist die Angst vor dem möglichen Versterben des Patienten vorhanden, aber sie wird oft zunächst einmal abgewehrt und nicht zugelassen. Dies kann auch ein Grund für eine ablehnende Haltung gegenüber einem Kontakt mit dem Seelsorger sein. Er repräsentiert eben für manche auch die Grenze des Lebens und menschlicher Möglichkeiten, die man noch nicht sehen möchte. Hier ist es wichtig, als Seelsorger diese Rolle und Funktion auch anzunehmen und nicht gekränkt zu reagieren. Das verlangt Sensibilität und Einfühlungsvermögen und die Bereitschaft nicht vorschnell den Angehörigen zu unterstellen, sie seien unreligiös. Es ist wichtig zu signalisieren, auch zu einem späteren Zeitpunkt für Gespräche zur Verfügung zu stehen. Nicht selten wird dieses Angebot wahrgenommen.

Leben an der Grenze – Sinn- und Gottesfrage

Angehörige befinden sich oft an den Grenzen psychischer und manchmal auch physischer Belastbarkeit. Solche menschl-

chen Grenzsituationen lassen auch die Frage nach dem Sinn des Lebens verstärkt und manchmal äußerst heftig in den Blick treten. So geben in einer Untersuchung von Müller/Thywissen und Behrend die große Mehrzahl der befragten Angehörigen an, dass sich ihre religiöse Einstellung verändert bzw. intensiviert habe (Müller/Thywissen/Behrend, 43). Ich treffe in meiner Arbeit auf Menschen mit sehr unterschiedlichen religiösen Einstellungen und kirchlichem Hintergrund. Mich überrascht aber immer wieder die große Offenheit und Gesprächsbereitschaft vieler, auch kirchlich eher distanzierter Menschen. Für viele ist es nach langen Jahren wieder der erste Kontakt mit einem Seelsorger.

Mir begegnen zum einem Menschen, die sich in dieser schweren Zeit durch ihren Glauben an Gott gestärkt und getragen fühlen, oft verbunden mit dem Satz: „Wenn ich meinen Glauben nicht hätte, würde ich verzweifeln“. Mir begegnet aber auch immer wieder die Frage: „Warum lässt Gott das zu?“ oft verbunden mit dem Bild eines rächenden Gottes, der für eine bewusste oder nicht bewusste Schuld straft oder aber sie ungerecht behandelt. Ich lasse den Klagen und Vorwürfen Raum und rede sie nicht aus. Denn auch Wut und Zorn gegenüber einem solchen Schicksalsschlag wollen gelebt werden. „Jetzt kommen Sie, Herr Pfarrer, mit ihrem Gott, und der hilft auch nicht.“ Wütend schleuderte dies mir die ältere Ehefrau eines sterbenden Patienten entgegen. Es war der Einstieg in ein längeres Gespräch über viele Verletzungen und Enttäuschungen, die sie durchlebt und gemeinsam mit ihrem Mann getragen hatte. Am Ende des Gespräches stand ihre Erleichterung, sich alles einmal von der Seele geredet zu haben, und es war auch möglich gemeinsam zu beten. Ich erlebe oft, wie ererbte Gottesbilder zerbrechen, der Glaube aus Kindertagen erschüttert und als nicht mehr tragend erlebt wird und wie die Suche nach Gott neu zur Frage wird.

Seelsorgerische Begleitung auf einer Intensivstation darf auch nicht den Eindruck erwecken, als habe sie auf alle Fragen eine fertige Antwort.

Auf die Frage, warum ein 37-jähriger Vater von zwei Kindern von einer Steinplatte erschlagen wird, und man nur noch den Hirntod feststellen kann, warum seine Ehefrau einige Monate später mit der Nachricht konfrontiert wird, unheilbar erkrankt zu sein, und so die ganze Existenz einer Familie in Frage gestellt ist, darauf habe ich keine plausible Antwort. Da kann ich nur mit der Familie die Not und die Klage ins Gebet nehmen und an der Hoffnung festhalten, dass es einen letzten mir verborgenen Sinn gibt. Da gilt es zumeist, einfach nur mit auszuhalten und nicht vor der eigenen Hilflosigkeit zu flüchten. Auch diese Form des Beistands – so meine Erfahrung – tröstet oft mehr als viele gutgemeinte aber nichtssagende Worte.

Bewältigung von Tod und Sterben

Die Bemühungen intensivmedizinischen Handelns sind darauf gerichtet, Über- und Weiterleben des Patienten zu ermöglichen. Dennoch gehört das Sterben und die Realität des Todes zum Alltag einer Intensivstation. Seelsorge auf einer Intensivstation sollte mit dazu beitragen, darin nicht nur eine Grenze oder gar Niederlage intensivmedizinischen Könnens zu sehen, sondern auch eine Aufgabe, der es sich zu stellen gilt. Die Aufgabe nämlich, dem Patienten ein möglichst würdevolles Sterben und den Angehörigen ein angemessenes und bewusstes Abschiednehmen zu ermöglichen. Sterbebegleitung des Patienten und Trauerbegleitung der Angehörigen ist daher auch ein Schwerpunkt meiner seelsorglichen Arbeit auf der Intensivstation.

Gegenüber dem Versterben auf einer Normalstation ist das Abschiednehmen auf der Intensivstation von besonderen Schwierigkeiten gekennzeichnet. Sieht man von Langzeitpatienten einmal ab, erleben Angehörige die Zeitspanne zwischen medizinischem Ringen um Heilung und der Mitteilung der Unabwendbarkeit des Todes bzw. der Entscheidung zum Therapieabbruch oft als sehr kurz. Die Realität des Versterbens ihres

Angehörigen gedanklich und emotional zu verarbeiten wird dadurch sehr schwierig. Wenn auch im ärztlichen Gespräch immer wieder auf die Gefahr des möglichen Versterbens hingewiesen wird, die hochtechnisierte Intensivmedizin und der große pflegerische Aufwand lassen viele bis zuletzt auf anderes hoffen; nicht wenige hoffen auch auf ein Wunder. So erleben wir auf der Intensivstation zumeist Angehörige, die sich in der ersten und zweiten Phase des von der Psychoanalytikerin Verena Kast beschriebenen Trauerprozesses befinden: In der Phase des Nicht-wahr-haben-wollens und der Phase der aufbrechenden Emotionen (vgl. Kast, 79–94). Zum Teil reagieren Angehörige wie versteinert und starr auf die Todesnachricht, andere mit heftigen Gefühlsausbrüchen. Diesen Angehörigen muss Raum und Zeit gegeben werden die Realität des Todes zu begreifen und ihre aufbrechenden Emotionen wie Trostlosigkeit und Verzweiflung, Schuldgefühle und Verlassenheitsängste, aber auch Zorn und Wut zu artikulieren und so ihren Trauerprozess zu beginnen.

Äußerst wichtig ist, dass Angehörige sich von dem von allen Geräten und Schläuchen befreiten Verstorbenen noch einmal verabschieden können, ihnen für diesen Abschied der Verstorbene so symbolisch noch einmal zurückgegeben wird. Sie müssen sehen und fühlen, ja begreifen können, dass der Tod eingetreten ist und den Verstorbenen aus dem Kreis der Familie verabschieden. Religiöse Rituale können in dieser Situation helfen, dem Abschiednehmen eine Form zu geben. Sie vermitteln in dieser für Angehörige sehr unsicheren Situation, in der für viele oft eine Welt zusammenbricht, Sicherheit. Sie sind ein Fahrzeug, um diese Situation zu bewältigen. Sie können Raum schaffen, in dem die Gefühle der Angehörigen für den Verstorbenen und ihre Aufgabe des Abschiednehmens und Loslassens zur Sprache kommen. Sie künden von der Hoffnung auf ein unzerstörbares Leben und eine neue Weise der Verbundenheit. Für das Abschiednehmen gibt es kein Regel- oder Pflichtverhalten. Entscheidend ist, dass die Angehörigen eine ihrem familiären Credo entspre-

chende Form des Abschieds finden und darin vom Seelsorger unterstützt werden.

Eine große Schwierigkeit begegnet mir immer wieder beim Abschiednehmen von hirntoten Patienten, die zur Organspende freigegeben werden. Es ist für Angehörige nicht nur sehr problematisch, in einer solchen Schocksituation eine Entscheidung zu treffen, auch der Abschied vom Patienten gestaltet sich schwieriger. In der Wahrnehmung der Angehörigen „lebt“ der Patient noch, da er beatmet wird, sich warm anfühlt, keine Zeichen des Todes aufweist. Meines Erachtens wäre es hier notwendig, Angehörigen nach erfolgter Organentnahme noch einmal ein Abschiednehmen vom Patienten zu ermöglichen.

Abschiednehmen ist ein sehr privates und intimes Geschehen. Diese Intimsphäre von Patient und Angehörigen auf einer Intensivstation zu wahren ist kein leichtes Unterfangen. Ich weiß, wie sehr sich das Pflegepersonal oft müht, etwa durch aufgestellte Paravons einen geschützten Raum zu ermöglichen. Durch die räumlichen Gegebenheiten sind diesen Versuchen aber harte Grenzen gesetzt. So bedauerte eine junge Frau, die ihren Mann durch einen tragischen Krankheitsverlauf verlor, im Gespräch mit mir, dass sie mit ihrem Mann am Ende seines und ihres gemeinsamen Lebens nicht einen Augenblick allein sein konnte. Zwar hatten sich auf ihren Wunsch hin Pflegepersonal und Ärzte – soweit es möglich war – zurückgezogen, aber es waren immer noch drei Mitpatienten im Raum. Eine andere Frau, die ihre letzte Verwandte auf der Intensivstation verlor, vermisste einen Raum, in welchen sie, ohne den Blicken anderer ausgesetzt zu sein, um ihre Verwandte hätte weinen können. Diese beiden Beispiele verdeutlichen, dass stationäre Erfordernisse und Gegebenheiten mit den Bedürfnissen Angehöriger in einen Konflikt geraten können, der nicht leicht zu lösen ist. Aufgabe der Seelsorge in einem Krankenhaus ist es deshalb auch, Anwalt für ein würdiges Abschiednehmen-Können zu sein. Hier gilt es immer wieder, auch bei den Verantwortungsträgern, sich dafür einzusetzen, dass dem Tod als Unterbrechung des

Klinikablaufs im wahrsten Sinne des Wortes Raum gegeben wird.

Es wäre wünschenswert, wenn es auf jeder Intensivstation Räume gäbe, die ein geschütztes Abschiednehmen vom und Trauern um den Versterbenden ermöglichen.

Wer Menschen in solchen Grenzsituationen begegnet, Sterbende und Trauernde begleitet, ist selber existentiell angefragt, dessen Glaube steht immer wieder auf dem Prüfstand. Er muss sich darüber Rechenschaft geben, welche Überzeugungen ihn in diesen Situationen tragen. Ich kann diesen Dienst nur tun in der Hoffnung auf einen Gott, der einst, wie es die Offenbarung des Johannes sagt- „alle Tränen in den Augen abwischen wird. Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal“ (Offb 21,4).

Literatur:

- Peter Frör: Seelsorge auf der Intensivstation, in: Handbuch der Krankenhauseelsorge, Hg.: M. Klessmann, Göttingen 1996, 51-63.
- Gabor Heszer: Seelsorge mit Angehörigen und Mitbetroffenen, in: Handbuch der Krankenhauseelsorge, Hg.: M. Klessmann. Göttingen 1996, 16-170.
- Verena Kast: Trauern, Phasen und Chancen des psychischen Prozesses. Stuttgart ⁵1985.
- Markus v. Lutterotti / Theodor Lechner, Angehörige, in: Lexikon Medizin Ethik Recht. Hg.: A. Eser u. a. Freiburg 1992, 63-73.
- F. G. Müller / M.Thywissen / W. Behrend: Der Intensivpatient und seine Angehörigen, in: Psychosomatik der Intensivmedizin. Hg.: H. J. Hannich / M. Wendt, P. Lawin, Stuttgart 1983, 38-45.
- P. Sporken: Begleitung, in: Lexikon Medizin, Ethik, Recht. Hg.: A. Eser u. a., Freiburg 1992, 154-158.

