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

Juni 6/2003

Aus dem Inhalt

Kurt Josef Wecker Geburtlichkeit der johanneischen Kirche	161
Martin Wichmann Verbinden was getrennt ist	163
Andreas Odenthal Gottesdienst mit Eltern totgeborener Kinder	169
Alois Schröder Kirche als Brunnen im Dorf	178
Patrik C. Höring „Was soll ich tun?“	183
Hermann-Josef Lauter OFM Führung durch den Hl. Geist	187
Literaturdienst: Henry Branthomme / Jean Chelini (Hg.): Auf den Wegen Gottes Carsten Frerk: Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland	190

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrer Kurt Josef Wecker, Hengebachstr. 28,
52396 Heimbach | Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7,
77933 Lahr/Baden | Prof. Dr. Andreas Odenthal,
Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda | Bundespräses
Alois Schröder, Kolpingplatz 5-11, 50667 Köln |
Dr. Patrik C. Höring, Marzellenstr. 32, 50667 Köln |
P. Hermann-Josef Lauter OFM, Franziskanerplatz 1,
53879 Euskirchen

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

Geburtlichkeit der johanneischen Kirche

Wenn wir deutlich sprechen, so nennen wir diesen Monat *Junio*. Ja, dieser mensis Iunius war der Göttin Iuno geweiht, der Beschützerin der Frauen und der Geburt. Die Römer glaubten, Iuno führe bei der Geburt eines Menschen die Hand, die mit der Schere die Nabelschnur durchtrennt. Hinter uns allen liegt ein Tag, an dem wir *abgenabelt* wurden.

Im Juni ist der Kirche die Geburt eines Heiligen ein Fest wert. Wir begehen am 24. Juni die *Sommerweihnacht* und feiern den Anfang des Täufers Johannes. Jetzt erst wird es Sommer, doch unmerklich nimmt die Sonnenkraft wieder ab und läuft das Jahr wieder auf den *Natalis Solis invicti* zu. Den Geburtstag der Apostelfürsten übergehen wir. Ausnahmsweise aber feiern wir den Geburtstag des Täufers, weil er der Geburt Jesu vorausläuft; und wir werden auch Marias Geburtstag nicht vergessen, weil sie dem den Geburtstag geschenkt hat, der für mich geboren wurde, als an mich noch nicht zu denken war. „Da ich noch nicht geboren war, da bist du mir geboren“ (GL 141,2). Die einzigartige Beziehung beider zum Erstgeborenen des Vaters macht ihre Geburt feierenswert. Sind die beiden nicht um ihrer selbst willen wichtig? Bei jedem anderen Geburtstag wäre es seltsam, feierte man am Ehrentag im Grunde den Geburtstag eines anderen. Johannes und Maria konnten damit leben, um Seinetwillen bedeutsam zu sein, weil sie selbstvergessene Menschen waren und sind.

Über der Geburt des Täufers liegt ein großes Staunen. Ein Mysterium liegt über jeder Geburtsstunde: Ich bin nicht bei der Geburt Jesu, Marias und Johannes dabei-

gewesen; aber ich habe auch an meine eigene Geburt keine Erinnerung. Ich weiß von meiner Geburt nur aus fremder Hand, vom Hörensagen, durch Geburtsurkunden und Fotos. Diese Lücke, von meiner eigenen Geburt keinen noch so blassen Schimmer zu besitzen, bleibt ein Leben lang unausfüllbar. Dieses Manko verletzt vielleicht meinen Stolz: Mir fehlt der Überblick über die Anfänge meines Lebens. Ich muss damit leben, dass ich, der ich so oft Initiativen starte, nicht Initiator meines eigenen Lebens bin: Ich wurde mir gegeben! Wir Macher leben aus dem Wunder der Empfängnis und eines Geschehens, das wir uns gefallen lassen müssen: „*Vita passiva*“ (Martin Luther). Sind wir darum so anfangsvergessen, so geburtsblind, wie es Peter Sloterdijk einmal formulierte?

Johannes fiel nicht vom Himmel; der sterbliche Heilige hatte einen Geburtstag wie wir alle. In einem tiefen Sinn trifft auf ihn zu: In seiner Geburt, vielmehr in seinem Leben, erblickt er das *Licht der Welt* (Joh 9,5, vgl. Joh 1,8). Und darum wird er in der Abfolge der Evangelien immer stiller, übt sich ein in die Kunst der Selbstrücknahme, lässt dem den Vortritt, für den er Wegweiser war.

Über jeder Geburt, auch der des Johannes, liegt die kinderschwere Frage: Was wird wohl aus diesem Kind werden? (Lk 1,66) Wo war ich, als ich noch nicht *da* war? War ich ein schöner Gedanke des Schöpfers? Habe ich eine Vorgeschichte? Komme ich aus dem Nichts oder wurde ich *ex nihilo* geschaffen, als Er mir die Worte zusprach: Es werde...! und ich zum Neankömmling wurde? Worumwillen bin

ich da? Warum bin ich gerade in diese Zeit hineingeboren, bin kein Vor-Läufer, sondern zumindest zeitlich ein Nach-Folger Jesu? Warum weiß ich vom allerpersönlichsten Ereignis meines Lebens nichts, ist mir mein eigener Ursprung entzogen?

Die Karriere des Geburtstags verdankt sich der Wertschätzung des Individuums und dem Gespür für die Einzigartigkeit jeder Lebensreise. Ausgerechnet Johannes, der in seiner Individualität so hinter Christus und in den Kerkern des Herodes am Ende so sang- und klanglos verschwindet, wird mit diesem Fest der Individualität bedacht. Er hätte sich gewehrt: Übergeht mich! Oder feiert mich in aller Stille! Ich bin nur Stimme, nur Rufer in der Wüste. Wir sind Gerufene: gerufen in das Fruchtwasser und in das Taufwasser.

Im Juni feiert eine *johanneische Kirche* Pfingsten. Wann wurde die Kirche geboren? Ist Pfingsten das Geburtsfest der Kirche oder ist auch der Kirche ihr eigener Anfang entzogen? Stammt sie aus der Nazarethkammer, dem Abendmahlssaal, der Seitenwunde Jesu? Ist das Obergemach kraft der Erscheinungen des Auferweckten der Kreißaal der Kirche? Auch über Geburtsstunde und -ort der Gemeinde liegt der Schleier des Geheimnisses. Und keine Göttin Iuno, kein Zeitgötze darf die Hand mit der Schere führen, die die Kirche von Ihm abnabelt und uns vom Blutkreislauf Jesu abschneidet! Die Geburtsstunde der Kirche ist nie vorbei: Es bleibt eine schwere Geburt. Nie darf eine johanneische Kirche autonom auf eigenen Füßen stehen. Wir bleiben angenabelt wie die Rebe am Weinstock (Joh 15,5). Werden wir diese *vita passiva*, diese ‚Geburtlichkeit‘ aushalten? Nie wird die Kirche ohne den Atem des Auferstandenen atmen und beten!

Liebe Leserinnen und Leser,

zwischen zwei Gemälde gespannt entwickelt **Dr. Martin Wichmann**, Pastoralreferent in Lahr/Baden, Überlegungen dazu, was eigentlich Pastoral ist. Dies ist nicht allein eine Frage der Theorie, sondern von der Antwort hängt ab, ob Veränderungen, die die jeweiligen Zeitgenossenschaft fordert, Theorie bleibt oder ob sich konkrete Handlungsschritte benennen lassen.

Auf der Basis der Unterscheidung von Liturgiefähigkeit, die nicht mehr allgemein vorauszusetzen ist, und genereller Symbolfähigkeit stellt der Liturgiewissenschaftler der Theologischen Fakultät Fulda, **Prof. Dr. Andreas Odenthal**, ein in seelsorglicher Praxis erprobtes Modell für einen Gottesdienst mit Eltern tobgeborener Kinder vor. Es versteht sich als liturgische Antwort auf das Bedürfnis nach kirchlich rituellen Angeboten für in der Liturgie oftmals nicht mehr beheimatete Menschen.

Anhand des Bildes vom Dorfbrunnen verweist **Pfarrer Alois Schröder**, Bundespräsident des Kolpingwerks Deutschland und Paderborner Diözesanpriester, auf die Bedeutung der Verbände in der Kirche und zeigt dies konkret an den Leitlinien des Kolpingwerks auf.

Sehr grundlegende und konkrete Schritte jugendseelsorglichen Handelns benennt **Dr. Patrik C. Höring**, Referent für Ministranten-seelsorge und religiöse Jugendbildung im Generalvikariat Köln.

Der letzte Beitrag führt uns zum Pfingstfest und seiner Gabe, dem Hl. Geist. Seinen „Lebensspuren“ geht **P. Hermann-Josef Lauter OFM** nach und gibt damit wertvolle Impulse für das geistliche Leben.

Ich wünsche Ihnen allen ein gesegnetes Pfingstfest und eine fruchtbare Entfaltung der Gaben des Hl. Geistes an Ihrem jeweiligen Wirkort

Ihr



Gunther Fleischer

Martin Wichmann

Verbinden was getrennt ist

Überlegungen zur Pastoral von morgen¹

Vorstellungen

Ich erlaube mir, mit einem Bild zu beginnen. Einem Typus von Gemälden, wie sie jeder schon mal gesehen haben dürfte.² Die Szene spielt in der freien Natur: Ein Baum, ein paar Büsche, auf sanft geschwungenen Hügeln, perspektivisch an den Horizont anlaufend. Bei den Büschen finden sich harmlose Tiere, meist ein paar Schafe, grasend oder ruhend. Das ganze Bild strahlt Ruhe aus. Feld und Wald, mildes Wetter, friedliche Natur. Optisches Zentrum solcher Gemälde bilden jedoch Menschen, die in dieser Landschaft ihren Frieden suchen und finden.



Gemälde dieses Typus zählen keineswegs zu den herausragenden Objekten, doch finden sie sich bei vielen Malern, von der Antike bis in die Gegenwart.³ Die Rede ist von Schäferszenen: idyllischen Bildern, einer längst gezähmten Natur, die den Betrachter alle Alltagsorgen vergessen lässt. Man nennt sie „Pastorale“, jene kleine Kunstform in Malerei (und Musik), deren Name (von „pastoralis“: zu den Hirten gehörend) auch ein theologisches Pendant kennt. Die kirchliche Pastoral verbindet mit solchen Gemälden mehr als nur eine Namensverwandtschaft, diese archetypischen Bilder prägen die gängigen Vorstellungen von Pastoral weit mehr als gemeinhin wahrgenommen wird.

Die Metapher selbst, „der Hirte und seine Herde“, ist bekanntlich biblisch (Ez 34; Joh 10), waren die Stammväter doch selbst Hirten (Gen 47,3; 13,7f.), tapfer und schwer zu besiegen.⁴ Hirten galten aber auch als zänkisch (Gen 26,20; Ex 2,17-19), gierig und töricht (Jes 56,11; Jer 10,21). Dennoch gibt die Hl. Schrift eine „Herde ohne Hirten“ verloren – gerade auch im übertragenen Sinne.⁵ Diese Ambivalenz der Hirtenmetapher (Sach 11) erlaubte eine wertfreie und – man könnte sagen – variabel funktionale Anwendung.

„Hirte“ ist biblische Metapher für Gott,⁶ für den König (2 Sam 5,2; Ez 37,24), für Anführer allgemein,⁷ selbst wenn sie versagt haben,⁸ sowie für Richter (2 Sam 7,7) und fremde Könige oder gar Feinde (Jer 6,3; 12,10; 43,12). Schließlich steht sie auch für den Retter Israels.⁹ Die Messias-Verkündigung des Engels an „Hirten bei der Nachtwache auf freiem Feld“ und die Verbreitung dieser Nachricht durch sie ist auch insofern hochsymbolisch (Lk 2,8-20). Neutestamentlich geht der

Hirten-Titel auf Christus über (Hebr 13,20; 1 Petr 2,25), er ist nun der oberste Hirt (1 Petr 5,4). Die Bischöfe werden zu Hirten der Kirche bestellt (Apg 20,28), „Hirte-sein“ gehört fortan und in rechter Weise ausgeübt (1 Petr 5,2f) zu den Leitungsscharismen (Eph 4,11). In der Tradition dieser Metapher ist bis heute jeder Pfarrer als „der eigene Hirte“ seiner Pfarrei sanktioniert (can. 519 CIC).

Von der biblischen Stärke, der Heldenhaftigkeit, der Verantwortung wie der Untreue der biblischen Hirten findet sich in den Motiven unserer Gemäldeszenen nichts. Sie versetzen uns in eine arkadische Landschaft und imaginieren ein traumhaft entrücktes, unschuldigtes Hirtenleben. Ein Hirte hat zwar einen Full-Time-Job, doch verläuft seine Arbeit geruhsam und bedächtig – und immer etwas einsam. Die zu hütenden Schafe – für Fremde kaum zu unterscheiden, nur der Hirte ruft sie einzeln beim Namen (Joh 10,3) – sind ihm keine adäquaten Gesprächspartner. Dem romantischen Schäferidyll der Pastore entspricht ein gemächliches, ländliches und souveränes Einzelgängerdasein. Ist es sehr gewagt zu mutmaßen, die *zeitgenössische* Vorstellung von einem Pastor sei weniger vom biblischen Hirten-Motiv als vom Pastoralmotiv des 17./18. Jahrhunderts geprägt?

Die *kirchliche* ist es bestimmt. Ein guter Pastor geht jedem einzelnen Schaf nach (Mt 18, 12-14), er befreit ein jedes aus der Grube, in die es gefallen ist (Mt 12,11). Seine Hirtensorge zeigt sich als konkrete personale Seelsorge an jedem Einzelnen. Müßig darauf hinzuweisen, dass Pastoraltheologie über weite Strecken ihrer Geschichte als Pastoren- und Pastorenzubereitungslehre in diesem Sinne konzipiert wurde, der auch in moderneren Ansätzen einer Pastoraltheologie als Seelsorgewissenschaft¹⁰ noch durchklingt. Ebenfalls offenkundig ist die Problematik dieser Metapher, die ja eine – biblisch gar gottgegebene – Überlegenheit des Hirten über seine Schafe impliziert. So spricht Stefan Knobloch statt vom christologisch verstandenen Hirten lieber vom „professionellen Seelsorger“, und warnt davor, das „Gegenüber nach dem Beziehungsmuster Arzt-Patient oder Thera-

peut-Klient in ein Abhängigkeitsverhältnis“¹¹ zu bringen.

Reflexion

Was aber ist denn sachlich theologisch und abseits aller Metaphorik „Pastoral“? Die Antworten der Pastoraltheologie sind vielfältig.¹² Ich greife den Vorschlag des Mainzer Pastoraltheologen Norbert Schuster auf, der Pastoral jüngst als das „*Gesamt aller kirchlichen Vollzüge*“¹³ bestimmte. Diese Definition wirft zwar neue Fragen auf, klärt aber zwei entscheidende Aspekte:

- *Pastoral* gibt es nur im unübersichtlichen, nicht ohne weiteres systematisierbaren Plural, wie es eine vielgestaltige, seit vielen Jahrhunderten und in vielerlei Kulturen ausgeübte Praxis nur sein kann. Wer von „der“ Pastoral spricht, behauptet die Existenz eines kleinsten gemeinsamen Nenners, den eigentlich niemand kennt. Praxis, ganz gleich ob religiöse, pastorale oder kirchliche, ist immer die Summe ungezählter Einzelfälle, deren Gemeinsamkeit zwar intuitiv empfunden, theoretisch sauber aber nicht leicht erfasst werden kann.
- Trotzdem ist im Begriff der Pastoral ein beschreibbares „Gesamt“ dieses Plurals angesprochen. Bei der *Reflexion* pastoraler Praxis kann es daher nie nur um einzelne Situationen gehen, auch nicht einer Reihe solcher Situationen, so naheliegend dieses Vorgehen auch sein mag. Die Angabe paradigmatischer oder exemplarischer Situationen beruht auf einer erwarteten, aber letztlich kaum belegbaren Behauptung: nämlich der repräsentativen oder zumindest prospektiven Allgemeingültigkeit bestimmter Praxen. Zur adäquaten Diagnose müsste jedoch das – insgesamt vermutlich eher durchschnittliche – *Gesamt* der Pastoral erfasst werden.

Um die „Sache“ Pastoral mittels einer hinreichend trennscharfen Unterscheidung (Luhmann) zu erfassen, stellt sich daher die nur vermeintlich triviale Frage: Was sind denn „kirchliche Vollzüge“?

Es liegt nahe, darin die empirisch fassbare Seite (Plural) jener viel rezipierten Definition zu sehen, die das fünfbändige Handbuch der Pastoraltheologie schon 1964 in dogmatischem Singular vorgelegt hatte. Rahner sprach damals vom „Selbstvollzug der Kirche“ als dem Materialobjekt der Pastoraltheologie (in Abgrenzung zum „Wesen der Kirche“, das dogmatisch zu reflektieren ist). Aber was ist mit dieser Definition gewonnen? Streng genommen und von Pastoraltheologen nicht gerne gesehen eine *sachliche* Abhängigkeit der Pastoral von dogmatischen Prämissen. Der Begriff der Pastoral ist normativ davon abhängig, wie eng oder weit man Kirche fassen möchte, oder etwas konkreter gewendet: wer denn Subjekt kirchlicher Vollzüge sein kann. Am Anfang jeder Pastoraltheologie steht also unvermeidlich die ekklesiologische Reflexion. Die hierin liegenden dogmatischen und pastoraltheologischen Probleme kann ich in diesem Rahmen nicht einmal formulieren. Ich kürze darum unzulässig ab und nenne etwas vergrößernd drei der möglichen Antworten:

1. Kirchlicher Vollzug ist, wenn ein Amtsträger handelt.
2. Kirchlicher Vollzug ist, wenn die Handelnden zumindest in organisationaler Verbindung zur Kirche stehen.
3. Kirchlicher Vollzug ist, wenn zwei oder drei in Jesu Namen beisammen sind, getreu Mt 18,20.

Wenn ich ebenso holzschnittartig die erste Variante die klerikale und die dritte die charismatische nennen darf, und darauf verweise, dass die erste Variante das Alltagssprachliche wie oft auch kirchenamtliche Verständnis ausdrückt, während die dritte die innerkirchlich und spirituell präferierte Variante darstellt, so weisen beide den Vorteil auf, völlig eindeutig zu sein. In der ersten braucht es für Kirche einen Amtsträger, während es in der dritten jeder sein kann (bzw. mindestens zwei), sofern das entsprechende Selbstbewusstsein besteht. Die zweite Variante erscheint dagegen deutlich unschärfer, ja, sie klingt geradezu anstößig institutionell und exklusiv. Doch schliesse

diese Variante die Willkür charismatischer Selbstzuschreibung aus, ohne deswegen gleich klerikalistischer Engführung zum Opfer zu fallen.

In allen Fällen aber handelt es sich um ekklesiologische Grundentscheidungen, für die sich – so, wie auch anders – theologische Gründe anführen lassen. Es macht einen guten Teil der Reflexionskrise der Pastoraltheologie aus, die Notwendigkeit dieser prekären Entscheidung gelegentlich nicht zu sehen und systematisch zu diskutieren, sondern sie mehr oder minder dezisionistisch zu treffen.¹⁴

Die Konsequenzen jener ekklesiologischen Klärung lassen sich vorab benennen: Je enger die Definition des pastoralen Subjektes, desto überschaubarer fällt das Objekt „Pastoral“ aus. Die erste Variante schließt viele/s aus dem Fokus aus und schafft eigene Probleme. So würde nicht nur das berufliche Handeln so genannter Laien im pastoralen Dienst keinen kirchlichen Vollzug darstellen, sondern auch der im deutschsprachigen Raum faktisch größte professionell ausgeübte kirchliche Bereich, Caritas bzw. Diakonie, wäre zumeist keine pastorale Tätigkeit, – von allen anderen ganz zu schweigen. Auch wenn der Hinweis unpopulär ist: Das Alltagssprachliche wie in weiten Teilen innerkirchliche Verständnis definiert „kirchlicher Vollzug“ trotzdem noch immer sehr selbstverständlich als – vorsichtig formuliert – Kontakt zu kirchenamtlichem Handeln.

Der common sense der deutschsprachigen Pastoraltheologie liegt dennoch in (mindestens) der dritten Variante. Die Pastoraltheologie hat in den letzten Jahrzehnten die klerikalistische Variante zunehmend geöffnet zugunsten eines immer breiter gefassten Materialobjektes. Prononciert vertritt der namhafte Kreis von Pastoraltheologinnen und –theologen um Herbert Haslinger ein maximal geweitetes Materialobjekt als Reflexionsgegenstand. Sie wehren sich ausdrücklich gegen „die vermehrte Tendenz, den inhaltlichen Gegenstand der Praktischen Theologie einzugrenzen etwa auf die Praxis der Christinnen und Christen, der Mitglieder einer Kirche oder gar nur auf die kirchlich

institutionalisierten Funktionsträgerinnen und -träger. [...] Die Praktische Theologie findet u. E. in der Praxis eines jedes Menschen und in der Praxis der Menschen insgesamt ihren potentiellen [...] Reflexionsgegenstand.“ Und etwas weiter: „Unter Praxis verstehen wir den umfassenden Geschehenskomplex der Gestaltung von Wirklichkeit, insofern sie von Menschen ausgeht [...].“¹⁵

Sehenden Auges bekenne ich mich – in pastoraltheologischer, nicht dogmatischer Perspektive – dennoch zur von Haslinger et al. verworfenen zweiten Variante: Pastoral sind alle (und nur jene) Vollzüge, bei denen die Handelnden die in organisationaler Verbindung zur Institution Kirche stehen. Diese Entscheidung impliziert mannigfache ekklesiologische Probleme, weil sich ja weder von selbst versteht, was „Institution Kirche“ ist, noch was als „organisationale Verbindung“ zu qualifizieren wäre. Doch optiere ich für diese Definition, weil in ihr eine maximale Weite von Pastoral angezielt ist, ohne damit ins beliebig Allgemeine abzurutschen.