Anmerkung:

- ¹ Gekürzte und für das Pastoralblatt bearbeitete Fassung eines Artikels, der erschienen ist in: Journal für Anästhesie und Intensivbehandlung Heft 3, 1999, 32-36.

Bernd Lutz

„Vergesst die Kranken nicht“

Von der tragenden Kraft des fürbittenden Gebetes der Gemeinde Eine Erfahrung aus der Praxis

Im Gedenken an Sabine Leymann

Seit zwei Jahren wird in unserer Gemeinde St. Adelheid (Köln-Neubrück) an jedem Sonntag in den Messen eine Fürbitte gesprochen, bei der Kranke namentlich genannt werden. Die Formulierungen wechseln, doch der Inhalt bleibt gleich: „*Wir bitten Dich, barmherziger Gott für die Kranken unserer Gemeinde - heute namentlich für ...*“. Auch die Angehörigen und die Pflegenden werden selbstverständlich ins Gebet eingeschlossen. Anschließend an die Bitte bringt der oder die Vorbetende oder ein anderes Gemeindemitglied eine brennende Kerze zum Altar. Diese für uns neue Form des fürbittenden Gebetes für die Kranken verdankt seine Entstehung zwei besonderen Ereignissen im Jahr 2000.

Der Anstoß

Zu Beginn des Jahres lag ich nach einem Unfall mit schwersten Schädel-Hirn-Verletzungen im Klinikum Merheim. Bis dahin hatte ich oft Menschen nach einem Gespräch gesagt: „Ich werde an sie denken“ oder „Ich werde für sie beten“. Ich war immer davon überzeugt, dass solche Rede nicht nur eine Verlegenheitsfloskel ist, wenn das Gespräch an einem Punkt ankommt, wo nichts mehr gesagt werden kann. Doch nach meinem Unfall erlebte ich hautnah und in einer für Unbeteiligte (der auch ich sonst immer war) unvorstellbaren Weise, wie unglaublich wohltuend und stärkend sol-

ches Gedenken ist. Ich fühlte mich getragen. Und das nicht nur von jenen, die mir ausdrücklich sagten, dass sie für mich beten würden, sondern von viel, viel mehr Menschen – vor allem aber von Gott, dem Grund meines Lebens. Dieses Gefühl hat jenes Vertrauen und jene Gelassenheit gestärkt, von der später eine Ärztin sagte, dass sie wesentlich zu meiner Genesung beigetragen hätte, weil ich mir „im wahrsten Sinne des Wortes nicht ständig den Kopf zerbrochen habe“.

Als dann wenige Monate später auch noch unsere sehr geschätzte und unvergessene Gemeindereferentin Sabine Leymann an einem Gehirntumor erkrankte, war es keine Frage, dass auch für sie gebetet würde. Gemeindemitglieder haben sogar eigens freitags am Abend einen Bittgottesdienst gestaltet, der so gut besucht war, dass man aus der Kapelle in die große Kirche wechseln musste. Zugleich wurde für sie sonntags in allen Messen gebetet. Zwar ist sie nach einigen Wochen gestorben, dennoch blieb auch dieses Mal die wohltuend tragende Erfahrung des gemeinsamen Gebetes all derer, die mit ihr gehofft hatten, unzerstörbar.

Namentliche Fürbitte für jeden Kranken

Dies hat die Frage provoziert, warum solches Gebet der Gemeinde nur für kranke Hauptamtliche gesprochen werden sollte. Gilt unsere Sorge nicht allen Kranken? Und kann nicht durch die namentliche Bitte auch für unbekannte Gemeindemitglieder ein Akzent der Solidarität gesetzt und die Gemeinde ein Stück mehr als tragende Gemeinschaft erlebt werden? Wird so nicht wenigstens ansatzweise realisiert, was z. B. Paulus in Gal 6,2 als Aufgabe der Gemeinde umschreibt: „Einer trage des anderen Last“? Selbstverständlich kann und darf das Gebet nicht den persönlichen Besuch ersetzen! Allerdings sollte beides auch nicht gegeneinander ausgespielt werden, denn das eine wie das andere ist wichtig und hat seinen je eigenen Wert.

Um dieses Gebet nun aber nicht auf Dauer in floskelhafter Anonymität untergehen zu lassen, wurden die Gemeindemitglieder gebeten, Kranke namentlich zu benennen. Durch die Nennung des Namens bekommen Menschen Bedeutung und Gemeinde wird personalisiert. Tatsächlich führt die namentliche Bitte dazu, dass Menschen, die sonst wenig oder gar keinen Kontakt haben, sich nach dem/der Kranken erkundigen und sie auch im späteren Verlauf ihrer Krankheit noch besuchen. Die Gemeindemitglieder werden eben Sonntag für Sonntag an sie erinnert.

Kranke eigens für die Bitte zu benennen, geschah freilich zunächst nur sehr zögerlich. Zu groß war offenbar die Scheu, im Gottesdienst der Gemeinde den vertrauten Namen eines lieben (lebenden) Menschen zu hören. Mit der Zeit jedoch hat sich diese Scheu verloren. Heute vergeht kein Sonntag, an dem nicht für bis zu sieben Kranke gebetet wird.

Dabei haben wir allerdings gelernt, dass die gute Absicht allein nicht ausreicht, sondern dass vor einer namentlichen Nennung ausdrücklich das Einverständnis des/der Kranken oder der Angehörigen eingeholt sein muss. Nicht alle wollen oder können ertragen, dass ihr Name im Gottesdienst genannt wird. Die Gründe dafür sind sehr vielfältig und entziehen sich der Beurteilung durch Außenstehende. Doch auch viele von denen, die eine Nennung des eigenen Namens ablehnen, schätzen die weniger anonyme Form der Fürbitte, weil sie sich trotz allem auch selbst darin besser wiederfinden und dadurch gestärkt fühlen.

Woche für Woche, Monat für Monat der gleiche Name

Unsicherheit kam auf, als die Gottesdienstbesucher über Monate hinweg jeden Sonntag den gleichen Namen hörten, zumal eine Veränderung des Gesundheitszustandes des Genannten aus medizinischer Sicht nicht zu erwarten war. Immer wieder kamen Diskussionen auf: „Worum beten wir hier eigentlich noch?“ – Um Gesundung oder um

den Tod. Beides schien fragwürdig, zumal auch aus psychologischer und therapeutischer Sicht allmählich der Zeitpunkt erreicht schien, da der aktuelle Zustand nicht mehr als Krankheit, sondern als die Normal- und Dauersituation anerkannt werden sollte. Wir mussten uns also der Frage stellen, ob wir nicht mit unserer sonntäglichen Krankenbitte diesen therapeutisch wichtigen Schritt der Annahme der konkreten Lebenssituation be-, wenn nicht gar verhinderten. Eine Entscheidung war um so schwieriger, als die Angehörigen berichteten, für den dauerhaft bettlägerigen, bewegungs- und sprechunfähigen Mann sei der Hinweis seiner Ehefrau jedesmal ganz wichtig, dass auch an diesem Sonntag wieder für ihn gebetet worden sei. Vielleicht aber war das Gebet den Angehörigen noch wichtiger als dem Kranken selbst. Das alles war auf einmal Thema in der Gemeinde.

Die Entscheidung in solchen Situationen ist schwer und erfordert nicht zuletzt den Kontakt mit den Betroffenen. Wer für Menschen betet, übernimmt auch Verantwortung für sie. Keinesfalls kann und darf allein die Nennung eines Namens über Monate hinweg ein Grund sein, ihn von der Gebetsliste zu streichen, nur weil man den „Namen allmählich schon nicht mehr hören kann“. Auch der Kranke und seine Anhörigen müssen schließlich Tag für Tag mit ihrer Situation leben. Wenn wir von unserem Glauben her dafür eintreten, solcher Lebenslast nicht aus Überdruß irgendwann selbst ein Ende zu machen, dann dürfen wir auch nicht darauf verzichten, diesen Namen Sonntag für Sonntag zu hören und für die Betroffenen zu beten. Hier wird für eine Gemeinde die Opposition gegen die aktive Sterbehilfe konkret.

Als der Genannte schließlich doch nach gut einem Jahr starb, hatte die Vermeldung seines Todes und der Hinweis auf seine Exequien einen völlig anderen Charakter als sonst. Dieses Mal hatten wohl alle in der Kirche das Gefühl: „Ein Mitglied aus unserer Gemeinde ist verstorben“. Nicht einer, der sich besonders eingesetzt oder hervorgetan hätte. Aber einer, der zu uns gehörte und

auch jetzt noch dazu gehört. Durch das sonntägliche Gebet in den zurückliegenden Monaten war er spürbar einer von uns geworden.

Nach langer Krankheit wieder dabei

Noch einmal anders ist die Situation natürlich, wenn jemand, für den wir gebetet haben, wieder am Gottesdienst teilnehmen kann. „Unbeschreiblich“ nennt einer dieser Kranken das Gefühl, wenn nun auch er, der eine lebensgefährliche Krankheit überstanden hat, selbst für Kranke beten kann. Und mehr als sonst üblich wird er von anderen Gemeindemitgliedern angesprochen. Man freut sich, dass er wieder dabei ist. Man erkundigt sich nach seinem Gesundheitszustand. Communio lebt. Und er sagt: „So wurde auch für mich hier gebetet. Jetzt bin ich wieder dabei und bete für andere. Ich kann nur hoffen, dass sie – so wie ich damals – die tragende Kraft des fürbittenden Gebetes der Gemeinde spüren.“ Und er fügt hinzu: „Lasst uns – um Gottes willen – die Kranken nicht vergessen.“

„mittendrin draußen: psychisch krank“

Erfahrungen mit dem Caritas-
Jahresthema 2002

In unserer Gesellschaft kämpfen Erkrankte und Angehörige auch nach 25 Jahren Psychiatriereform mit massiven Vorurteilen. Von seiner Psychose, Depression oder Angsterkrankung kann man als Betroffener gegenüber Nachbarn, Kolleg(inn)en oder Vorgesetzten immer noch nicht so reden wie von Herzproblemen oder dem Krebsleiden. Psychisch erkrankte Menschen spüren beim Gegenüber die Unsicherheit oder gar Ablehnung. Zur eigentlichen Erkrankung kommt somit die sekundäre Belastung hinzu: Obwohl psychisch erkrankte Menschen „mittendrin“ in der Gesellschaft leben, müssen sie sich doch oft als „draußen“ erfahren.

Es ist gut, dass der Deutsche Caritasverband mit seinem Jahresthema 2002 diese Ambivalenz aufgegriffen hat. Das Jahresthema ist ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Enttabuisierung psychischer Erkrankungen. Nur beharrliche Information, Sensibilisierung und vor allem Begegnung können Ängste abbauen und Distanz verringern.

Dieser Beitrag erzählt davon, wie wir in Aachen mit dem Caritas-Jahresthema gearbeitet haben. Wir – das sind die Psychiatrieseelsorger(innen) sowie die Frauen und Männer aus der Ökumenischen Initiative „Kirche & Sozialpsychiatrie in Aachen“ (im Folgenden: IKSA). In der IKSA arbeiten Psychiatrieerfahrene und Angehörige, engagierte Christ(inn)en, Vertreter(innen) kirchlicher Dienste und Einrichtungen mit der Psychiatrieseelsorge zusammen. Die IKSA bündelt kirchliches Engagement für eine so-

ziale Psychiatrie auf Stadtebene. Das wird dadurch erleichtert, dass in Aachen die Psychiatrieseelsorge auch ein ambulantes Standbein hat. Sie ist nicht nur in den beiden Kliniken präsent, sondern verfügt ebenso über eine citynah gelegene ambulante Kontakt- und Beratungsstelle. Diese kooperiert mit Einrichtungen, Diensten und (Selbsthilfe-)Initiativen aus dem komplementär-ambulanten Bereich und mit Pfarrgemeinden, ist in den entsprechenden kommunalen Gremien vertreten und ist bemüht, die Erfahrungen psychisch erkrankter Menschen immer wieder ins öffentliche Gespräch der Stadt einzubringen.