Um die Brisanz und den Gewinn der Entscheidung für diese mittlere, auf den ersten Blick unschärfste Definition zu erkennen, bedarf es jener letzten Begriffsklärung: Was heißt organisationale Verbindung zur Kirche? Dazu greife ich auf die soziologische Differenzierung des Institutionenbegriffs zurück, die zwischen abstrakten, in kulturellen Traditionen niedergelegten Prinzipien und konkreten Gruppen und Organisationen unterscheidet, die diese Prinzipien repräsentieren. Auf Kirche angewandt, entspricht dies in etwa der Differenz von (traditionem, auch theologischem) Kirchenverständnis und (konkreten, meist rechtlich strukturierten) kirchlichen Organisationen, die – anders als „die Kirche“ – mit zumindest formal begrenztem Auftrag, benennbarer Mitarbeiterzahl, bemessenen Ressourcen usw. empirisch beschreibbar und für zielgerichtetes Handeln zugänglich sind. Kirchlich sind damit alle Organisationen, die satzungsgemäß oder auftragsgemäß der Institution Kirche zugehören, weil sie entweder von anderen kirchlichen Organisationen getra-

gen bzw. mit Ressourcen unterstützt werden oder als ökonomisch unabhängige, freie Zusammenschlüsse (AA 19) sich ihr verpflichten.

Entwicklung

These: Die *Zukunftsfähigkeit* der Kirche, um diesen vagen Begriff einmal zu benutzen, wird entscheidend davon abhängen, in welchem Umfang und mit welcher Nachhaltigkeit es gelingt, diese kirchlichen *Organisationen* zu entwickeln, nicht so sehr – und anders als die innerkirchliche Diskussion gelegentlich glauben macht – wie die „Entwicklung“ der *Institution* Kirche vorangeht.

Zur Entwicklung kirchlicher Organisationen bedarf es einer doppelten Bewegung, die in scheinbar entgegen gesetzte Richtungen verläuft. Es braucht erstens konsequente (im Wortsinn: entschlossene *und* folgerichtige) Aktualisierung ihrer Vollzüge. Als einer, der das Graubrot der pastoralen Praxis täglich isst, darf ich sagen: Es würde mir in meiner pastoralen Arbeit vollauf genügen, wenn *die Gegenwartsfähigkeit* kirchlicher Vollzüge erreicht wäre. Für kirchliche Organisationen wäre in ihrer Organisationsstruktur, in ihren Kommunikationsstilen, in ihrem Konflikt- und Entscheidungsverhalten allzu häufig schon viel gewonnen, wenn auf breiter Basis das Hier und Heute so leidlich erreicht würde. Doch ist die Aktualisierung der bestehenden, faktisch geübten Praxis ein mühsamer, konflikträchtiger und anstrengender Prozess, der ein hohes Maß an Geduld, Umsicht und Konsequenz sowie der ständigen Vergewisserung des angestrebten Zieles bedarf. Pastorale Praxis ist widerständig, ihr eignet eine starke Eigendynamik, die – ohne dass dies jemand bewusst betriebe – in ihrer Aktualisierungsträgheit zugleich eine permanente Zieldiffusion und Zielirritation produziert, welche es im konkreten Handeln ständig neu zu korrigieren gilt.

Die zweite Bewegung, die einer Aktualisierung scheinbar, manchmal aber auch tatsächlich entgegensteht, verlangt die eben genannte permanente Zielvergewisserung,

d.i. eine *theologische Reflexion* über den Institutionensinn der Kirche, angesichts der konkreten Situation der jeweiligen kirchlichen Organisation. Zu beschreiben, wie so etwas in der diffusen Komplexität realer Praxis und mit der geschichtlichen Komplexität kirchlicher Tradition konkret leistbar ist, wäre ein eigenes Unterfangen. (Mit lehramtlicher Verfügung dieses Sinnes ist es leider meist nicht getan.) Doch braucht es in der Tat nicht so sehr Theologen, die den Praktikern sagen, worum es in deren Praxis zu gehen habe, sondern es bedarf der Pastoral-Theologen, Menschen also, die beides „vollziehen“, Theologie *und* pastorale Praxis, die sich in kirchlichen Vollzügen abarbeiten *und* diese theologisch zu reflektieren imstande sind. Der daraus resultierende hermeneutische Prozess würde eine enorme Dynamik frei setzen und er steht – weit mehr als dies bisher ja schon auch geschieht – vollumfänglich für alle kirchlichen Organisationen an.

Diese beiden nicht notwendig in die gleiche Richtung verlaufenden Bewegungen, Sinnorientierung und Aktualisierung, dürfen aber auch nicht leichtfertig als diametral behauptet werden. Zur sachgerechten und theologisch reflektierten Aktualisierung nicht mehr zuträglicher kirchlicher Vollzüge bedarf es eines umsichtigen zirkulären Prozesses von *tradierendem Vollzug* bei gleichzeitiger, *zielgerichteter Erneuerung* eben dieses Vollzuges. Die allfälligen pastoralen Aufgaben bilden dabei zugleich Mittel *und* Objekt der Innovation und verlangen im konkreten Einzelfall allemal verantwortete Entscheidungen, die zwar theoretisch begründbar sein sollten, aber nicht immer sein können: Schließlich muss nach und neben der Reflexion immer auch gehandelt werden (Habermas). Praxis steht unter dem Primat der Zeit- und Mittelökonomie, nicht der Theorie...

Mit der Differenzierung von abstraktem Institutionensinn und konkreter Organisation ist jedenfalls ein formaler, wenn auch noch kein inhaltlicher Rahmen gegeben, in dem sich einzelne kirchliche Organisationen zu entwickeln hätten, wollten sie beiden

Bewegungen, Innovation und Aktualisierung sowie Sinnorientierung und Auftragsbindung folgen. Umgangssprachliche Forderungen wie Erneuerung der Kirche, Zukunftsfähigkeit kirchlicher Praxis, kirchliche Organisationsentwicklung usw. bleiben daher in einer begrifflichen Unschärfe stecken, die sich im Entwicklungsprozess selbst destruktiv auswirkt, solange unklar bleibt, wer genau und konkret hier erneuert, entwickelt und zukunftsfähig werden soll.

Wenn es hingegen, wie angedeutet, kirchliche Organisationen sind, die entwickelbar und zukunftsfähig zu machen sind – und nicht etwa die Institution Kirche als solche, dann ist ein operationaler Weg aufgezeigt: Subjekt wie Objekt der Entwicklung sind die kirchlichen Organisationen selbst, und damit natürlich deren Mitarbeiter/innen. Die Zukunftsfähigkeit der Kirche steht und fällt mit der Entwicklungsfähigkeit ihrer Organisationen und dies bedeutet wesentlich: mit der Veränderungsbereitschaft der Menschen in ihnen. In dieser Frage gibt es übrigens keine prinzipiellen Unterschiede zwischen Klerikern und Laien, Ehren- und Hauptamtlichen, bzw. zwischen einer KJG, einer Sozialstation, einem Ordinariat, einem Pfarrgemeinderat oder etwa einem Gebetskreis, wenngleich kaum bestritten werden kann, dass an „hochrangigere“ Organisationen bzw. Personen auch höhere Anforderungen zu stellen sind. Immer bedeutet Entwicklung: Vorgefundene Organisationen und Vollzüge werden von (Führungs-)Persönlichkeiten aufgrund veränderter Umweltbedingungen verantwortet auf den vorgegebenen und durchreflektierten(!) institutionellen Sinn hin aktualisiert. In einer Sinnorientierung heutiger Pastoral gälte es zum Beispiel zu verbinden, was – im historischen Differenzierungsprozess unvermeidlich – weithin getrennt wurde. Eine selbstkritische Vergewisserung des Institutionensinns würde in die kollegiale Öffnung und subsidiäre Kooperation der verschiedenen kirchlichen Vollzüge münden. Das ist weniger trivial als es klingen mag. Caritas, Religionsunterricht, Verwaltung und neuerdings auch Seelsorge¹⁶ wurden nach und nach den traditionellen Hirtenaufgaben

organisational wie personal ausgegliedert. Das brachte zweifellos einen Professionalitätsgewinn, aber auch die erhöhte Anforderung, den Zuwachs an Komplexität zu bewältigen, was die Einzelnen nicht selten überfordert, und die Segmente vielerorts in ein merkwürdig unverbundenes Neben-, wenn nicht gar Gegeneinander führt.

Nicht minder romantische Pastoralgemälde, die unsere zeitgenössische Situation dennoch besser ins Bild bringen, zeigen herbe Landschaften ohne Hirten oder Schafe, mit Kirchengebäuden nur als Ruine oder Schatten am Horizont¹⁷. Solche Gemälde wirken weniger anheimelnd, doch illustrieren sie, dass noch überall Fragmente einer Tradition bestehen, die nicht nur denkmalpflegerisch konserviert, sondern auch sinnstiftend miteinander verbunden werden müssten. So könnte jenseits der Ausdifferenzierung kirchlicher Organisationen und der Vereinzelung ihrer Hirten eine „Landschaft“ in den Blick kommen, die mehr wäre als die Summe ihrer Teile: eine „Pastorale“, in der Menschen ihr Heil suchen – und finden.



Anmerkungen:

- ¹ (Gekürzter) Vortrag, gehalten an der Universität Münster im Mai 2002.
- ² Z. B. P. A. Quillard: *Pastorale (1730)* oder N. Lancret (1690–1743): *Der Vogelkäfig*.
- ³ Von Vergil bis J. Wall, wenn man so will; aber auch bei G. Segantini, H. Thoma, von C. Spitzweg bis J. A. Koch, selbst G. Baselitz u.v.a.
- ⁴ Vgl. Jes 31,4; Jer 49,19; Mi 5,4; Am 3,12.
- ⁵ Vgl. Num 27,17; 1 Kön 22,17; Jdt 11,19; Ez 34,5; Sach 10,2; Mk 6,34.

- ⁶ Vgl. Gen 48,15; Ps 23; Ps 80; Sir 18,13; Jes 40,11; Jer 31,10.
- ⁷ Vgl. Num 27,16; Jes 63,11; Jer 2,8; 3,15.
- ⁸ Vgl. Jer 23,1f.; 25,34–36; 50,6; Sach 10,3; 13,7.
- ⁹ Vgl. Ps 78,70–72; Mi 5,3; Mk 14,27; Mt 2,6.
- ¹⁰ Vgl. E. Garhammer / P. Scheudenpflug / H. Windisch (Hg.): *Provokation Seelsorge*, Freiburg 2000.
- ¹¹ S. Knobloch: *Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit*, in: H. Haslinger u. a. (Hg.): *Praktische Theologie*, Bd. 2, Durchführungen, Mainz 2000, 35–46, hier: 36f.
- ¹² Vgl. u.a. H. Schuster, in: HPTH I, 47–92. Das LThK von 1963 widmete dem Begriff Pastoral keinen eigenen Artikel, das LThK von 2001 erklärt ihn für austauschbar mit Seelsorge.
- ¹³ N. Schuster: *Theologie der Leitung. Zur Struktur eines Verbundes mehrerer Pfarrgemeinden*, Mainz 2001, 135.
- ¹⁴ Vgl. N. Mette: *Praktische Theologie in der katholischen Theologie (555–561)*, in: C. Grethlein u. a. (Hg.): *Geschichte der praktischen Theologie*, Leipzig 1999.
- ¹⁵ Herbert Haslinger u. a.: *Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie*, in: ders. (Hg.): *Praktische Theologie*, Bd. 1, Grundlagen, Mainz 1999, 22–24.
- ¹⁶ Kirchliche Beratungsstellen übernehmen z. B. heute einen Teil dessen „professionell“, was früher schlicht Pfarrseelsorge hieß.
- ¹⁷ Z. B.: P. Brueghel, d. Ä.: *Flusslandschaft mit Gleichnis vom Sämann (1552/7)*, oder die zahlreichen Arbeiten (darf man sagen: Meditationen?) C. D. Friedrichs über die Klostersruine Eldena 1800–1836, besonders instruktiv: *Ruine Eldena (1825)*.