In einem ersten Schritt sollen im Folgenden Grundlinien unserer Arbeit und unseres Miteinanders gezeichnet werden; es folgt die Darstellung der beiden Projekte; abschließend folgen Hinweise zu möglichen Konsequenzen kirchlichen Handelns aus Lernerfahrungen mit dem Caritas-Jahresthema.

Grundlinien

Die anthropologischen Ausgangspunkte unseres Arbeitens sind die Achtung der Personwürde und der Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Schwer psychisch erkrankte Menschen sind wie alle von Gott Berufene und Begabte. Niemand ist ausschließlich und ohne Unterbrechungen krank. Insofern gehört Psychiatrieseelsorge nicht zum Spektrum der Behandler, sondern wird von uns als professionelles Angebot der *Begleitung* verstanden. Sie ist keine Therapie im medizinisch-psychotherapeutischen Verständnis, will aber dennoch heilsam im Sinne von *Versöhnung* sein. Stärker als die Heilung hat sie den *diakonischen* Auftrag, einen Beitrag zum gesamt menschlichen Heil-Werden zu leisten (vgl. die Unterscheidung bei Maria Hippus: *Seelen-Heilkunde* und *Seelenheil-Kunde*).

Begleitung setzt eine Begegnung und Beziehungsaufnahme voraus. Es kommt zur Verabredung, eine Wegstrecke gemeinsam zu gehen. Auch wenn die Beziehung Seelsorger(in) – zu Begleitende/r ein „Gefälle“

aufweist, darf dies nicht dazu führen, dass die Seelsorge den Weg vorgibt und immer einen Schritt voraus ist. Die Frage Jesu: „Was willst du, das ich dir tun soll?“ (Mk 10,51) verweist auf einen be-mündigenden und ko-evolutiven Stil seelsorglicher Begleitung! Gerade im Umgang mit chronifizierten oder schwer depressiven Menschen, wo von Bewegung und Eigeninitiative manchmal kaum etwas zu spüren ist, ist es umso wichtiger, den „Ball immer wieder zurückzuspielen“ (K. Dörner), wirklich bei einer „Seelsorge mit...“ zu bleiben und nicht der Versuchung einer „Seelsorge an...“ zu erliegen. Ganz praktisch heißt das aber auch, dass Seelsorge im wahrsten Sinne des Wortes eine ausgeprägte „Geh-Struktur“ entwickeln muss und sich ambulant als „Wander-Seelsorge“ ausprägt, d.h. Menschen zu Hause, in Wohnheimen, in Sozialpsychiatrischen Zentren etc. aufsucht.

Versöhnung mit sich selbst, mit anderen und mit Gott ist eine der größten Lebensaufgaben für jeden Menschen. Wie viel schwieriger ist dies angesichts von Erkrankung oder Behinderung als massive Erfahrungen der Begrenztheit und Brüchigkeit der eigenen Existenz! Unter „versöhnender Seelsorge“ verstehen wir eine gemeinsame Suchbewegung von Seelsorger/in und Gegenüber im Terrain des „Lebens zwischen Geschenk und Fragment“ (M. Klessmann). Zwischen der Trauer über das, was nicht möglich ist, und der Freude über schöne Alltagserfahrungen gilt es, das Leben als ganzes zu deuten. Seelsorger(innen) können die Perspektive des Glaubens als Deutungshilfe ansprechen. Ob sie Gewicht erhält, hängt nicht nur von ihnen ab. Biblische Szenen und Gestalten können im Seelsorgeprozess zur (Gegen-)Identifikation anregen und Identitätsbildung stützen. Über das Gespräch hinaus sind Riten, dazu geeignet, Erfahrungsräume zu eröffnen, dass da einer ist, der menschliches Klagen aushält, der Kraft in der Kraftlosigkeit und Hoffnung in aller Hoffnungslosigkeit schenken will.

Diakonie bedeutet für die Psychiatrieseelsorge in erster Linie, dass sie die Funktion, „Brücke zur Gemeinde“ (*Gemeinde*

kommunal wie kirchlich verstanden) zu sein, ernstnimmt¹. Darin zeigt sich ihre diakonische Qualität. Pastorale Arbeit mit Psychiatrieerfahrenen wird damit auch zu einer Herausforderung für die Pfarrgemeinden als soziale Netzwerke im Lebensraum psychisch erkrankter Menschen. Die Psychiatrieseelsorge hat sich nicht nur in qualitätsvoller Einzel- und Gruppen-Seelsorge, sondern auch in der Aufgabe ihrer Verknüpfung mit einer Sozialpastoral des Lebensraums zu bewähren. „Soziale Netzwerkarbeit“ mit dem Ziel der Beheimatung Betroffener in Wohnquartier und Pfarrgemeinde wird damit ebenso zur Herausforderung einer diakonisch ausgerichteten Psychiatrieseelsorge wie vielfältige Formen von öffentlicher Bewusstseins- und Meinungsbildung.

Projekte zum Caritas-Jahresthema: Forum der Begegnung und Caritas- sonntag

Die beiden vorzustellenden Projekte knüpfen inhaltlich an der *diakonischen Funktion* der Psychiatrieseelsorge an, näherhin dem Aspekt gesellschaftlicher Integration. Dabei zielt das eine breit auf die Öffentlichkeit einer Kommune, das andere spezieller auf die pfarrgemeindlich-kirchliche Öffentlichkeit.

„Forum der Begegnung“

Das Problem der sekundären gesellschaftlichen Stigmatisierung psychisch kranker Menschen wurde eingangs angesprochen. Das Jahresthema der Caritas hat uns ange-regt, hier anzusetzen. So entstand zum einen die Idee, niedrigschwellig und möglichst offen zugänglich der Bevölkerung aus dem Großraum Aachen Initiativen, Selbsthilfegruppen, Einrichtungen und Dienste von und für psychisch Erkrankte vorzustellen. In lockerer Atmosphäre und ohne Verbindlichkeit oder Registrierung sollten Interessierte sich informieren und kompetenten Gesprächspartner(inne)n gerade auch aus dem

Kreis der Betroffenen und Angehörigen begegnen können.

Unserer Einladung zur Beteiligung an diesem Forum *„mittendrin draußen: psychisch krank“ – Begegnungen* folgten nahezu vollständig alle relevanten Organisationen: ein Verein der Selbsthilfe Psychiatrieerfahrener, die Angehörigen-Selbsthilfe, das Alexianer-Fachkrankenhaus, die Kinder/Jugend- sowie die Erwachsenen-Psychiatrie des Universitätsklinikums, der Trägerverein der Sozialpsychiatrischen Zentren, ein caritasverbandlicher Träger von Wohnheimen und -gruppen, Vereine der Arbeits-Rehabilitation, die Psychosoziale Beratungsstelle der Kommune, die Selbsthilfe-Kontaktstelle der Volkshochschule und die Betreuungsvereine von AW, Diakonie, SKF und SKM.

Als Veranstaltungsort wurde die Citykirche St. Nikolaus gewählt, ein zentral in der Fußgängerzone liegender Kirchenraum, dessen großes mit Parkettboden versehenes Mittelschiff multifunktional nutzbar ist. Hier bauten die genannten Teilnehmer ihre phantasievoll gestalteten Info-Stände auf. Eine Buchhandlung bot einschlägige Literatur an. Ein Teil der Kirche war reserviert für eine Kunstausstellung Psychiatrieerfahrener. Neben guten Informationsbedingungen lag uns vor allem daran, eine einladende und zum Verweilen anregende Atmosphäre zu schaffen. Daher gab es ein gemütliches Café und die „Alex-Swing-Band“ sorgte für Stimmung. Weitere Programmpunkte der vierstündigen Veranstaltung waren ein Fachvortrag, eine Talkrunde, Mal- und Musikworkshops für Kinder und als Abschluss eine Aufführung des Schülerzirkus „Configurani“.

Würden Leute kommen? Wie sich zeigte, hatte die umfassende Öffentlichkeitsarbeit im Vorfeld gegriffen. Kurz nach Veranstaltungsbeginn war die Kirche so voll, dass vor den Infoständen großes Gedränge herrschte und die Café-Betreiber ins Schwitzen kamen. Den ganzen Freitagnachmittag über blieb der Raum sehr gut gefüllt. Licht, Musik und Stimmung luden zum Bleiben ein. Viele intensive Gespräche mit Besucher(inne)n entwickelten sich. Die waren tatsächlich, so wie es die Intention der Veranstalter gewe-

sen war, zu guten Teilen keine Insider, sondern an Basisinformationen und Erstkontakten interessiert. Es kamen auch Vertreter(innen) der Sozialverwaltung und -politik und natürlich auch viele Bekannte aus der „Szene“.

Fazit: Das Projekt hat in der Außenwirkung, unterstützt durch die Berichterstattung in Presse, Lokalfunk und Lokalfernsehen, einen Akzent gegen die Tabuisierung psychischer Erkrankungen in der Öffentlichkeit gesetzt; es hat in der Innenwirkung viele Dienste, Einrichtungen und Initiativen des gemeindepsychiatrischen Verbunds auf dem Wege der Projektvorbereitung und -durchführung zusammengeführt, die ansonsten nicht selten um das bessere Konzept oder Marktanteile konkurrieren. Schließlich stellt das Projekt in der Perspektive der Veranstalter, Psychiatrieseelsorge und „Kirche & Sozialpsychiatrie“, einen wesentlichen Schritt hin zu einer diakonischen und sozialpastoral wirksamen Präsenz von Kirche im Feld der Sozialpsychiatrie dar².

Caritas-Sonntag

Das zweite Projekt zum Jahresthema zielte auf die Gestaltung des Caritas-Sonntags im September und richtete sich an die Pfarrgemeinden. Die IKSA bot den Gemeinden vielfältige Formen von Unterstützung und Begleitung an: Info- und Gesprächsabende im Vorfeld des Caritassonntags in Gruppen und Räten, Texte für die pfarreigene Öffentlichkeitsarbeit, Mitarbeit bei der Liturgievorbereitung, Vermittlung von Prediger(inne)n, Kontaktanbahnung zu Einrichtungen psychiatrischer Hilfe im Pfarrgebiet.

Von 42 angeschriebenen Pfarrgemeinden im Stadtgebiet haben wir konkret mit zwölf Gemeinden zusammengearbeitet. Dabei war nicht nur erstaunlich, wie viele Sozialarbeiter(innen), Ärztinnen und Ärzte andere Mitarbeiter(innen) psychiatrischer Dienste und Einrichtungen bereit waren, als Gesprächspartner(innen) auf Gemeindeabenden Rede und Antwort zu stehen, im Gottesdienst von persönlichen Begegnungserfahrungen zu er-

zählen oder sogar zu predigen. Am beeindruckendsten waren die Beiträge der Betroffenen selber, z. B.:

- Das morgendliche Gespräch in der Küche einer Ehrenamtlichen. Drei Bewohner(innen) eines Wohnheims für chronisch psychisch Erkrankte sitzen mit drei Damen und Herren des Caritasausschusses zusammen. Gemeinsam wird zusammengetragen: Was wollen wir der Gemeinde im Gottesdienst sagen? Welche Erfahrungen wollen wir zur Sprache bringen? Am Ende schreibt der eine seine Lebensgeschichte auf, die als Lesung vorgetragen wird, ein zweiter formuliert Wünsche an die Gesellschaft, eine dritte wird eigene Fürbitten vortragen. Und der Caritasausschuss bekennt sich in seiner Gottesdienst-Einführung zur eigenen Unsicherheit in der Begegnung mit psychisch erkrankten Mitmenschen.
- Herr S., ein ehemaliger Forensiker, in der Bewährungsphase in einem Wohnheim lebend, ist bereit, persönlich in seiner Ortsgemeinde im Gottesdienst seine Geschichte zu erzählen. Die Gemeinde darf Anteil nehmen an der großen Fähigkeit zur Selbstreflexion des Sprechenden, sie wird beschenkt mit dem Mut eines Menschen zur Offenheit, sie wird vielleicht auch ein wenig beschämt, weil ihnen da ein sog. „psychisch Kranker“ etwas vormacht, zu dem sie, die sog. „Normalen“, kaum bereit und in der Lage wären...!

Fazit: Das Jahresthema der Caritas war ein willkommener „Türöffner“ für die Psychiatriseelsorge, wieder einmal auf die Pfarrgemeinden zu zu gehen. Die tun sich bekanntermaßen meist schwer mit dem Personenkreis psychisch Erkrankter. Das Projekt „Caritas-Sonntag“ hat keine Wunder bewirkt, aber vielen Menschen zu intensiven Erfahrungen in Gespräch und Gottesdienst verholfen. Es war auch ein Signal für eine Reihe von Gemeinden: hier sollen die begonnenen Kontakte in diesem Jahr weitergeführt und intensiviert werden. Psychiatriseelsorge und IKSA werden ihren Teil dazu beitragen, dass die „zarten Pflänzchen“ wachsen können.

Konsequenzen für das kirchliche Engagement in der Sozialpsychiatrie

Uns ist über die beschriebenen Projekte neu aufgegangen: Von zentraler Bedeutung für eine zukunftsfähige Präsenz von Kirche in der Sozialpsychiatrie wird das immer konsequentere Ernstnehmen der Perspektiven der Betroffenen, d. h. der Psychiatrieerfahrenen und Angehörigen sein! Dies ist zwar keine neue theoretische Erkenntnis, aber eben noch längst nicht selbstverständliche Praxis. Nelle Morton hat das Gemeindeglied im Prinzip des „hearing to speech“ auf den Punkt gebracht³. Alle in der Begegnung mit psychisch Erkrankten Stehenden sind aufgefordert, ein zum Sprechen (der Betroffenen) ermutigendes Hören zu erlernen. Dies erfordert die Bereitschaft, sich subjektiven und damit oft fremden Lebenswelten auszusetzen, die Kontexte Betroffener nicht zu übergehen, mit Unvorhergesehenem zu rechnen und geduldig den gleichrangigen Umgang miteinander einzuüben. Dies beinhaltet nicht zuletzt auch, sich der eigenen Biographie mit ihren (Un-)Möglichkeiten bewusst zu sein.

Was folgt daraus für das Seelsorgepersonal, das im Feld der Sozialpsychiatrie eingesetzt ist? Im Spannungsfeld der beiden Ellipsen-Brennpunkte von individueller Begleitung in Sinnsuche einerseits und sozialpastoraler Netzwerkarbeit andererseits sind vornehmlich folgende Kompetenzen zu kultivieren: von den Biographien (Individualbezug) und Lebenskontexten (Sozialbezug) der Menschen (auch seiner selbst) ausgehen; die Betroffenen als Expert(innen) ihres Lebens ernstnehmen; den eigenen Glauben ins Spiel bringen; Theologie kommunikativ „verflüssigen“ und damit interdisziplinär anschlussfähig halten; die Synergien von kategorialer und territorialer Seelsorge (Funktion: Betroffenen „Brücken bauen“) sowie sozialer Netzwerke gezielt nutzen.

Weil es Kirche immer um die Leib-Seele-Einheit der Person gehen muss, ist ein gutes Zusammenwirken der verschiedenen kirchlichen Sozialformen auch im Dienst an den psychisch erkrankten Menschen von größter

Wichtigkeit. Keinesfalls kommt die kategoriale, auf bestimmte Zielgruppen bezogene Seelsorge oder die verbandliche Caritas ohne die pfarrgemeindliche Seelsorge aus, denn v. a. sie hat Zugang zu den sozialen Ressourcen der örtlichen Lebenswelt eines Menschen. Ebenso wenig aber kann umgekehrt die Pfarrgemeinde auf die Unterstützung spezialisierter seelsorglicher Dienste und kirchlicher Verbände wie des Caritasverbandes und seiner Fachverbände verzichten, die ihre eher generalisierte Pastoral wirkungsvoll ergänzen.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. Empfehlungen der Expertenkommission der Bundesregierung zur Reform der Versorgung im psychiatrischen und psychotherapeutisch/psychosomatischen Bereich auf der Grundlage des Modellprogramms Psychiatrie der Bundesregierung, hg. vom Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit. Bonn 1988, bes. 571.
- ² Vgl. D. Nauer: Kirchliche Seelsorgerinnen und Seelsorger im Psychiatrischen Krankenhaus? (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 3). Münster 1999, hier 354–355.
- ³ Vgl. S. Klein: Hören als Ermächtigung zum Sprechen (Hearing to Speech), in: Pthl 17 (1997), 283–297.

Bernhard Wunder

Weißt du, wovon du sprichst?

Zum Sprachgebrauch der Begriffe Seelsorge und Pastoral

Es gibt eine fast geläufige Verwechslung der Begriffe *Seelsorge* und *Pastoral*, die im kirchlichen Raum ebenso zu finden ist wie in wissenschaftlichen Diskussionen, bis hinein in jüngste (pastoral-)theologische Veröffentlichungen.¹ Nicht selten wird von Seelsorge gesprochen, wo pastorale und von Pastoral, wo seelsorgliche Zusammenhänge gemeint sind. Diese bisweilen kaum als bemerkenswert empfundene Irritation von Begriff und Kontext hat jedoch nicht geringe Auswirkungen auch für den gegenwärtigen gemeindepastoralen Diskurs.

Der entscheidende Punkt, den wir hier Verwechslung oder Vertauschung nennen wollen, besteht in der Aufhebung der Distanz zwischen beiden Begriffen.² Nun liegt jedoch gerade im Distanzgewinn durch unterschiedene Begriffe die Chance, etwas neu oder präzise zu sehen. Diese Chance ergibt sich deshalb, weil mit einem Begriff ein bestimmter Standort eingenommen wird, von dem aus *derselbe Gegenstand* unter Umständen völlig anders gesehen werden kann und muss. Es gibt also eine Art räumliche Bedingung des Sehens und Erkennens von Zusammenhängen, die durch unsere Beobachtung des *Verwechselns* bzw. eines *An-die-Stelle-Tretens-von* suspendiert wird und damit Klarheiten und Schlussfolgerungen eher verhindert werden. An die Stelle des Wortes Pastoral kann nicht einfach das Wort Seelsorge treten oder umgekehrt, ohne Fokus- und damit auch Diskussionskonflikte zu erzeugen, weil es nicht mehr klar ist, worum es geht. Dies kann auch enorme Auswirkungen auf die Motivation von gemeindepas-

storalen Gesprächen erklären, weil Aussagen oder Argumentationen sozusagen immer nur verkehrt aufgegriffen werden können. Dringend notwendige Klarheiten, die der gemeindepastorale Diskurs nicht erst gegenwärtig braucht, sind unter solchen sprachlichen Verwendungen kaum zu erreichen. Das ist im Übrigen um so gravierender als es im gemeindepastoralen Kontext ja nicht beiläufig um Gottes Wort im Menschenwort geht. Kurzum: Für eine möglichst präzise, d. h. hier unterscheidende und kontextbewusste Verwendung der Begriffe zu plädieren, bedeutet daher alles andere als wertvolle Zeit mit *Theoretisieren* zu verschwenden.³

Unsere Verwechslungsgeste legt allerdings nahe, dass zwischen Seelsorge und *Pastoral* nichts (an Distanz) zu überwinden ist und es dazu dementsprechend auch nichts zu sagen gibt, obgleich beide Begriffe semantische und hermeneutische Differenzen markieren.⁴ Diese Differenzen lassen sich klar darstellen, wenn sie in eine systematisch-theologische Perspektive gestellt werden.

Systematisch-theologische Perspektivierung

Der Seelsorgebegriff reflektiert primär eine personale Ebene⁵ – er zeigt ein fundamentales Interesse am Menschen – und nimmt damit aus einer systematisch-theologischen Perspektive primär Bezug auf die Christologie und Gotteslehre. In diesen Kontexten wird in besonderer Weise z. B. das Menschsein in seiner Gottebenbildlichkeit oder auch Erlösungsbedürftigkeit usw. reflektiert, um nur wenige Linien anzudeuten. Der Pastoralbegriff hingegen reflektiert primär Fragen der Vergemeinschaftung der Gläubigen. Aus einer systematisch-theologischen Perspektive wird hier also primär Bezug auf einen kirchlich-lebensweltlichen Kontext genommen, mit anderen Worten, auf die Ekklesiologie.⁶

Diese Unterscheidung macht u. a. deutlich, dass die Verwendung unserer beiden Begriffe nicht auf die Formel gebracht wer-

den kann, dass Pastoral einen *allgemeinen* Zusammenhang und Seelsorge einen *spezi-fischen* thematisiert. Von entscheidender Bedeutung ist hier nämlich die Stellung unserer Begriffe im Kontext der Christologie oder der Ekklesiologie. Hier werden Plausibilitäten der Rede von Seelsorge und der Rede von Pastoral erzeugt. Erst in Kontexten erhalten Begriffe ihren Stellen-Wert. Eine Verwechslung unserer beiden Begriffe führt zu folgenreichen hermeneutischen und semantischen Irritationen. Eine seelsorgliche Argumentation ist nicht einfach mit einer pastoralen zu ersetzen oder als solche zu bezeichnen, ohne eine präzise Sicht auf gegenwärtige und oder wünschenswerte kirchliche Lagen von vornherein zu verhindern.

Blicken wir dazu auf eine im kirchlichen Kontext geläufige Formulierung, in der von „Gemeinde als Trägerin der Seelsorge“ gesprochen wird. Abgesehen von den gegenwärtig gravierenden Veränderungen des Gemeindebegriffs und -verständnisses stellt sich uns die Frage nach der Plausibilität bzw. dem Fokus dieser Aussage. Nach dem bisher Gesagten müsste es ja um Leitbilder der Seelsorge bzw. des Seelsorgers gehen, also z. B. um das Leitbild vom Hirten, vom Heiland, vom Retter usw.; dies korreliert mit Fragen nach dem Gläubigen ebenso wie mit Fragen um die Professionalität und dem Profil des Seelsorgers. In jedem Fall stehen aus systematisch-theologischer Perspektive in irgendeiner Form christologische Reflexionen an. *Alle Seelsorgekonzepte*, worauf unsere Redewendung von Gemeinde als Trägerin der Seelsorge anspielt, plausibilisieren sich primär auf dieser Ebene.