Gottesdienst mit Eltern totgeborener Kinder

Ein Beitrag der Liturgie zur Trauerkultur

*Pfarrer Werner Oermann († 20.7.2002)
in dankbarem Gedenken*

Die Kirche hat keine Monopolstellung mehr bei den Ritualen um die Lebenswenden. Dies betrifft auch den Bereich um Tod und Bestattung sowie die damit verbundenen Trauerprozesse.¹ Sie sind inzwischen Gegenstand eines hochprofessionalisierten Marktes geworden, der für jedes Bedürfnis das Passende bereithält, auch ohne die Bindung an eine Glaubensgemeinschaft zu fordern. Man mag den Verlust der Monopolstellung beklagen, doch bietet er zugleich die Chance zur Profilierung: Welches ist der spezifische und unverwechselbare Beitrag des Christentums inmitten anderer Anbieter? Eine erste Antwort kann auf die reiche Erfahrung hinweisen, die die Kirche über Jahrhunderte mit dem Menschen, den Fähigkeiten seines Lebens und seiner Glaubenshoffnung gemacht hat und die in den reichen Traditionen und Ritualen aufgehoben sind. Es ist Aufgabe der Kirche, den Schatz der gottesdienstlichen Traditionen immer wieder neu mit Leben zu erfüllen. Damit ist zugleich die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen angeschnitten, die Romano Guardini bereits in den sechziger Jahren gestellt hat.² Ich gehe von der Unterscheidung „symbolfähig“ und „liturgiefähig“ aus und postuliere, dass der Mensch von heute *grundsätzlich symbolfähig* sei, nicht unbedingt aber *liturgiefähig*. Unter *Symbolfähigkeit* verstehe ich, verkürzt gesagt, die

Anlage des Menschen, sein eigenes Leben reflektierend und transzendierend in einen vorgegebenen Deutehorizont zu stellen und in den vielfältigen Formen kultureller Objektivationen wie Kunst, Musik oder auch Religion auszudrücken. *Liturgiefähigkeit* setzt eine solche grundlegende Symbolfähigkeit voraus, spezifiziert aber den vorgegebenen Deutehorizont: Das Leben wird im Medium des Glaubens bedacht und ausgedrückt sowie auf das Pascha-Mysterium Jesu Christi bezogen und für die Gnade Gottes geöffnet. Dies bedarf der Kirche, in deren Gemeinschaft Leben und Glauben bedacht, dargestellt, gefeiert und der Gnade Gottes anheim gestellt werden. Die Teilnahme daran setzt, über allgemeine Symbolfähigkeit hinausgehend, eine persönliche Entscheidung zum christlichen Glauben sowie das Wissen um Regeln und Grunddaten des Christentums und seiner Feier in der Liturgie voraus.³ Erst hier ist im eigentlichen Sinne Liturgiefähigkeit gegeben.⁴ Die Unterscheidung zieht nach sich, dass es auf der Grundlage der Symbolfähigkeit des Menschen neben dem Tradieren des Gewordenen auch ein Ringen um neue Formen von Liturgie geben muss, die die Lebenswirklichkeit des Menschen einzuholen vermögen. Ein solches neu entstandenes Gottesdienstmodell, das zugleich aus der liturgischen Tradition der Kirche lebt, soll nun als ein möglicher spezifisch christlicher Beitrag zur Trauerkultur vorgestellt werden: der Gottesdienst mit Eltern totgeborener Kinder.

1. Der Reichtum der Tradition: Kirchliche Rituale um Tod und Trauer

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“, so lautet das bekannte Zitat der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ Gaudium et spes Nr. 1.

Die Kirche hat immer die Trauer des Menschen geteilt, in den diakonischen Institutio-

nen, im bekennenden Glauben, auch in der Liturgie. Hier hat die Tradition vieles bereitgestellt, zunächst das Sakrament der Krankensalbung, das den Menschen in der Traurigkeit einer Krankheit trösten und stärken will oder ihn als „extrema unctio“ auf den Tod vorbereiten möchte.⁵ Die Kirche kennt ferner Riten und Gebete um die Stunde des Todes: die Exequienmesse, eine vielgestaltige Beerdigungsform, die etappenweise Erinnerung an die Toten im Rahmen der Eucharistiefeyer (Sechswochenamt und Jahrgedächtnis) u. v. m. Die jüngste Liturgieform hat nach fast vier Jahrhunderten seit dem Rituale Romanum von 1614 die Begräbnisfeier grundlegend erneuert und verstärkt den österlichen Charakter betont.⁶ Die Fokussierung der österlichen Dimension christlichen Sterbens wird man als einen großen Gewinn ansehen können, wenn gleich nicht die Problematik zu leugnen ist, dass eine allzu österliche Ausrichtung auf Kosten von Klageelementen dem konkreten Trauerprozess oft noch nicht angemessen ist.⁷

Interessanterweise erfreut sich das religiöse Ritual gerade zur Beerdigung einer hohen Nachfrage, auch bei Kirchenfernen. Selbst Atheisten erachten es als wichtig.⁸ Doch wird eine immer differenziertere „Leistung“ der Kirche erwartet: Die traditionellen Formen mit ihrem Ablauf werden eher von wenigen aus dem Kernkreis der Gemeinde erbeten. So konnte ich in der eigenen pastoralen Praxis der letzten Jahre beobachten, dass immer seltener nach einer Exequienmesse gefragt wird. Es scheint, dass die Messe für viele zu kompliziert und fremd geworden ist. So konzentriert sich der Ritus auf die Feier in der Trauerhalle und am Grab.⁹ Doch sind die Lebensumstände der Menschen immer differenzierter, so dass auch das Sterben neue Fragen aufwirft und zur Herausforderung der traditionellen kirchlichen Rituale wird. Ein solcher Fall ist die schwierige Frage nach dem Umgang von Fehl- und Totgeburten sowie der Begleitung betroffener Eltern.¹⁰

2. Eine veränderte Lebenswelt als Herausforderung für kirchliche Rituale

Die sich verändernden Bedingungen menschlicher Lebenswelten sind Herausforderungen für die Kirche und ihre Rituale, auch im Bereich um Tod und Trauer. Dem hat vor Kurzem ein neues, von Karl Wagner herausgegebenes Werkbuch geantwortet, das sich an das offizielle Beerdigungsrituale anlehnt, dessen Grundform aber für besondere Anliegen modifiziert.¹¹ Es bietet in einem 1. Teil die „Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt“ (5–134) und schließt in einem 2. Teil Erklärungen, Hinweise und Ratschläge unter dem Titel „Neue Wege in der Trauerpastoral“ (135–229) an.¹² Im Rituale finden sich nicht nur Formulare zum Begräbnis nach Drogentod (VIII) oder Suizid (IX), sondern auch zum Begräbnis einer Fehlgeburt (VII). Der Anhang greift pastorale Probleme auf, etwa die Frage einer Beerdigung nach Kirchenaustritt. Andreas Redtenbacher hat die Kriterien benannt, die dieser Studienausgabe zugrunde liegen. Der christliche Glaube soll *unverkürzt*, heilend und unversehrt angesichts des Todes feierend zur Sprache gebracht werden. Dies soll *zeitgemäß*, der heutigen Situation angepasst, und *verständlich* geschehen. Die Verkündigung soll *begreiflich*, menschlich plausibel und einleuchtend sein. Bei alledem soll das Ritual sich *menschenfreundlich* gestalten, respektvoll, entgegenkommend und kommunikativ. Schließlich soll die Art und Weise des Vollzugs *einladend* sein, positiv in der Darstellung und Ausdrucksweise.¹³ Diese eigentlich für die gesamte kirchliche Liturgie geltenden Kriterien gewinnen angesichts der Totenliturgie deshalb an Brisanz, weil die Situation der Angehörigen sensibel zu handhaben ist. Die Frage ist indes, ob die benannten Kriterien zum Verständnis des christlichen Rituals genügen, vor allem im Hinblick auf den hier fokussierten Gottesdienst mit Eltern totgeborener Kinder. Denn dabei handelt es sich ja nicht um eine

Begräbnisfeier, sondern einen Gedenkgottesdienst, der Eltern oft nach Jahren Gelegenheit zum Abschied von ihren Kindern bieten will – ein Abschied, der aus welchen Gründen immer bisher verwehrt wurde. Die genannten Kriterien betreffen im wesentlichen die kognitive Dimension des Menschen, ordnen sich also in einen *handlungstheoretischen* Ansatz ein. Die folgenden Überlegungen versuchen nun, einen *symboltheoretischen* Ansatz zugrunde zu legen. Hier geht es um den Menschen als Symbolwesen, der nicht allein in rational-argumentativen Dimensionen beschrieben werden kann. Das heißt, dass auch tieferliegende Ebenen des Menschseins mit einbezogen werden sollen, nämlich die Tiefenschichten der Seele, die im symbolischen Tun zugänglich werden: „Präsentative Symbole verarbeiten in der Tiefe der Seele (nicht argumentativ!) Ambivalenzen im Bereich der Macht, der Liebe, der Sexualität. Sie haben so in sich eine ‚heilende Mächtigkeit‘“. ¹⁴