Was das für die *Pastoral* bedeutet, ist damit noch nicht gesagt, auch wenn Seelsorge nicht ohne Auswirkungen auf die Pastoral bleibt. Unsere Formulierung spielt aber auch noch auf einen anderen Gesichtspunkt an, indem sie von *Gemeinde* als Trägerin der Seelsorge spricht. Durch diesen Bezug von *Seelsorge*aspekten auf das Kollektivindividuum *Gemeinde* wird die Aussage irritiert. Der Gemeindebegriff zielt auf Vergemeinschaftungsfragen und damit auf das Feld der

Strukturierung dieser Vergemeinschaftung von Gläubigen. Der Gemeindebegriff eröffnet damit einen Bereich, der nicht mehr hinreichend unter seelsorglichen Aspekten plausibilisiert werden kann. Unter dem Begriff *Gemeinde* wird somit ein Wechsel der Kategorien angedeutet und notwendig, die einen kirchlichen (ekkesiologischen) Kontext aufrufen. Hier sind also andere thematische Auseinandersetzung und andere Argumentationen erforderlich. Es geht hier nicht primär um die Profilierung des Glaubens oder des *seelsorglichen* Handelns, sondern primär um konzeptuelle Fragen der Vergemeinschaftung der Gläubigen, die fundamental auch auf Fragen der Geschichte und der Gesellschaft bezogen sind.⁷ Die systematische Theologie reflektiert hier dementsprechend Verfassungsangelegenheiten, die die *Gemeinde* vor allem in struktureller Hinsicht betreffen: Es geht hier u. a. um Amts- und Leitungsfragen, sowie Fragen der Tradition und Wesensbestimmung der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Apostolizität, Katholizität), aber auch Fragen der Strukturierung gemeindlicher Aktivitäten, z. B. Gottesdienstzeiten, Katechesen, caritative Maßnahmen, den Einsatz pastoraler Dienste in Seelsorgebereichen, die Einbindung spiritueller Motivationen und Ähnliches mehr. Natürlich hat dies Auswirkungen auf Seelsorge und seelsorgliches Handeln, was aber nur zeigt, dass die Begriffe und Kontexte von Seelsorge und von Pastoral *ungetrennt* sind, aber eben auch nicht *vermischt*.

Die gegenwärtige Rede von der Zukunft der Kirche und auch die Rede von der Zukunft der Gemeinden scheint nach diesen Überlegungen fundamental an einen klaren Sprachgebrauch gebunden und damit u. a. an das Unterscheiden (nicht Trennen) in unserem Fall von ekkesiologischen und christologischen Kontexten.⁸

Anmerkungen:

- ¹ So etwa einleitend und ohne weitere Differenzierungshinweise in einer kanonistischen Studie über kooperative Pastoral: „Gefordert ist eine ‚Kooperative Pastoral‘ oder auch ‚Kooperative Seelsorge‘“, Christoph Ohly: Kooperative Pastoral. Eine kanonistische Studie zu den Veränderungen teilkirchlicher Seelsorgestrukturen in den Diözesen der Kölner Kirchenprovinz, 2002, 1. Auf einen „schleichenden, auch strukturellen Vertrauensverlust“ einer irritierenden Informations- und Kommunikationskultur im Kontext von Mitarbeitergesprächen in der Gemeindegemeinschaft verweist Peter Abel: Partnerschaftlich kommunizieren. Das Mitarbeitergespräch in der Gemeindegemeinschaft, in: Pastoralblatt 1 (2000), 3–7, hier 3.
- ² Bereits das LThK von 1986 hat diesen Zusammenhang als eine problematische „Verwechslung“ der Begriffe bezeichnet, Bd. 8, Sp. 164.
- ³ Zur Rolle von Sprache und Literatur im pastoralen Diskurs vgl. das Themenheft der Pastoraltheologischen Information: Kultur des Wortes. Anmerkungen zur Sprache der Pastoral (PthI 21/1, 2001).
- ⁴ Auf einer hermeneutischen Ebene liegt hier ein Kategorienkonflikt vor, auf semantischer Ebene ein Konflikt zwischen Signifikant und Signifikat. Wir werden diese Ebenen gleich ansatzweise beschreiben.
- ⁵ Vgl. Doris Nauer: Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium. Stuttgart–Berlin–Köln 2001, 12 und 18.
- ⁶ „Die Ekkesiologie ist ja als eigenständige theologische Disziplin in der Auseinandersetzung mit dem gemeindezentrierten Kirchenverständnis der Reformation entstanden“, J. Werbick: Visionen von Gemeinde – nach dem Ende der Gemeindegemeinschaften. Versuch einer ekkesiologischen Grundlegung, in: Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hgg.): Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden. Würzburg 2001, 11.
- ⁷ Natürlich sind solche Fragen elementar an die seelsorglichen Profile wie oben angedeutet gebunden, ohne sie jedoch miteinander ersetzten oder gegeneinander austauschen zu können.
- ⁸ Vgl. Walter Krieger / Balthasar Sieberer (Hgg.): Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden. Würzburg 2001 und viele weitere Titel ...

Gestalten der Passion Jesu weitererzählt

Judas und Pilatus in der Literatur

„Jesus? Jesus – aus Nazareth? – Nein, ich erinnere mich nicht mehr.“ So reagiert der altgewordene Pontius Pilatus bei dem französischen Schriftsteller Anatole France auf die Frage seines Freundes Lamia nach jener Kreuzigung in Judäa – sie war für ihn eine von vielen hunderten, die die Juden von ihm forderten, damals – in jenem „trotzlosen Jerusalem“.¹ Oder: „In etlichen Schlachthöfen hält man sich ein Judasschaf ... Es steht bereits vor dem Schlachthaus, wenn der nächste Lastwagentransport von Schafen ankommt. Das Judasschaf dreht sich um und führt die Herde unfehlbar und klar ... die Schafe folgen und kommen so schließlich bei einer Tür an. Das Judasschaf tritt jetzt zur Seite, die anderen Schafe gehen durch die Tür und werden sofort betäubt, aufgehängt usw. Das Judasschaf geht den Weg zurück und erwartet die nächste Herde.“² So greift Anne Duden auf, wofür Judas seit Jahrhunderten steht: für Verrat.

Pilatus und Judas – zwei Schlüsselgestalten der Passion Jesu, beide „Gegenspieler“, beide (mit-)verantwortlich für Jesu Tod, beide zum „Typ“ geworden in unserer Kultur: Judaskuss und Handwaschung, hundertfach dargestellt in der Kunst – das Bild des Verrats, das Bild der heuchlerischen Unschuldsbezeugung. Doch wer waren sie wirklich, der historisch greifbare römische Präfekt und der Jünger, von dem es schon bei der Einsetzung des Zwölferkreises heißt: „der ihn später ausgeliefert hat“ (Mk 3,19 und Mt 10,4). Beide erscheinen schon in den Evangelien rätselhaft: Weshalb hat Judas Jesus „verra-

ten“, und was eigentlich soll er verraten haben? „Sollte die Identität der Person Jesu so wenig bekannt gewesen sein? Sollte seine Gefangennahme in der von Truppen wimmelnden Stadt wirklich solche Probleme bereiten? Oder welche Geheimnisse hätte es sonst zu verraten gegeben?“³, fragt der Neutestamentler Hans-Josef Klauck. Und Pilatus – weshalb hat er, obwohl er Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien für unschuldig hielt, ihn dennoch zur Kreuzigung freigegeben? War er der Judenfeind und brutale Machthaber, als den ihn die jüdischen Schriftsteller Philo von Alexandrien und Flavius Josephus hinstellen? Konnte die Drohung „dann bist du kein Freund des Kaisers“ seine Stellung wirklich erschüttern? Oder fällt er ein Urteil „aus Gefälligkeit“, weil er als Pragmatiker die Herrschaft Roms – wie allenthalben in den Provinzen üblich – durch ein gutes Verhältnis mit der lokalen Führungsschicht sichern wollte, wie es der Historiker Alexander Demandt sieht?⁴

Immer schon haben Judas und Pilatus die Phantasie herausgefordert – bis in die unmittelbare Gegenwart.⁵ Frühchristliche Apokryphen und mittelalterliche Legenden reichern die knappe Darstellung der Evangelien an, erfinden Vor- und Nachgeschichte und fragen vor allem nach den Motiven für das Handeln. Judas wird dabei zum Verräter schlechthin, zur Personifikation des Bösen. Die mittelalterliche „Legenda aurea“ zeichnet ihn als Verworfenen schon vor seiner Geburt und schreibt ihm die schlimmsten Missetaten zu: Vatemord und Mutterinzest. Die ältere Literatur verstärkt dieses Bild: Bei Dante findet er sich im untersten Kreis der Hölle im Rachen Lucifers. Und bei Abraham a Santa Clara, dem wortgewaltigen Prediger des 17. Jahrhunderts, ist er als „Ertzschelm“ und „Iskariothischer Bösewicht“ Anlass für die Behandlung aller nur denkbaren Sünden und schlechten Charakterzüge bis hin zur damals in Wien grassierenden Spielsucht. Zahlreiche Passionsspiele zeichnen ihn als geldgierigen Wucherer – mit unheilvollen Folgen: Judas wurde zum Archetyp des Juden und diente dem Antijudaismus und Antisemitismus als Argument bis ins 20. Jh.

hinein. Einen Verräter als „Judas“ zu bezeichnen ist üblich bis heute. In der neueren Literatur jedoch findet sich ein differenzierteres Judasbild und der Versuch einer Rechtfertigung. Pilatus hingegen machte schon früh eine doppelte Karriere: als Selbstmörder (dessen Leiche bis in die Schweiz gerät, wo er als Dämon sein Unwesen treibt – die göttliche Gerechtigkeit straft das Verbrechen am Heiland!) wie auch als christlicher Martyrer.⁶ Sein Bild bleibt zwiespältig bis in die Literatur der Gegenwart. War diese Kreuzigung für ihn ein belangloser Verwaltungsakt, wie Anatole France es sieht? Oder wusste er bzw. hat er im Nachhinein erfahren, wen er da kreuzigen ließ – und wie konnte er damit weiterleben?

Pilatus auf der Suche nach Wahrheit

Die berühmte Pilatus-Frage „Was ist Wahrheit?“ wird auf unterschiedliche Weise gedeutet und führt zu konträren Gestaltungen der Figur. Höhnisch-spöttisch stellt sie der Prokurator (i. S. v. Wahrheit gibt es nicht) z. B. in dem Roman von Hans Mohler von 2001.⁷ Häufiger aber erscheint Pilatus als existentialistischer Grübler und Sucher. In dem historisierenden Roman der französischen Schriftstellerin Anne Bernet von 1998⁸ z. B. fragt sich Pilatus immer wieder, weshalb er damals nicht den Mut und die Kraft hatte, der Forderung von Sanhedrin und Volk zu widerstehen, obwohl er den „Galiläer“ für unschuldig hielt. Am Ende steht er der jungen Christengemeinde in Rom nahe, und angesichts der drohenden Verfolgung und Ermordung durch Kaiser Nero erkennt er in gläubiger Gewissheit: „Kann es sein, Herr, daß Du eher meine Schwäche brauchtest als meine Stärke, eher meine Feigheit als meinen Mut? ... Ja, wahrhaftig, ich habe Dich verlassen. Weil ich dich verlassen mußte ... Herr, wenn ich Dich gerettet hätte, wären wir immer noch verloren ...“ (394f). Pilatus – verstrickt in den göttlichen Heilsplan, Mitwirkender bei der Erlösung?

Werner Koch in seinem Pilatus-Roman von 1959⁹ lässt diese Frage offen. Sein

Roman wurde damals in acht Sprachen übersetzt und in Frankreich als bester ausländischer Roman preisgekrönt. Alt, krank, einsam und verbittert nach dem Tod seiner Frau zermartert sich Pilatus das Gehirn: „Warum mußte ich scheitern? Wie würde ich heute handeln? Anders? Geschickter?“ (29) Er versucht sich zu rechtfertigen angesichts des Todes Jesu: „Aber brauchte er dazu mich? ... Woher sollte ich wissen, wer er war? ... Was hat er angerichtet, und was habe ich verbrochen?“ (172) und „Warum hat er mir nicht ein Zeichen gegeben?“ (171) Dieser Pilatus endet im Wahnsinn. Ein Opfer Jesu, so wie dieser seines war? Oder „Erfüllungsgelhilfe“ im Heilsplan? Bei Werner Koch bleiben „die Ereignisse ... ein ungelöstes Rätsel“.¹⁰ „Die Wahrheit ist weit weg von allem, was man gemeinhin glaubt“ (168), lässt er seinen Pilatus erkennen.