Es ist oft noch ein Tabuthema, wenn Kinder vor, während oder kurz nach der Geburt sterben. Eher selten finden Beerdigungen statt, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass die rechtlichen Regelungen hierfür in den einzelnen Bundesländern verschieden sind. Nordrhein-Westfalen etwa kennt weder für Tot- noch für Fehlgeburten einen Bestattungszwang, in Rheinland-Pfalz hingegen müssen Totgeburten bestattet werden. ¹⁵ Die Unterscheidung zwischen Tot- und Fehlgeburt hängt dabei vom Gewicht des Kindes ab. ¹⁶ Oftmals sind die betroffenen Eltern auch gar nicht über die Möglichkeiten einer Bestattung informiert. Die betroffenen Frauen bleiben oft allein, die Ärzte sind nicht mehr zuständig, die Kirchengemeinden in den meisten Fällen gar nicht informiert. Eine würdige Bestattung von Fehl- oder Totgeburten wie eine adäquate Begleitung der Hinterbliebenen bleibt damit ein großes Desiderat. ¹⁷ Vielfach schwingt auch noch die alte Frage mit, was denn mit jenen Kindern sei, die die Taufe nicht mehr haben empfangen können. Die Deutsche Bischofskonferenz hat in ihrer Arbeitshilfe „Eltern trauern um ihr totes neu-

geborenes Kind“ von 1993 die Aussagen des II. Vatikanischen Konzil in „Lumen gentium“ auf diese Frage angewendet. ¹⁸ Das Konzil hat ausdrücklich betont, dass zwar die Taufe heilsnotwendig sei (LG 14), aber der Heilswille Gottes auch die umfasse, die ohne eigene Schuld die Taufe nicht empfangen haben (LG 16). ¹⁹ Es ist eine eminent seelsorgliche Aufgabe, dies den Eltern deutlich zu machen. So kommt auf die Kirchengemeinden eine besondere Verantwortung zu, mit den Tot- und Fehlgeburten würdig umzugehen. Für das Erzbistum Köln hat Kardinal Joachim Meisner am 12. April 2000 „Richtlinien für die Bestattung von Tot- und Fehlgeburten“ erlassen, die die katholischen Krankenhäuser und die katholischen Friedhofsträger in die Pflicht nehmen. ²⁰ Grundlage dieser Richtlinien, die eine würdige Bestattung mit kirchlichen Beerdigungsfeierlichkeiten vorsehen, ist die katholische Glaubensüberzeugung, nach der der Mensch mit seiner Zeugung entsteht. ²¹ Die Kölner Initiative trägt der Tatsache Rechnung, dass oftmals Eltern von einem Recht zur Bestattung nichts wissen und so auf eine Beerdigung verzichten.

In der konkreten seelsorglichen Praxis des Verfassers etwa häuften sich Fälle, dass Eltern nicht gebührend von ihren Kindern Abschied nehmen können. Es fehlte an Gesprächsmöglichkeiten seelsorglicher wie (ggf.) therapeutischer Art; vor allem wurde ein kirchliches Beerdigungsritual vermisst. Die Kirchengemeinde St. Peter und Paul in Ratingen hat sich dieses sensiblen Themas angenommen und mit betroffenen Eltern einen Gottesdienst vorbereitet und durchgeführt, der es ermöglichen sollte, einen solchen oftmals verweigerten oder nicht wahrgenommenen Abschied symbolisch-rituell nachzuholen. Es hatte sich gezeigt, dass Eltern, insbesondere die betroffenen Mütter, noch nach Jahren darunter leiden, nicht Abschied genommen zu haben, keine Grabstelle zu haben, somit keinen Ort für ihre Trauer. Einen solchen „Ort“ wollte der Gottesdienst bieten, der nun vorgestellt wird. ²² Der Gottesdienst wurde mehrmals

gefeiert, wobei jeweils ungefähr 25 Personen teilnahmen.

3. „Gottesdienst mit Eltern toter geborener Kinder“. Ein Modell

Aus der konkreten Praxis und im Gespräch mit betroffenen Eltern ist das nun vorzustellende Gottesdienstmodell entstanden. Der Gottesdienst folgt dem gewohnten Grundschema christlicher Liturgie: Eingerahmt von einem Eröffnungs- und Schlussteil finden sich ein Wortgottesdienst und ein Symbolteil (hier eine Lichtfeier). Das folgende Schema stellt den Ablauf des Gottesdienstes dar und führt auch die verwendeten Lieder und Texte auf. Dabei ist jedoch zu beachten, dass lediglich ein Modellentwurf vorgestellt wird, der durchaus auf andere Bedingungen hin abgewandelt und verändert werden kann. Die topographischen Hinweise beziehen sich auf die Ratinger Pfarrkirche St. Peter und Paul und sind bei anderer Verwendung des Modells entsprechend zu adaptieren. Die Raumdimension liturgischen Tuns ist allerdings von entscheidender Bedeutung und bedarf genauer Vorbereitung.²³ Im konkreten Fall wurde auf jegliches elektrische Licht verzichtet und der Kirchenraum nur mit Kerzen erhellt, um die Lichtsymbolik für sich sprechen zu lassen und eine besinnliche Atmosphäre zu schaffen.

Eröffnung

Beginn am Taufbecken:

Lied „Meine Zeit steht in deinen Händen“

Kreuzzeichen, Begrüßung

Meditativer Text, der Verlust und Klage

und Schuldgefühle ausdrückt

Kyrie

Vergebensbitte

Wortgottesdienst

Psalm 139 (Gotteslob 755)

Stille – mitgebrachte Texte können vorgetragen werden

Evangelium: Emmauserzählung

(Lk 24,13-35)

Abrundung – Ausdeutung

Symbolteil

Lied: „Kleines Senfkorn Hoffnung“

Die Kerzen werden an der Osterkerze angezündet

Kleine Prozession ins Hochchor

Vater Unser

Schlussteil

Segen

Lied: Von guten Mächten

Die Kerzen können in der Marienkapelle vor dem Vesperbild aufgestellt werden.

Anschließend: Agape im Pfarrzentrum

Zu den Elementen des Gottesdienstes im Einzelnen. Ort der Versammlung war die Taufkapelle der Kirche mit dem Taufbrunnen als dem Ort christlicher Initiation. Dies war von den Eltern gewünscht worden, denn der Ort der Taufe ist emotional eng mit der Geburt verbunden. Die Eltern hätten hier eigentlich mit ihren Kindern stehen wollen. Die Tatsache, dass keine Tauffeier stattgefunden hat, machte das stellvertretende Gebet der Eltern am Taufbrunnen so bedeutsam. Nach einer kurzen Begrüßung und Einführung folgte ein Bußakt, den sich eine Vorbereitende ausdrücklich gewünscht hatte. Hier ging es nicht um moralische Vorwürfe, sondern darum, einen Ort für Gefühle des Schuldigseins zu haben, die einen Trauerprozess oft begleiten.²⁴ Muss auch objektiv deutlich festgehalten werden, dass in den meisten Fällen keine Schuld der Eltern für eine Fehl- oder Totgeburt ausgemacht werden kann und darf, so ist dennoch häufig ein subjektives Gefühl des Schuldigseins bei den Betroffenen vorhanden. Und um diese Ebene ging es: Die Vergebungsbitte sollte die Möglichkeit bieten, einen Schlusstrich zu ziehen unter die intensive Auseinandersetzung mit der Frage nach dem „Warum“ und nach der eigenen Verantwortung.

Für die Wort-Gottes-Feier hält die Bibel viele Schriftstellen bereit, die Klage und Trauer um verlorene Kinder zum Ausdruck bringen.²⁵ Einige dieser Stellen seien kurz benannt, etwa Jer 31,15: „Rahel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen

um ihre Kinder, denn sie sind dahin“. Diese Textstelle ist insofern von Interesse, als das am Fest der Unschuldigen Kinder vorgesehene Evangelium Mt 2,13-18 diesen Vers zitiert und in den Kontext der Flucht nach Ägypten und der damit zusammenhängenden Ereignisse stellt. In einem Gottesdienst für totgeborene Kinder würde diese Schriftstelle besonders das Klageelement betonen, was auch für andere Perikopen, etwa Koh 3 oder Ijob 17, zuträfe. Die Arbeitshilfe der Bischofskonferenz schlägt unter anderen Rut 1, 20b-21 vor.²⁶ Diese Perikope ist beachtlich, da der Schlusssatz lautet: „Warum nennt ihr mich noch Noomi, da doch der Herr gegen mich gesprochen und der Allmächtige mir Schlimmes angetan hat?“ Gott wird hier nicht nur als der gütige, sondern auch als der frag-würdige Gott gezeichnet, der Adressat bitterer Fragen sein kann, wie sie betroffenen Eltern nahe liegen.²⁷ Die Wahl der vorbereitenden Gruppe fiel auf Psalm 139: „Herr, Du hast mich erforscht und Du kennst mich...“, auf den eine lange Stille folgte.²⁸ Mit diesem Psalm wurde bereits ein entscheidender Akzent gesetzt: Es ging einmal um die verstorbenen Kinder, denen die Trauer galt, dann aber auch um die Eltern selbst, die von diesem Gottesdienst Zuspruch erhofften. Dies drückte der Psalm aus: Kein Ereignis des Lebens geschieht ohne das Wissen Gottes, der den Menschen seine begleitende Nähe anbietet, auch in Zeiten der Not. Ähnliche Überlegungen prägten die Auswahl der Evangeliumsparikope. Auch hier hätten manche zur Wahl gestanden, etwa die Erzählung der Erweckung des Jünglings von Nain (Lk 7,11-17) oder die Erlebnisse der Frauen am Ostermorgen samt der erschrockenen Reaktion (etwa Mk 16,8: „Da verließen sie das Grab und flohen; denn Schrecken und Entsetzen hatte die gepackt. Und sie sagten niemand etwas davon; denn sie fürchteten sich“).²⁹ Doch was in Nain und am Ostermorgen konkrete Erfahrung war – das neue Leben –, steht für die Eltern noch unter dem eschatologischen Vorbehalt. Dies war ein Grund, warum sich die Vorbereitenden die Emmaus-Erzählung (Lk 24) gewünscht hat-

ten. Es ging darum, sich der Nähe Jesu zu vergewissern, der oft unerkannt den Lebensweg mitgeht.³⁰ Damit wurde ein Mittelweg zwischen allzu großer Auferstehungsfreude und tief-düsterer Klage gewählt, die beide der Lebenssituation der Eltern nicht gerecht geworden wären. Bei einigen Eltern lag der Tod der Kinder schon einige Jahre zurück; die Klage war hier schon lange geleistet, der Verlust, so gut es geht, bewältigt und dennoch ein Bedürfnis nach Trost vorhanden. Das Ritual diente also dazu, die Klage mit den Hoffnungsbildern des Glaubens zu verbinden und sie so im Blick auf den gekreuzigt-auferstandenen Herrn zu symbolisieren.

Eine Ausdeutung der Schriftperikope seitens des Vorstehers des Gottesdienstes leitete über in den Symbolteil, die Lichtfeier. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern wurde nun Gelegenheit gegeben, an der brennenden Osterkerze für jedes verstorbene Kind eine Kerze zu entzünden, die zugleich den Verlust, die Trauer, aber auch die Auferstehungshoffnung symbolisieren konnte. Dies war der emotional dichteste Teil der Feier. Mit den Kerzen in den Händen zogen die Mitfeiernden nun in den Altarraum der Kirche, der nur durch Kerzen erleuchtet war. Hier wurde das „Vater unser“ gebetet. Das Lied „Von guten Mächten“ schloss das Gebet ab. Nach dem Segen hatten die Eltern die Möglichkeit, die Kerzen vor dem Bild der schmerzhaften Muttergottes in der Marienkapelle abzustellen, wo die Kerzen weiter brennen konnten. An den Gottesdienst schloss sich eine Agape bei Brot und Wein an, die die Möglichkeit geben wollte, bei Bedarf noch ein kurzes Gespräch zu suchen.

4. Zur Einordnung des Gottesdienstmodells unter einen erweiterten Liturgiebegriff

Die Form des Gottesdienstes, die viele traditionelle Elemente aufgreift, ist unter einen erweiterten Liturgiebegriff zu fassen. Sie hebt sich von den klassischen Einteilungen ab und zeigt, dass neue Fragestellungen neuer Formen und Kompositionen bedürfen,

auch wenn deren Einzelemente schon lange zur Tradition der Kirche gehören. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils kennt im wesentlichen drei Arten des Gottesdienstes, die „*actiones liturgicae*“, die „*sacra exercitia*“ und die „*pia exercitia*“ (SC 13C).³¹ Die „*actiones liturgicae*“ umfassen die Feier der Messe, die Sakramente, die Sakramentalien, die Stundenliturgie sowie besondere liturgische Handlungen im Kirchenjahr wie etwa die Palmenweihe. Sie sind gesamtkirchlich geregelt. Die „*sacra exercitia*“ sind Gottesdienste der Teilkirchen. Hierzu zählen etwa Kreuzwegandacht und Fronleichnamsprozession. Sie sind bischöflichen Rechts. Die „*pia exercitia*“ schließlich umfassen den Bereich der Volksfrömmigkeit. Es dürfte deutlich sein, wie wenig die gerade beschriebene Gottesdienstform einer dieser drei Bereiche zuzuordnen ist. Am ehesten dürfte der Gottesdienst den Sakramentalien zuzuordnen sein, zu deren Gruppe schließlich auch die Beerdigungsriten gehören, bedürfte dazu aber gesamtkirchlicher Anerkennung.

Und doch, dies ist die hier vertretene These, ist das Gottesdienstmodell in einem erweiterten Liturgiebegriff zu fassen, denn in Wort und Zeichen ist er deutlich auf die „Feier des Pascha-Mysteriums“ hingeordnet, als die die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils jegliche Feier der Liturgie beschreibt (SC 6b). Ich möchte fünf Kriterien für diese Zuordnung benennen, zuerst die klassische Struktur des Gottesdienstes, die jeder sakramentlichen Liturgie eignet: Eröffnung, Wortgottesdienst, Symbolteil und Schlussteil. Ist der Symbolteil hier zwar nicht, wie etwa bei der Taufe, Sakrament (die Wasserhandlung über dem Täufling mit dem begleitenden Deutewort), so wird doch ausdrücklich an die Taufhandlung angeknüpft. Das zweite Kriterium ist die an die Osterkerze gebundene Lichtsymbolik. Sie ist hier auf die toten Kinder bezogen und bindet diese wie den Gottesdienst in das Pascha-Mysterium Jesu Christi ein. Die Evangelienperikope (Emmaus Lk 24) stellt – dies ist das dritte Kriterium – den Bezug zum Osterfestgeheimnis her und fängt zugleich menschliche

Lebenswelt ein (Wegmetapher). Als viertes Kriterium lässt sich die Prozession durch die Kirche ausmachen. Als Ausdruckshandlung fängt sie vielfältige Erfahrungen der jüdisch-christlichen Tradition ein, etwa den Wüstenzug des Volkes Israels nach dem Pascha und der Befreiung aus Ägypten.³² Das fünfte und letzte Kriterium ist schlicht die Tatsache, dass die Gemeinde Jesu Christi, die Kirche vor Ort, diesen Gottesdienst feiert. Der Einzelne und seine Lebenswelt wird so in die Gemeinschaft der Kirche eingebunden.

Der Gottesdienst mit Eltern totgeborener Kinder ist also der Versuch, auf neue Herausforderungen zu reagieren. Er tut dies mit den alten Erzählungen, Zeichen und Riten unseres Glaubens, aber in einer Struktur, die sensibel auf die Situation der Menschen zugeschnitten werden kann.

5. Der „Gottesdienst mit Eltern totgeborener Kinder“ als Beitrag zur Trauerkultur

Paul M. Zulehner beschreibt drei Dimensionen der Rituale, so auch der Trauerrituale: die christgläubige, die leutereligiöse und die therapeutische Dimension.³³ Die *christgläubige Dimension* beschreibt die Form erwachsenen Christseins im Sinne einer Grundentscheidung für das Leben. Die „bergendheilende Nähe Gottes, wie er in Jesus einer von uns geworden ist“ gewinnt im Raum der Kirche für den Christen / die Christin sakramentale Gestalt. Dieser Dimension wäre die Liturgiefähigkeit des Menschen (s. o.) zuzuordnen. Die *leutereligiöse Dimension* meint die sinnhafte Erfahrbarkeit des Schutzes durch Gott, insofern sie symbolhaft inszeniert ist. Dieser Dimension eignet nicht unbedingt und in jedem Falle eine Lebensentscheidung im Sinne der Christwerdung und expliziten Bindung an Jesus Christus und seine Kirche, was aber nicht zu Abwertungen führen darf. Gerade der Bereich des Leutereligiösen bedarf hoher Aufmerksamkeit und Pflege. Die *therapeutische Dimension* schließlich drückt die Fähigkeit der Rituale aus, „tief liegende Ambivalenzen rund um

Tod und Geburt, Macht und Sexualität, Hoffnung und Angst, Trauer und Freude“ zu bearbeiten. Rituale „liegen an der Schnittstelle zwischen dem Bewussten und Unbewussten sowie zwischen Individuum und der Gemeinschaft“. Den beiden letztgenannten Dimensionen wäre die Symbolfähigkeit des Menschen zuzuordnen.³⁴

Alle drei von Zulehner beschriebenen Dimensionen sind im Gottesdienst auszu-machen. Gemäß eines erweiterten Liturgiebegriffs handelt es sich bei dem Gottesdienst um christliche Liturgie, die durch die fünf benannten Kriterien auf die Feier des Pascha-Mysteriums bezogen ist. Dies ist die christgläubige Dimension des Gottesdienstmodells. Die leuterreligiöse Dimension wurde greifbar in den vielen Formen präsentativer Symbolik, die den Gottesdienst prägten (z. B. die Lichtsymbolik) und dem Schutzbedürfnis des Menschen Rechnung tragen. Die therapeutische Dimension ist damit gegeben, dass Menschen ihrem Trauerprozess im Horizont des Glaubens Ausdruck verleihen konnten und so ein kleines Stück ihres Lebensweges behutsam begleitet wurden.

6. Der rituelle Reichtum des Christentums als Chance

„Wie gehen die Kirchen mit ihren Ritualen verantwortlich haushaltend um: Vor allem dann, wenn atheisierende Menschen nach jenen der Kirche anvertrauten menschheitsalten Ritualen verlangen, die in der christlichen Tradition zu Sakramenten verdichtet und gereinigt wurden?“, so lautet die Anfrage von Paul M. Zulehner.³⁵ Er empfiehlt vier Prinzipien, zunächst das des Fragments. Hier ist der Blick auf die Wachstumsmöglichkeiten des Christlichen gelenkt, wobei die Fragmente der christgläubigen, der leuterreligiösen sowie der therapeutischen Dimension an- und ernstgenommen werden. Das Prinzip der Ritendiakonie stellt sich dem schwierigen Problem, dass die Kirche ihre Rituale nicht für sich hat, sondern diese auch diakonisch den Menschen außerhalb der Kirche und des christlichen Glaubens zur Verfü-

gung stellen kann, wenn dies theologisch zu verantworten ist. Das Prinzip der Gewaltminimierung hinterfragt Formen pastoraler Gewalt, wenn etwa durch überhöhte katechetische Bedingungen Menschen der Zugang zu Ritualen erschwert oder verunmöglicht wird. Und schließlich benennt Zulehner das Prinzip der Gradualität. Hier geht es um die schrittweise Entfaltung der drei Dimensionen im Laufe einer Lebensgeschichte, mit anderen Worten, um die lebensgeschichtliche Anbindung des Glaubens.³⁶

Der Gottesdienst mit Eltern totgeborener Kinder versucht, ein solches Beispiel der Adaptation der kirchlichen rituellen Tradition auf aktuelle Fragen und Bedürfnisse der Menschen zu sein. Damit wäre der Gottesdienst als Symbolgeschehen qualifiziert. Symbol heißt, dass zwei Dinge zusammenfallen, die konkrete Lebenserfahrung einerseits und der sinnstiftende Deutehorizont des Glaubens andererseits. Gottesdienst als Symbolgeschehen heißt ferner, dass in diesem Zusammenfallen von Leben und Glauben etwas Neues entsteht, eine neue Dimension erfahrbar wird: Es wird der Blick frei auf den unbegreiflichen Gott, der sich uns in Jesus Christus gezeigt hat. Von den beim Gottesdienst mit Eltern totgeborener Kinder gemachten Erfahrungen her kann den Gemeinden nur Mut gemacht werden, sich dieses sehr sensiblen Feldes der Seelsorge anzunehmen, die Erfahrungsbasis des Glaubens immer wieder neu freizulegen und im reichen rituellen Schatz der Kirche den Glauben und den Lobpreis Gottes zum Wohl der Menschen feiernd zum Ausdruck zu bringen.

Anmerkungen:

¹ Vgl. zu dieser Problematik und den damit verbundenen Chancen Albert Gerhards, Benedikt Kranemann (Hgg.): *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft* (ETHS 30). Leipzig 2002.