Pilatus' Scheitern an der Gottesfrage

Eine andere Szenerie stellt Friedrich Dürrenmatt vor Augen in seiner Erzählung „Pilatus“ von 1946¹¹ – den entscheidenden Augenblick der ersten Begegnung mit Jesus. „Wie die schweren Eisentüren geöffnet wurden, die seinem Throne am anderen Ende des Saales gegenüberlagen, und wie sich ihm aus den offenen Riesenmäulern die Menge entgegengoß, mühsam nur von den Legionären zurückgehalten, welche die Hände zu einer Kette geschlossen hatten und sich mit dem Rücken gegen die Rasenden stemmten, erkannte er, daß der Mensch, der ihm vom Pöbel wie ein Schild entgegengeschoben wurde, niemand anders war als ein Gott; doch wagte er ihn nicht ein zweites Mal mit seinem Blick zu streifen, weil er sich fürchtete.“ (99) Pilatus weiß sofort, dass ihm hier ein Gott begegnet, und er weiß auch, dass er der einzige ist, „der die Wahrheit erkannte hatte“ (102). Immer wieder betont Dürrenmatt dies im Text, doch auch, dass er „die Wahrheit wußte, ohne sie zu verstehen“ (112). Pilatus fühlt sich ausgezeichnet vor allen Menschen durch diese Erscheinung des Gottes und zugleich bedroht, denn diese „niedrige Maske“

des geschundenen Menschen kann nur „heimtückische Verstellung“ sein, „weil dadurch die Grenze zwischen Gott und Mensch aufgehoben und so Gott Mensch und Mensch Gott geworden wäre.“ (100) Er ist geprägt von seiner Tradition, dem Umgang mit den römischen Göttern, und hofft, sich diesem Gott gegenüber richtig zu verhalten – doch der Gott schaut ihn nicht mehr an, und so ist er sicher, „daß der Gott gekommen war, ihn zu töten“ (102). Dürrenmatts Pilatus weiß, dass diese Begegnung sein Leben entscheidet. Nach der Geißelung bleibt er allein dem Gott gegenüber zurück, der am Pfahl hängt und auf dessen blutigen Leib das Pech der Fackeln tropft, die die südliche Nacht erhellten. „Da geschah es, daß er sich von seinem Sessel erhob und langsam zum Gott trat. Er trat so nahe zu ihm, daß er ihn hätte berühren können; auch sah er den nackten Leib des Gottes mit größter Deutlichkeit. Der Leib war nicht schön; denn die Haut war welk und aufgerissen; auch zeigten sich tiefe Wunden, von denen einige eiterten, und alles war blutüberströmt. Das Gesicht des Gottes aber sah er nicht, weil es zwischen den Armen hing. Wie er jedoch diesen Leib sah, der entstellt war und häßlich, wie jeder gefoltete Menschenleib, und wie er dennoch in jeder Wunde und in jeder Schürfung des Fleisches den Gott erkannte, ging er stöhnend in die Nacht ...“ (110). Nach der Kreuzigung erwartet er einen höhnisch lachenden Gott, nackt und schön ans Kreuz gelehnt, doch er findet den toten Menschenleib. Der Text endet: „Als aber nach drei Tagen der Bote früh am Morgen zu ihm gekommen war, der ihm gemeldet hatte, daß der Gott sein Grab in der Nacht verlassen habe, so daß dieses leer aufgefunden worden sei, ritt er sogleich dorthin und schaute lange in die Höhle. Sie war leer, und der schwere Stein, der sie bedeckt hatte, lag zerbrochen auf der Erde. Langsam wandte er sich. Ein Sklave aber stand hinter ihm, und der sah dann des Pilatus Gesicht: Unermeßlich war es wie eine Landschaft des Todes vor ihm ausgebreitet, fahl im frühen Licht des Morgens, und wie sich die beiden Augen öffneten, waren sie kalt.“ (115) Dieser Mensch hat sich nun doch als „Gott“ erwiesen – aber eben

ganz anders, als Pilatus es sich vorgestellt hatte. Pilatus hat die entscheidende Stunde seines Lebens nicht bestanden – er ist nun tatsächlich vernichtet, ist lebendig tot, seine Gesicht eine Landschaft des Todes, die Augen kalt. Aber nicht der Gott hat ihn zerstört, sondern seine Unfähigkeit, sich selbst in Frage zu stellen, seinem inneren Wissen nachzugeben, sich diesem Gott und seinem Angebot zu öffnen. „Entscheidend für das Verständnis des Dürrenmattschen Textes ist denn auch, daß die Nichtverstehbarkeit nicht als individuelles Versagen des Pilatus, sondern als Zusammenprall von zwei unvereinbaren Gottesvorstellungen gesehen wird.“¹² Im Nachwort nennt Dürrenmatt seine Erzählung „einen notwendigen Versuch, mit sich selbst etwas auszufechten“. Pilatus als Bild für den Menschen auf der Suche nach dem Gottesbild.

Judasbilder und „Was wäre gewesen, wenn ...“

Neben der Auseinandersetzung mit den traditionellen Judasbildern des Verräters aus Gewinnsucht oder des Verräters zum Schein, um Jesus dazu zu zwingen, sich als Messias zu offenbaren (angedeutet schon in Klopstocks „Messias“ und noch in Luise Rinser „Mirjam“ von 1983), findet sich in der zeitgenössischen Literatur ein faszinierendes Szenario: Was, wenn Judas nicht gegen Jesus, sondern mit Jesus gehandelt hätte? Judas und Jesus verstrickt in einen göttlichen Heilsplan? Der große griechische Erzähler Nikos Kazantzakis zeichnet dieses Bild in seinem – durch die Scorsese-Verfilmung leider ins Zwielficht geratenen – Roman „Die letzte Versuchung“ von 1951.¹³ „Verzeih mir, mein Bruder Judas“, sagte Jesus, „aber es ist notwendig.“ „Ich habe dich schon einmal gefragt, Rabbi, gibt es keinen anderen Weg?“ „Nein, mein Bruder Judas ...“. Judas fürchtet zu versagen, doch „Du hältst stand, Bruder Judas“ bestärkt ihn Jesus, „Gott wird dir die Kraft verleihen ... denn so muß es geschehen ... du mußt mich verraten, wir zwei müssen die Welt retten, hilf mir!“ (433f). Judas nicht

als Feind Jesu, sondern als sein innigster Vertrauter, sein Bruder, sein Freund, dem die schwierigere Aufgabe zukommt.

Schon 15 Jahre vor Kazantzakis, 1935, entwirft ein junger Lyriker in einem Zyklus von vier Sonetten dieses neue Judasbild, Fritz Rosenthal, später bekannt unter dem Namen Schalom Ben-Chorin. „Er war der Gläubigste von allen Jüngern“ beginnt das erste Gedicht und „Du bist nach ihm mein allerliebster Sohn“ lautet der Schluss des letzten. Das Erlösungswerk wird gemeinsam vollbracht: „Du musst das Kreuz – ich muss die Schande tragen, / doch unser, Meister, unser ist die Tat!“¹⁴

Verdichtet zu einem „Fall Judas“ findet sich diese Interpretationslinie der Rechtfertigung des Judas bei Walter Jens in seinem „Der Fall Judas“ von 1975.¹⁵ Der Prokurator der römischen Ritenkongregation Ettore Pedronelli berichtet von einem denkwürdigen Prozess: Judas soll selig gesprochen werden, weil er „zum Vollstrecker des göttlichen Plans“ wurde, weil er sich freiwillig dazu hergab, „die Rolle des leibhaftigen Satan zu spielen ... Um Jesu willen“ (8). Ein Prozess läuft ab mit Gutachten und Stellungnahmen, Ortsvisitation und erregten Debatten, Thesen und Antithesen. Am Ende wird er von der römischen Behörde auf Eis gelegt, und Ettore Pedronelli, der sich mittlerweile für Judas engagiert, wird kaltgestellt. Doch stellt er noch klar: Hier geht es nicht mehr nur um den biblischen Judas, Judas steht „für jene Millionen, die die Orthodoxie (welcher Art immer sie sei) um ihres Freimuts oder, oft genug, auch nur um ihrer Andersartigkeit willen verdammt“, Judas ist „eine Chiffre für Jude und Heide, für Kommunist, Neger und Ketzer – für alle, die man verteufelte und zum Sündenbock machte.“ (65) Und der Autor Walter Jens fügt seiner fiktiven Fallbeschreibung eine Note an, in der er mahnt: „Vergessen wir nicht: In Jerusalem hingen zwei Männer am Holz. Es gab zwei Opfer. Blutacker und Schädelstätte gehören zusammen. Der Fall Judas, der ein Fall all jener Anderen ist, die, als Gebrandmarkte, auf den Gezeichneten am Kreuz verweisen, steht zur Neuentscheidung an. Die Akten sind offen.“ (66)

Faszinierend ist diese Fallstudie geschrieben und verlockend die Entwicklung der Idee: „Wenn aber Judas selig gesprochen würde, dann gäbe es Hoffnung, das dualistische Denken überhaupt zu durchbrechen, das für die Unheilsgeschichte menschlichen Bewußtseins verantwortlich ist.“¹⁶ Eins aber erscheint in dieser Engführung fragwürdig: „Als wären Jesus und Judas nur Räder, die in vorgeprägten Radspuren ohnmächtig und ohne freien Willen liefen. Heilsgeschichte ist ... in derart einfachen Vorstellungen nicht mehr zu denken.“¹⁷

Doch die Gestalt des Judas hat Walter Jens nicht losgelassen – 14 Jahre später schreibt er noch einmal einen Judastext: „Ich, ein Jud. Verteidigungsrede des Judas Ischarioth.“¹⁸ Judas – in einer Art Mönchszelle mit einem großen Pestkruzifix – rechtfertigt sich dem Herrn und dem Publikum gegenüber: „es war so abgesprochen ... ich befolgte seinen Befehl ... Und er ... sagte zu mir: ‚Mein Freund‘ ... Nein, Herr, ich habe dich nicht verraten“ (12). Es war ein Abkommen, mit dem Judas einverstanden war – „Der Unterschied war nur – mein Herr hatte es leichter als ich.“ (19) Denn über Judas hat Jesus das „wehe“ gesprochen, Judas wurde verdammt durch das Urteil der Jahrtausende, gesehen als Teufel, Mörder von Anbeginn, als Gottes verworfener Sohn – und verhöhnt als Jud z. B. durch den „Doktor Martinus aus Wittenberg“. „Ja, ich bin ein Jud“ sagt er nun, „doch (Handbewegung zum Kreuz) der war es auch“ (20). Doch den Judas dieses Monologs packt am Ende der Zweifel: „Und wenn sie nun recht haben, Herr, alle, die mich verfluchen? ... Wenn ich Nein gesagt hätte, Herr ... Kein Märtyrer wäre in der römischen Arena gestorben, keine Inquisition fände statt, keine Kriege der Rechtgläubigen gegen die Heiden ... Und niemand, Herr, hätte uns Juden verfolgt; denn es wäre ja keiner schuldig gewesen an deinem Tod“ (23f). Und noch einmal, wie wenn ihm die Bedeutung dieser Worte gerade erst aufginge: „Kein Pogrom, kein Lager, kein Gas ... Wenn alles nun falsch war und ich ungehorsam sein mußte?“ (24) Und voll Angst und Verzweiflung blickt er am Ende auf den Schmerzens-

mann. Was deutet Walter Jens hier an? Dass die Möglichkeiten Gottes menschliches Denken übersteigen, dass ein „göttlicher Heilsplan“, dass „Heilsgeschichte“ auch ohne Verrat möglich gewesen wären?

Jeder ist Judas

Umkehrung der Perspektive: Judas nicht als Bezeichnung für den Außenseiter, sondern als Anteil der eigenen Person. Schon Mitte des 19. Jh. schrieb Christian Friedrich Hebbel ein Epigramm: „Zwölf Apostel und doch nur ein / einziger Judas darunter? / Würde der Göttliche heut, / zählte er mindestens elf.“¹⁹ „Judas“ als die Regel, „Nichtjudas“ als Ausnahme, Judas als der Mensch schlechthin – die zeitgenössische Literatur nimmt diese Sicht auf als existentielle Erfahrung. Helga Schubert dokumentiert in ihren „Judasfrauen“ von 1990²⁰, „zehn Fallgeschichten weiblicher Denunziation im Dritten Reich“, die haarfeine Linie zwischen Täterwerden und Opfersein. Wo beginnt der Verrat? Erst bei der aktiven Tat oder schon bei der inneren Zustimmung zum Verrat anderer, bei der unterlassenen Warnung? Sie nennt diese Geschichten Parabeln, weil Person, Ort und Zeit austauschbar sind: „wie unter einem Mikroskop sah ich eine Struktur, die sich²¹ immer und immer und immer wiederholt“. Und Anne Duden sieht in ihrem eingangs zitierten Buch „Das Judasschaf“ die Geschichte der Menschheit gekennzeichnet von Gewalt – „Jeder bekämpft jeden gnadenlos“ (44) – und deutet diese Gewalt, die Menschen einander antun, als Verrat. Die Gestalt des Judas wird hier zum Spiegel für den Leser.

Noch einmal Pilatus: „Er wartet auf dich!“

Doch noch einmal zurück zu Pilatus. Ende der 30er Jahre (z. Zt. des Stalinistischen Terrors) schrieb Michail Bulgakow seinen Roman „Der Meister und Margarita“;²² veröffentlicht werden konnte er erst ein Vierteljahrhundert nach seinem Tod in den 60er

Jahren. In die – verfremdete – Schilderung des Moskauer der 30er Jahre sind als „Roman des Meisters“ drei Kapitel eingeschoben über den „grausamen fünften Prokurator von Judäa, den Ritter Pontius Pilatus“. Ein einziger Tag in seinem Leben wird geschildert – der 14. Nisan, der Tag der Verurteilung und Kreuzigung Jesu, Pilatus' Schicksalstag. Er ist fasziniert von dem „zerlumpten Wanderphilosophen“ Jeschua han-Nasri, der ihn „guter Mensch“ nennt, ihn von seinen furchtbaren Kopfschmerzen befreit und ihm ein paar einfache Wahrheiten über die Vergänglichkeit der Macht und über den Umgang der Menschen miteinander sagt: „Das Schlimme ist nur ... daß du zu verschlossen bist und den Glauben an die Menschen verloren hast ... Dürftig ist dein Leben, Hegemon“ (30). Pilatus sehnt sich nach weiteren Gesprächen mit diesem Jeschua, ist aber zu feige, ihn freizusprechen. Er ist Handlanger der Macht, unter der er selbst leidet. Doch im Traum hört er „Wir werden jetzt immer beisammen sein ... Gedenkt man meiner, so wird man auch deiner gedenken!“ (387) Am Ende von Bulgakows Roman sehen der Meister und Margarita auf einem trostlosen Gipfelplateau einen Sessel mit einer weißgekleideten Menschengestalt, die mit blicklosen Augen den Mond betrachtet – Pilatus. „Fast zweitausend Jahre schon sitzt er auf diesem Plateau“ erklärt ihnen ihr Führer Voland, die Personifikation des Teufels, „er möchte ... mit dem Arrestanten Jeschua han-Nasri sprechen, weil er damals etwas nicht zu Ende gesagt habe“ (462). Margarita spricht sofort für Pilatus, doch „Ihr braucht nicht für ihn zu bitten, Margarita, denn für ihn hat schon jener gebeten, mit dem er so gern sprechen möchte“ – und der Meister beendet seinen Roman: „Du bist frei! Er wartet auf dich!“ (463)

Anmerkungen:

¹ A. France: *Le Procureur de Judée* (1892), dt.: *Der Statthalter von Judäa*. Hier zit. n. K.-J. Kuschel: *Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte*. Zürich 1983, 124–134, hier 134.

- 2 A. Duden: Das Judasschaf. Berlin 1985. Hier 2. Aufl. 1994, 55f.
- 3 H-J. Klauck: Judas Iskariot, in: Judas, wer bist du? Hg. v. Raul Niemann. Gütersloh 1991, 104-111, hier 106.
- 4 A. Demandt: Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte. Freiburg 2001, 166.
- 5 Vgl. dazu B. Dieckmann: Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung. München 1991. Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch. Hg. v. M. Krieg u. G. Zangger-Derron. Zürich 1996. Einen Überblick über die Rezeption in der zeitgenössischen Literatur gibt G. Langenhorst: Zeugen, Helfer und Täter - Zu den Gestalten der Passionsgeschichte. In: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh. Hg. v. H. Schmidinger. Mainz 1999, Bd. 2, 504-524.
- 6 Vgl. dazu A. Scheidgen: Die Gestalt des Pontius Pilatus in Legende, Bibelauslegung und Geschichtsdichtung vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit. Frankfurt/M 2002.
- 7 H. Mohler: P. Pilatus. Procurator. Egelsbach 2001, 94.
- 8 A. Bernet: Ich, Pontius Pilatus. Die Memoiren eines Unschuldigen, München 2001.
- 9 W. Koch: Pilatus. Erinnerungen, Frankfurt/M 1980.
- 10 G. Langenhorst: Zeugen, Helfer und Täter, 508.
- 11 F. Dürrenmatt: Pilatus. In: F. Dürrenmatt, Aus den Papieren eines Wärters. Frühe Prosa. Werkausgabe in 29 Bänden, Band 18. Zürich 1980, 97-115.
- 12 K-J. Kuschel: Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen. Düsseldorf 1999, 289.
- 13 N. Kazantzakis: Die letzte Versuchung. Berlin 1995.
- 14 Zit. n. G. Langenhorst: Gedichte zur Bibel. Texte - Interpretationen - Methoden. München 2001, 228f.
- 15 W. Jens: Der Fall Judas. Ludwigsfelde 2002.
- 16 K-J. Kuschel: Jesus im Spiegel der Weltliteratur, 269.
- 17 G. Langenhorst: Gedichte zur Bibel, 230f.
- 18 W. Jens: Statt einer Einleitung: ein imaginärer Monolog „Ich, ein Jud“. Verteidigungsrede des Judas Ischarioth, in: W. Jens: Juden und Christen in Deutschland. Drei Reden. Stuttgart 1989, 9-25.
- 19 Zit. n. Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch, 273.
- 20 H. Schubert: Judasfrauen. Zehn Fallgeschichten weiblicher Denunziation im Dritten Reich. Frankfurt 1990.
- 21 Zit. n. Judas. Ein literarisch-theologisches Lesebuch, 316.
- 22 M. Bulgakow: Der Meister und Margarita. Neuwied 1968.

Klaus Kießling: Seelsorge bei Seelenfinsternis. Depressive Anfechtung als Provokation diakonischer Mystagogie. Herder Verlag, Freiburg 2002. 431 S.; 34,- EUR.

Sie leben mitten unter uns. Sie begegnen uns auf der Straße und im Freundeskreis, in der Kirche und im Gemeindehaus. Und doch leben sie in einer anderen Welt. In einer abgründigen Welt. Angst, Mut- und Hoffnungslosigkeit sind ihre ständigen Begleiter. Die Rede ist von Menschen, die unter Depressionen leiden. Manche „nur“ unter einer einmaligen, nicht wiederkehrenden *depressiven Episode*. Andere unter dramatischen, von ständigen Wiederholungen und Steigerungen geprägten *chronischen Depressionen*. Neueren Untersuchungen zufolge liegt das Morbiditätsrisiko in unserem Kulturkreis bei etwa 17%. Das heißt: Nahezu jeder Fünfte erkrankt im Laufe seines Lebens an einer Depression. Nur 60% aller Erkrankten genesen wieder so weit, dass sie zumindest ihre Arbeitsfähigkeit wiedererlangen. Etwa 15% aller depressiven Erkrankungen enden im Suizid.

Ein erschreckender Befund. Man sollte meinen, Seelsorge und Seelsorgelehre seien längst aufmerksam geworden. Doch Fehlanzeige. Die jetzt vorgelegte Dissertation des Tübinger Pastoralpsychologen Klaus Kießling ist die erste Monographie, die sich katholischerseits mit dem Thema befasst. Entsprechend groß ist die Ratlosigkeit vieler Seelsorgerinnen und Seelsorger, wenn sie mit depressiven Menschen zu tun bekommen. Das Spektrum ohnmächtiger Hilfsversuche reicht vom aufmunternden Schulterklopfen („So schlimm kann es doch gar nicht sein!“) bis hin zu Ermahnungen und Appellen („Du musst dich halt etwas zusammenreißen ... mehr beten ... und auf Gott vertrauen!“).

Den tieferen Grund solcher Hilflosigkeit erblickt Kießling in einer mangelnden oder einseitigen Vermittlung von Theologie und Psychologie. Hier eine tragfähige Brücke zu schlagen, ist das erste Anliegen seiner Arbeit. Das zweite: die Entwicklung eines praktischen Seelsorgekonzeptes, in dem Psychotherapie und Seelsorge so zusammenwirken, dass depressiv erkrankte Menschen wahr- und ernstgenommen werden und - gemeinsam mit denen, die sie begleiten - zu einem Mehr an Leben finden.

Dem erstgenannten Anliegen, dem interdisziplinären Dialog und der Entwicklung einer entsprechenden Kriteriologie, widmet Kießling das Hauptkapitel seines Buches (117-278). Zwei Namen stehen hier im Mittelpunkt: Karl Rahner und Clodovis Boff. Der eine als Gewährsmann für

die transzendental-anthropologische Fundierung, der andere als Bürge für die praktische Qualifizierung des fachübergreifenden Zwiegesprächs.

Wollen Psychologie und Theologie zusammenkommen und nicht an den Rändern des sie trennenden „erkenntnistheoretischen Bruches“ (Boff) stehenbleiben, bedürfen sie einer gemeinsamen Bezugsgröße, die sie in Austausch miteinander bringt, ohne dabei ihre Eigenständigkeit zu verletzen (180 ff). Was aber kann eine solche Bezugsgröße sein? Bei Rahner ist es die „Weltanschauung“, verstanden als eine Metakognition, die sich primär metaphorisch, also in Bildern vermittelt. Die Frage, die demnach zu beantworten wäre, lautet: In welchen Bildern berühren sich die Weltanschauungen der zentralen psychotherapeutischen Konzepte – der Tiefen-, Verhaltens-, humanistischen und systemischen Psychologie – (238–248) und die Weltanschauung der biblisch-christlichen Rede von Heil und Heilung (118–135)?

Kießling kommt zu dem Ergebnis, dass die christliche Weltanschauung die verschiedenen psychotherapeutischen Weltanschauungen *radikalisiert* (d. h. an ihre Wurzeln führt) und insofern nicht als ein Additum, sondern als das innerste Geheimnis aller psychotherapeutischen Konzepte verstanden werden muss. Das bedeutet, „dass nicht nach einem Mehrwert von Seelsorge und einer Minderwertigkeit von Psychotherapie zu fahnden ist, sondern Psychotherapie in ihrer Radikalität gefragt ist und auf diese Radikalität hin aufgebrochen werden kann – zugunsten eines ersten und letzten Zugangs zu dem einen Geheimnis, das Gott heißt“ (276).

Das ist denn auch der Weg, den Kießling bei der Entwicklung seines praktischen Seelsorgekonzeptes einer „Diakonische Mystagogie“ beschreitet. *Diakonisch* ist sein Konzept insofern, als es sich (bzw. den von der Krankheit Be- und Mitbetroffenen) zunächst ein möglichst breites Spektrum humanwissenschaftlicher Erkenntnisse dienstbar macht (21–81): Was versteht man überhaupt unter Depressionen? Wann spricht man dagegen von Melancholie oder Schwermut? Welche Erfahrungen machen Depressive? Wie nehmen sie ihre Umwelt wahr? Welche biophysiologicalen Prozesse laufen ab? Welche typischen Denk- und Verhaltensmuster?