- ² Vgl. Romano Guardini: Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief, in: Lj 14, 1964, 101-106.
- ³ Vgl. hierzu ausführlich Andreas Odenthal: Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen (Praktische Theologie heute 60). Stuttgart, Berlin, Köln 2002. Die Tatsache bleibt unberührt, dass Liturgiefähigkeit im Einzelfall sehr schwer feststellbar ist.
- ⁴ Dies heißt nicht, Liturgiefähigkeit als strenges Kriterium der Zulassung zum Ritual anzusehen. Vgl. dazu unten.
- ⁵ Vgl. zu Geschichte und Problematik der Krankensalbung Reiner Kaczynski: Feier der Krankensalbung, in: Reinhard Messner, Reiner Kaczynski: Sakramentliche Feiern I/2 (GdK 7,2). Regensburg 1992, 241-343.
- ⁶ Vgl. etwa die Pastorale Einführung Nr. 2 und 3, in: Die Kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg. Freiburg i. Br. u. a. 1994, 11.
- ⁷ So plädiert etwa Klemens Richter: Christliche Sinndeutung. Totenliturgie als Hilfe in der Trauer in der heutigen Situation, in: Gottesdienst 36. 2002, 161-163, hier 163, dafür, „Gebete und Zeichen sollten die ganze Bandbreite emotionaler Empfindungen wiederzugeben, also nicht nur von Leben und Auferstehung sprechen, sondern auch Verzweiflung und Trauer ausdrücken können“. M. E. bedürfte dringend auch die Wahl der liturgischen Farbe einer neuen Diskussion. Ob nicht die schwarze Farbe zu Unrecht in Misskredit geraten ist?
- ⁸ Vgl. Paul Michael Zulehner: Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen, in: Gerhards, Kranemann: Begräbnisliturgie (wie Anm. 1), 16-24, hier 19.
- ⁹ Die hiermit verbundenen Probleme sollen nicht gelehnet werden, denn dies bedeutet in den meisten Fällen ein Herauslösen der Beerdigungsrituale aus dem Gemeindekontext. Positiv an der Entwicklung ist, dass die Eucharistiefeier für Verstorbene nur dann noch gefeiert wird, wenn die Angehörigen ihr tatsächlich eine Bedeutung beimessen. Davon unbeschadet bleibt natürlich das Beten für die Verstorbenen im Rahmen der Gemeindecucharistie.
- ¹⁰ Vgl. dazu Gerda Palm: Jetzt bist du schon gegangen, Kind. Trauerbegleitung und heilende Rituale mit Eltern frühverstorbenen Kinder. München 2001, Material für Gedenkgottesdienste ebd. 61-113, weiterführende Literatur ebd. 118-120. Vgl. Deutsche Bischofskonferenz: Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind. Hinweise zur seelsorglichen Begleitung. Eine Arbeitshilfe der Pastoralkommission und der Kommission Ehe und Familie der Deutschen Bischofskonferenz vom 25./26. April 1993 (Arbeitshilfe 109). Bonn 1993.
- ¹¹ Karl Wagner: Die Feier der Beerdigung. Freiburg i.Br., Basel, Wien 2001.
- ¹² Vgl. hierzu Andreas Redtenbacher: Theologische und pastorale Grundlagen der Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien von 1999, in: Lj 52, 2002, 35-45. Vgl. auch die Rezension von Jürgern Bärsch, in: Pastoralblatt 54, 2002, 221-223.
- ¹³ Vgl. Redtenbacher: Grundlagen (wie Anm. 12), 42.
- ¹⁴ So Paul M. Zulehner: Rituale und Sakramente, in: Paul M. Zulehner, Hansjörg Auf der Maur, Josef Weismayer (Hgg.): Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirche – Rituale im Leben der Menschen. Ostfildern 2000, 13-22, hier 16.
- ¹⁵ Vgl. den Hinweis in den „Richtlinien für die Bestattung von Tot- und Fehlgeburten“, in: Amtsblatt des Erzbistums Köln 140, 2000, 101-104, hier 101.
- ¹⁶ In der Bundesrepublik Deutschland gilt folgende Unterscheidung: Ein verstorbene Kind, das bei der Geburt unter 500 Gramm wiegt, gilt als Fehlgeburt, über 500 Gramm als Totgeburt. Vgl. § 29 der Verordnung zur Ausführung des Personenstandsgesetzes in der letzten Änderung vom 23. Juli 2001. Vgl. hierzu die Richtlinien (wie Anm. 15), hier 101.
- ¹⁷ Konrad Baumgartner: Art. Bestattung, in: LThK³ 2. 1994, 325.
- ¹⁸ Vgl. Bischofskonferenz: Eltern trauern (wie Anm. 10), hier etwa 24 und 45-53.
- ¹⁹ Vgl. in ähnlichem Duktus Heinrich Pompey: Art. Totgeburt, in: LThK³ 10. 2001, 133-134, hier 131. – Dass Christsein nicht erst mit der Geburt beginnt, schildert eindrücklich Teresa Berger: Katechumenat im Mutterleib?, in: Gottfried Bitter, Albert Gerhards (Hgg.): Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen (Praktische Theologie heute 30). Stuttgart, Berlin, Köln 1998, 61-66.
- ²⁰ Richtlinien (wie Anm. 15).
- ²¹ Richtlinien (wie Anm. 15), 101.
- ²² Vgl. auch den Kurzbericht bei Andreas Odenthal: Intensiv und hilfreich. Ein Gottesdienst mit Eltern totgeborener Kinder, in: Gd 34, 2000, 16.
- ²³ Vgl. hierzu etwa Albert Gerhards: Der Kirchenraum als ‚Liturge‘. Anregungen zu einem anderen Dialog von Kunst und Kirche, in: Franz Kohlschein, Peter Wünsche (Hgg.): Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen (LQF 82). Münster 1998, 225-242.
- ²⁴ Vgl. hierzu Bischofskonferenz: Eltern trauern (wie Anm. 10), 10.

- ²⁵ Vgl. etwa die Auswahl der Bischofskonferenz: Eltern trauern (wie Anm. 10), 39–44.
- ²⁶ Vgl. Bischofskonferenz: Eltern trauern (wie Anm. 10), 39.
- ²⁷ Damit wäre die Problematik eines ambivalenzfreien Gottesbildes benannt. Wolfgang Reuter hat im Gottesbild psychisch Kranker gerade die gewaltige, eventuell zerstörende Dimension Gottes ausmachen können. Ob ein ambivalenzfreies Gottesbild des nur „lieben“ Gottes hier nicht eine Verkürzung bedeutet? Vgl. Wolfgang Reuter: Gott schlägt und Gott segnet. Erfahrungen mit den Gottesbildern psychisch Kranker, in: Zs. für psychoanalytische Psychotherapie 16, 1994, 60–76.
- ²⁸ Dieser Psalm findet sich auch in den Modellen bei Palm: Trauerbegleitung (wie Anm. 10), 86.
- ²⁹ Die Perikope der Erweckung des Jünglings von Nain findet sich bei Palm: Trauerbegleitung (wie Anm. 10), 74 (mit Musteransprache). Darüber hinaus schlägt sie einen Abschnitt aus der Begegnung des Auferstandenen mit Thomas (Joh 14, 1–6, ebd. 70) und die Kindersegnung (Mk 10, 13–16, ebd. 65–66) vor.
- ³⁰ Vergleichspunkt war hier also nicht die auf die Eucharistie bezogene Ausrichtung der Emmauserzählung. Die Emmauserzählung in Kombination mit Hiob auch bei Palm: Trauerbegleitung (wie Anm. 10), 78–79. – Es wäre gleichwohl zu diskutieren, inwieweit ein Gottesdienst mit Eltern totegeborener Kinder auch eine Eucharistiefeier sein könnte. Ein Modell hierfür findet sich bei Palm: Trauerbegleitung (wie Anm. 10), 113. Dieses Buch, das eine reiche Materialsammlung bereithält, ist gleichwohl aus liturgiewissenschaftlichem Blickwinkel kritisch zu betrachten. Fragwürdig ist etwa die Liedauswahl, wenn als Sanctuslied „Wenn der Himmel in unsere Nacht fällt“ vorgeschlagen wird. Das Sanctus hat schließlich mit den drei Heiligrufen die Funktion des Bekenntnisses zum Lobpreis Gottes. Es stellt sich etwa an diesem Punkt die Frage, ob Klage und Trauer nicht besser in einem nichteucharistischen Gottesdienst aufgehoben sind.
- ³¹ Vgl. dazu Otto Nussbaum: Art. Liturgiewissenschaft, in: Josef Wohlmuth (Hg.): Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium. Würzburg 1990, 340–350, hier 340–341.
- ³² Vgl. dazu insgesamt Sabine Felbecker: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung (MthA 39). Altenberge 1995.
- ³³ Vgl. Zulehner: Atheisten (wie Anm. 8), 21–22. Dort auch die folgenden Zitate. Die therapeutische Dimension des Rituals scheint mir wert, problematisiert zu werden. Ich selber bin hier vorsichtiger als Zulehner, weil ich eine allzu voreilige Vermischung des therapeutischen und liturgischen Bereichs fürchte. Sicherlich wirkt das christliche Ritual bis in die Tiefenschichten der Seele, aber es ist grundverschieden von therapeutischen Bemühungen. Die Liturgie kann und will keine Therapie sein, dennoch wirkt sie in den Tiefenschichten der Seele heilsam. Vgl. hierzu Odenthal: Liturgie als Ritual (wie Anm. 3), bes. 227–230, zu Zulehner 229.
- ³⁴ Damit wäre das Problem von Religiosität und Christianität zum Ausdruck gebracht. Meint Christianität eine bewusste Entscheidung zu Jesus Christus im Raum der Kirche, beschreibt Religiosität die Tatsache, dass auch nicht christlich glaubende (aber glaubende!) Menschen sich der christlichen Rituale bedienen, um ihrer Religiosität Ausdruck zu verleihen. Heribert Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie. Freiburg i. Br., Basel, Wien 1994, 573, nennt dies „Allopraxis in der Kirche“.
- ³⁵ Zulehner: Atheisten (wie Anm. 8), 21.
- ³⁶ Vgl. zu diesen Prinzipien Zulehner: Atheisten (wie Anm. 8), 22–23.

Kirche als Brunnen im Dorf

Verbände als Nebenstellen

Kein Geringerer als der sel. Papst Johannes XXIII. beschrieb mit einem schönen Vergleich das Wesen und den Auftrag der Kirche: „Die Kirche ist wie der Brunnen im Dorf, an dem alle ihren Durst stillen.“ Seit dem Tod dieses großen und bedeutenden Papstes (1963) sind bereits 40 Jahre ins Land gegangen. Wegen seines hohen Alters von 77 Jahren war er etwas despektierlich als „Übergangspapst“ eingeschätzt worden. Diese Apostrophierung sollte sich allerdings in einem ganz anderen Sinne bewahrheiten. Sein Pontifikat von nur 5 Jahren sollte durch das 2. Vatikanische Konzil ein neues und folgenreicheres Kapitel der Kirchengeschichte aufschlagen.

Erneuerung des Brunnens

Vor allem in pastoraler Hinsicht wurden die Weichen neu gestellt. Um im Bild zu bleiben: Die Kirche wurde sich ihres Auftrages als Brunnen im Dorf neu bewusst. Stich- und Leitworte des 2. Vatikanums wie folgende mögen diese Neuorientierung ein wenig skizzieren: allgemeines Priestertum der Gläubigen, Laienapostolat, Kollegialität der Bischöfe, Kirche als Communio, Ökumene, Dialog mit der Welt... Die Kirche besann sich auf ihre eigenen Wurzeln und entdeckte dabei, welchen Quellen sie zutiefst ihren Ursprung und ihre Existenz bis heute verdankt. Sie erkannte, dass sie nur dann wirklich ein Brunnen sein kann, wenn sie selbst an die Quelle lebendigen Wassers angeschlossen bleibt. Es kam zu einer stärkeren biblischen und christologischen Orientierung. So konn-

te die Kirche ihren eigenen geistig-geistlichen Grundwasserspiegel heben und ihr Brunnenpotential stärken. Die Kirche und auch ihre Repräsentanten nahmen sich bewusster zu Herzen, was Jesus mit dem Wort gemeint hat: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen“ (Joh 15,5)! Wen wundert's, dass die Kirche nach dem Konzil als Brunnen im Dorf an Attraktivität gewonnen hat!