Recht ausführlich behandelt Kießling auch die verschiedensten Therapiekonzepte (82–116): den Einsatz von Psychopharmaka, die Wirkung von Schlafentzug-, Elektrokrampf- und Lichttherapie, die Ziele und Methoden von Gesprächstherapien.

Zu einem *mystagogischen* Prozess kommt es immer da, wo not-wendiges therapeutisches Handeln auf sein innerstes Geheimnis hin „aufgebrochen“ wird. Konkret: Wo Betroffene sich nicht nur behandelt fühlen, sondern sich als wertvolle und geliebte Geschöpfe erfahren. Als Menschen, die eine Zukunft haben, weil sie spüren, dass das Geheimnis ihres Lebens, auch wenn es noch so

verschleiert ist, am Ende doch ein unendlich Gutes ist (292–297).

Dazu braucht es Mystagogen: Menschen, die sich an die Seite des depressiv Erkrankten stellen und ihn wertschätzend, einfühlsam und aufrichtig (vgl. C. Rogers) auf seinem Weg begleiten – wo nötig, auch stellvertretend für ihn hoffen, bis er selber wieder hoffen kann. Das kann im Rahmen seelsorglicher Einzelbegleitung geschehen, aber auch im Rahmen gemeindlicher oder institutionalisierter Diakonie. Entscheidend ist, was der oder die Erkrankte gerade braucht. Ein gemeinde- und institutionenübergreifendes Projekt in Freiburg sowie Überlegungen zu Chancen und Risiken von Online-Seelsorge veranschaulichen, was Kießling näherhin meint (297–337).

Wem ist das Buch zu empfehlen? Vor allem natürlich Seelsorgern und Therapeuten, die einen (Be-)Handlungsauftrag gegenüber depressiven Menschen haben und über die Grenzen ihres eigenen Faches hinausschauen möchten. Sie bekommen ein umfangreiches, nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich exzellent ausgearbeitetes Fachbuch an die Hand, zu dem es gegenwärtig keine Alternative gibt.

Als Leser vorstellbar wären aber auch interessierte Angehörige und Freunde von Depressiven, Mitarbeiter diakonaler Beratungsstellen, ehrenamtliche Betreuer und andere. Selbst wenn sie einzelne Teile überspringen und sich nur auf das unmittelbar Praxisrelevante konzentrieren, können sie dem Buch noch eine Fülle von Anregungen entnehmen, die sie andernorts erst mühsam zusammensuchen müssten. Ideal für diese Leserschaft wäre freilich eine etwas schlankere und auch preisgünstigere „Volksausgabe“. Der Verfasser möge es als Anregung nehmen.

Schließlich meine ich, dass auch jene von seiner Arbeit profitieren können, die ein eher grundsätzliches Interesse an Diakonie und Seelsorge haben. Denn Kießling vermittelt in seinem Buch nicht nur themenspezifisches Wissen. Er führt auch in wichtige pastorale Grundhaltungen ein. Und: Er öffnet die Augen für einen Gott, der sich leidenschaftlich um uns sorgt – auch und gerade wenn wir in (seelische) Not geraten sind. *Gereon Alter*

Wilhelm Tolksdorf: Analysis fidei. John Henry Newmans Beitrag zur Entdeckung des Subjekts beim Glaubensakt im theologiegeschichtlichen Kontext (Internationale Cardinal-Newman-Studien Folge 18). Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2000. 660 S.; 75,70 EUR.

In der Einladung zu einem Pastorkongress im Mai 2002 in Schönstatt (mit Kardinal Karl Lehman als Hauptreferenten) ist unter anderem von einem „Perspektivenwechsel“ in der Pastoral zu lesen, „von einem mehr objektiven zu einem mehr subjektiven theologischen Denken, von einer mehr

verkündigenden zu einer mehr hörenden Seelsorge“. Bereits im 19. Jahrhundert wurde diese Neuorientierung von großen Theologen angedacht, die uns in unserer heutigen „Spurensuche“ vielleicht sehr hilfreich sein können. In besonderer Weise gilt dies für den englischen Konvertiten und Kardinal John Henry Newman (1801–1890), dessen „Stern“ anlässlich des größten Kardinalskonsistoriums der Kirchengeschichte an seinem 200. Geburtstag (21. Februar 2001) unübersehbar aufging und uns im deutschen Sprachraum eine handliche Einführung von Gerhard Ludwig Müller („John Henry Newman begegnen“, Augsburg 2000) und die Neuausgabe des berühmten Gedichts „Traum des Gerontius“ (Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001) zugänglich machte. Seit jeher gilt jedoch die Frage nach dem Glauben, seinem objektiven Wesen und seinem subjektiven Vollzug, als Herausforderung der Theologie. Nun erschien in den vom bekannten Freiburger Religionspädagogen und Newman-Fachmann Günter Biemer betreuten „Internationalen Cardinal-Newman-Studien“ die umfassende fundamentaltheologische Dissertation des Essener Priesters Wilhelm Tolksdorf, der minutiös das Anliegen der Glaubensanalyse im Hinblick auf das Werk Kardinal Newmans vorstellt und dabei den immer deutlicher werdenden „subjektiven Faktor“ beachtet. Die Analysis fidei erweist sich dabei im Verlaufe der Untersuchung als Thema der Moderne, ihr Adressat ist der Mensch, der in all seiner Subjektivität und Intimität nach Glaubwürdigkeiten Ausschau hält und diese entschieden zu verantworten hat.

Nach einer längeren Einführung, die sich an der Darstellung von Erhard Kunz SJ (vor allem im Anschluss an Pierre Rousselot) im „Handbuch der Fundamentaltheologie“ (Freiburg, 1988) orientiert und auf die Untersuchungen des Bonner Theologen Karl Eschweiler eingeht, wird die Begegnung Newmans mit der römischen neuscholastischen Theologie kurz nach seiner Konversion (1845) geschildert. Newman studierte auf Empfehlung seines Heimatbischofs ab 1846 an der Jesuitenuniversität Gregoriana in Rom und tritt dort in Kontakt mit dem führenden Neuscholastiker Giovanni Perrone SJ (1794–1876). Die beiden verstehen sich zwischenmenschlich ausgezeichnet, aber in der Glaubensanalyse um die Fragen der Glaubenssicherheit, Glaubensgewissheit, Glaubenszustimmung und Glaubwürdigkeitserkenntnis stehen sich doch „zwei theologische Epochen“ (Walter Kasper) gegenüber, deren eine eine fast positivistisch-intellektualistische Wahrheitsmitteilung vertritt, während Newman im Glauben einen Akt des freien Willens und der personalen Zustimmung sieht, nicht die bloße Annahme von Konklusionen durch den Verstand. 1847 formulierte er seine „Theses de fide“ und (was für heutige Debatten vorbildlich wäre) zusammen mit Perrone das kontroverse „Paper on Development“

über die Frage der Dogmenentwicklung. Dies waren die Vorstufen für den 1870 erschienenen berühmten „Essay in Aid of a Grammar of Assent“ („Entwurf einer Zustimmungstheorie“, Mainz 1961), dem Tolksdorf den Hauptteil seiner Untersuchung widmet (246–546). Hier wird nicht nur auf die bekannte Unterscheidung von begrifflicher und realer Glaubenszustimmung, auf die Gewissheitsfindung durch „konvergierende Wahrscheinlichkeiten“ und andere Fragen des „Essays“ eingegangen, sondern vor allem Newmans Lehre vom „illative sense“ (Folgerungssinn) behandelt, in dem die subjektive Wahrnehmung sich vollzieht (467–483). In allem geht es um verantworteten Glauben in der Gemeinschaft der Kirche als „Ort authentischer Jesus-Überlieferung“ (545). Als Mangel Newmans bezeichnet der Autor einen nur „vagen Erfahrungs-begriff“, da immer eine gewisse Distanz zu den Dingen bleibt: Eindrücke werden imaginiert, die Gottesbegegnung durch das Gewissen vermittelt. Hier hat der heilige Thomas von Aquin, wie wir bei Josef Pieper lernen können, den größeren Realismus besessen, größer freilich auch als seine neuscholastischen Epigonen, die von Newman erkenntnistheoretisch überwunden wurden. Am Ende seiner Arbeit geht Tolksdorf noch auf B. Lonergans Analysis-fidei-Vorlesung aus dem Jahre 1952 und R. Schaefflers neueres Werk „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“ (München 1995) ein. Wie sehr Newman für alle theologischen Glaubensanalysen ein maßgeblicher „point of reference“ ist und bleiben wird, kann die Untersuchung von Tolksdorf überzeugend nachweisen. Möge sie dazu beitragen, den großen englischen „Kirchenlehrer der Neuzeit“ auch heute wieder neu ins Gespräch bringen bei der Suche nach „Spuren“, die uns in die Zukunft führen können.

Stefan Hartmann

Unter uns

Auf ein Wort

Was allein ist nun die Heiligung, die angeblich eine Frucht hat? Ich weiß nur das eine: daß die Anrede Gottes an den Menschen durch das Wort der Schrift, daß die Spiegelung aller Lebensvorgänge in solcher Anrede der Hauptinhalt meines Lebens ist. Ich weiß nur, daß mein Leben unter den tausendfachen Eventualitäten des Lebens lediglich zwei Möglichkeiten der Ordnung hat: Die Konzentration auf das „jeweilige“ Buch. Die Beugung unter die Anrede Gottes, die alle sichtbaren Ordnungen auflöst. Ordnung, die sich am Rande abspielt, ist die äußerliche Reinlichkeit und Regelmäßigkeit der Lebensführung.

Jochen Klepper
(Tagebuch vom 13. März 1935)

Kleiderfrage

Das erste und zweite Schuljahr kommt Mitte November zum Wortgottesdienst in unsere St. Elisabeth-Kirche. Um unsere Kirche kennen zu lernen, schauen wir im November nach Zeichen, die uns an die hl. Elisabeth, unsere Namenspatronin erinnern. Es gibt ein Messgewand, zum 25-jährigen Bestehen der Gemeinde (1936) von einem Gemeindeglied gestickt, das die Heilige Brot reichend zeigt. Ganz unten im gestickten Balken ist das Kirchengebäude eingearbeitet - für die Kinder gut zu erkennen. Während der Betrachtung und Besprechung kommt mir die Frage: Ob wohl alle Kinder wissen, wie man dieses Gewand nennt? - Ich stelle die Frage laut. Stürmisches Melden einiger Kinder. Ich lande einen Volltreffer bei meiner Auswahl: „Ein T-Shirt von Jesus!“ klingt es überzeugt. Fast unbändige Freude auf den Gesichtern der Lehrerinnen im hinteren Teil. Und in der ersten Reihe brummelt ein I-Dotz hinterher: „Aber für'n Sommer!“

„Und wer zieht das wohl heute an, wo Jesus nicht mehr als Mensch bei uns ist?“ - „Der Pastor!“ - So einfach ist das.

Gemeindereferentin Elisabeth Klaes
früher in St. Elisabeth, Essen-Frohnhausen

Verwechslung

Von einem früheren Kölner Weihbischof wird folgende Begebenheit berichtet: Aufgrund seines hohen Alters kam es gelegentlich schon einmal zu Erinnerungslücken oder Verwechslungen. So geschah es, dass beim Austeilen des Aschekreuzes am Aschermittwoch er nicht die vorgesehenen Worte sprach, sondern die zum Einlegen des Weihrauchs gehörige Formel: „Sei gesegnet, zu dessen Ehre du nun verbrannt wirst“.

Msrgr. Dr. Wilhelm Josef Schlierf, Köln