Alternative Wasseranbieter

Das Bild von der Kirche als Brunnen hat auch heute seine Gültigkeit. Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass sich die Rahmenbedingungen sehr geändert haben. Nach wie vor hat die Kirche die Aufgabe, Brunnen im Dorf zu sein. Nach wie vor verfügt sie über ein gut organisiertes System der Wasserversorgung. Aber immer weniger Dorfbewohner finden den Weg zu ihr, um Wasser zu schöpfen. Sie besorgen sich anderweitig ihren Wasservorrat. Sie nutzen das Alternativangebot auf dem offenen Markt von Religion und Esoterik, Lebens- und Zukunftsentwürfen. Die Kirche hat mit ihren Wahrheiten und Wertvorstellungen vielfach keinen entscheidenden Einfluss mehr auf das Denken und Bewusstsein, Leben und Handeln der Menschen in unserer Gesellschaft. Sie hat ihre Monopolstellung im Bereich von Religion und Moral längst verloren. Sie ist nicht mehr „Kirche mitten im Dorf“, mag das auch geographisch da und dort noch stimmen. Sie ist mehr denn je an den Rand des Dorfes gedrängt.

Im Zentrum tummeln sich viele und verschiedene Wasseranbieter, die es marktschreierisch sehr gut verstehen, ihre Produkte zu Billigpreisen an den Mann und an die Frau zu bringen. Und offensichtlich genügt nicht wenigen Zeitgenossen nur ein Schluck Wasser, um ihren momentanen Durst zu stillen. Sie fragen weniger danach, von welcher Qualität das Wasser ist. Die Lust am Trinken steht für sie im Vordergrund. Und

so trinken sie hastig und in vollen Zügen. Sie nehmen mal da und mal dort eine Kostprobe und eilen von einer Wasserstelle zur anderen. Aber auf den Geschmack vom wirklichen Leben kommen sie nicht oder nur selten. Nicht wenige sehen recht leer und ausgebrannt aus. Frust statt Lust am Leben macht sich breit. Aber auf die Kirche als Brunnen mit frischem und lebendigem Wasser kommen sie nicht, noch nicht oder nicht wieder zurück.

Konkurrenz als Herausforderung

Wo und wie positioniert sich die Kirche als Brunnen im Dorf angesichts der starken Konkurrenz auf dem Markt der privaten und öffentlichen Wasserversorgung? Der Durst der Menschen nach Wasser wird bleiben. Er gehört zum Menschen und meint seine Suche und Sehnsucht nach einem Leben in Freude und Hoffnung, in Glück und Zufriedenheit, in der Erwartung von Sinn und Erfüllung auch über den Tod hinaus. Hier braucht es das Wasser aus der Tiefe, aus einer Quelle, die nie versiegt, aus der lebendiges, ja ewiges Wasser hervorströmt (vgl. Joh 4, 1-26). Bei allem oft nur flüchtigen Genuss rein irdischer Kostbarkeiten wächst der Wunsch nach Erfahrung des ganz „Anderen“, nach Gott. Religion liegt in der Luft! Die Vorbote eines neuen religiösen Frühlings sind durchaus spürbar, was zunächst auch immer mit „Religion“ gemeint sein mag. Es gilt, die Zeichen der Zeit zu erkennen und im Licht des Evangeliums zu deuten.

Es ist an der Zeit, die gegenwärtige Krise der Kirche mehr als Chance und weniger als Gefahr zu begreifen. Es gilt, die Konkurrenz als Herausforderung zu verstehen und anzunehmen und endlich wieder mehr in die Offensive zu gehen. Dabei kann die Kirche auf eine reiche Erfahrung an Krisenbewältigung zurückgreifen. Vor allem weiß sie auch um die Kraft aus jener Quelle, die Jesus Christus heißt. Wenn und insoweit er die Mitte der Kirche ist, wird sie selbst auch wieder mehr der Brunnen mitten im Dorf sein. Die Menschen werden spüren, dass das Wasser der Kirche aus der Tiefe kommt und

wirklich dem Leben dient. Als uralter Brunnen wird die Kirche auch bei den Menschen einer modernen Zeit an Ansehen gewinnen, wenn sie mit ihrem Personal noch mehr auf die Menschen zugeht, wenn sie sich einladend und kundenfreundlich verhält, wenn sie auch seltene Besucher des Brunnens umwirbt und aus Passanten treue Stammkunden macht, wenn sie sich mehr als Verwalter und weniger als Wächter des Brunnens versteht, und wenn sie schließlich selbst immer wieder zu Gast an der Quelle des lebendigen Wassers ist.

Optimales Versorgungsnetz

Nicht zuletzt ist die Kirche gut beraten, wenn sie ihre Möglichkeiten optimal nutzt. Zu ihrem Potential gehört ein breit verzweigtes Netz der Wasserversorgung. Dieses Netz bilden die verschiedenen kirchlichen Gruppen und Gemeinschaften, Organisationen und Verbände. Sie sorgen für eine möglichst flächendeckende Wasserversorgung. Durch sie kann die Kirche als zentraler Brunnen sehr nahe bei den Menschen sein. Eine individuelle Dienstleistung ist möglich. Damit auch geschieht und gelingt, was möglich, wenn nicht gar notwendig ist, tritt auch das Kolpingwerk zum Dienst der Wasserverteilung an. Es ist und will eine Nebenstelle der Kirche sein, des Brunnens im Dorf, an dem alle ihren Durst stillen oder wieder mehr stillen sollen. Wie das Kolpingwerk dazu seinen Beitrag leistet, soll nun skizzenhaft dargestellt werden.

1. Das Kolpingwerk – Ort kirchlicher Sozialisation

„Das Kolpingwerk wird als Weggemeinschaft vor allem im Leben der Kolpingsfamilie erfahrbar. Sie lebt vom partnerschaftlichen Miteinander der Generationen“ (Leitbild, 39).

„Wir sind ein Teil der katholischen Kirche. Christen aller Konfessionen sind zur Mitarbeit bei uns eingeladen...“ (Leitbild, 64).

1.1. *Gemeinschaft konkret*

KOLPING ist ein anderes Wort für Gemeinschaft. Der Verband lebt, wenn sich seine Mitglieder regelmäßig treffen, wenn sie zusammen kommen zu gemeinsamem Tun und Erleben, wenn sie sich mehr und mehr miteinander vertraut machen, Freude und Leid miteinander teilen, wenn sie das leben und erleben, was mit Kolpingschwester und Kolpingbruder gemeint ist. Mitgliedschaft meint mehr als Beitrag zahlen. Sie meint Teilhabe am Wohl und Wehe der anderen, das Interesse an dem, was andere bewegt, bedrückt oder erfreut. Eine lebendige Kolpingsfamilie zeichnet sich aus vor allem durch die menschliche Nähe und Zusammengehörigkeit ihrer Mitglieder. Das hat nichts mit kollektivistischem Zwang zu tun. Vielmehr entspricht das Wir-Gefühl dem ursprünglichen und eigentlichen Ansatz von KOLPING als Verband. Es geht um Verbindung und Verbindlichkeit in der Sache, aber auch unter den Mitgliedern und Verantwortlichen.

Die Kolpingsfamilie ist, kann und soll sein wie ein Brunnen, an dem sich Menschen treffen, sich begegnen und austauschen, voneinander erzählen und sich näher kennen lernen. Wahrlich eine Alternative zum Trend der Singularisierung und Privatisierung, den es untrüglich auch in der Kirche gibt. Das Individuum und die Gemeinschaft, darum geht es. Und das im partnerschaftlichen Zu- und Miteinander von jüngeren und älteren Mitgliedern, von Frauen und Männern, von Priestern und Laien, von Fremden und Freunden, als „familienhafte“ Gemeinschaft, als Kolpingsfamilie.

1.2. *Treffpunkt „Kirche“*

Die Kolpingsfamilie versteht sich als Ort, an dem sich Christen treffen, sei es als Anfänger oder Fortgeschrittene im Glauben, als Bekennende oder Suchende, als Überzeugte oder Zweifelnde. Sie will ein Treffpunkt von „Kirche“ sein, auch und gerade für die, die nicht mehr oder nur selten noch den

Weg zur Kirche finden oder noch nicht gefunden haben. Sie führt Menschen zusammen und lädt sie ein, einen gemeinsamen Weg zu gehen und sich gemeinsam auf die Suche nach Gott als der Quelle des Lebens zu machen. So kann sich „Emmaus“ ereignen. Im erzählenden Durchgang des eigenen Lebens mit all seinen Höhen und Tiefen, mit seiner Freude und Hoffnung, mit seiner Trauer und Angst. So kann Kirche erfahrbar werden als Erzählgemeinschaft im Glauben. Und schließlich heißt es Ankommen in „Emmaus“, um beim Brechen des Brotes ihn selbst zu erkennen, der als der auferstandene Herr schon immer mit auf dem Weg war.

Die Kolpingsfamilie ist ein Zusammenschluss von Christen, eine Weg-, Erzähl- und Mahlgesellschaft. Als Ort kirchlicher Sozialisation macht sie die Kirche erlebbar als *Communio* der Getauften, als Ort der Begegnung mit Jesus Christus und mit allen, die zu ihm gehören oder zu ihm gehören wollen. Treffpunkt „Kirche“ ist und will die Kolpingsfamilie sein, wenn gerade auch im Leben und Glauben Gescheiterte, Kirchenkritische und Kirchenferne Zugang zu ihr finden. Eine Art Brücke zum „Innenraum“ der Kirche kann sie sein und so eine Annäherung ermöglichen zu ihrer inneren und geistlichen Mitte in der Feier der hl. Geheimnisse. Als kirchlicher Vorposten erreicht die Kolpingsfamilie auch die Randsiedler und Fernstehenden in der Gemeinde. Sie geht ihnen nach, um sie abzuholen und auf dem Weg zum Brunnen zu begleiten. Auf menschliche und familiäre Weise sollen sie Geschmack auf Gott bekommen, seine Güte und Menschenfreundlichkeit erfahren. So vermag die Kolpingsfamilie Quellen lebendigen Wassers zu erschließen. Und so nimmt sie teil am pastoralen und missionarischen Auftrag der Kirche.

2. **Das Kolpingwerk – Ort religiöser Inkulturation**

„Wir sind ein Verband von engagierten Christen, offen für alle Menschen, die auf

der Grundlage des Evangeliums und der katholischen Soziallehre/christlichen Gesellschaftslehre Verantwortung übernehmen wollen.“ (Leitbild, 9)

„Kolpingsfamilien verstehen sich als Glaubensort und bieten suchenden und fragenden Menschen religiöse Heimat...“ (Leitbild, 61)

2.1. Lernort des Glaubens

Die Kolpingsfamilie ist und will ein Ort sein, an dem Gott nicht totgeschwiegen, sondern beim Namen genannt wird. In ihr schließen sich Christen, auch unterschiedlicher Konfession zusammen, um den Glauben an Jesus Christus zu leben und zu teilen. Gemeinsam wollen sie mitwirken an der Gestaltung und Erneuerung von Kirche und Gesellschaft. Dazu wissen sie sich durch Taufe und Firmung berufen und beauftragt. Die Frage nach „Religion“ ist wie ein roter Faden, an dem sich die thematischen Inhalte, die Handlungsschwerpunkte wie auch das gesamte Gemeinschaftsleben orientieren. In Dialog und Disput werden kirchliche Positionen, biblische und christliche Wahrheiten und Wertvorstellungen thematisiert, und womöglich oder notwendig, auch kritisch und kontrovers diskutiert.

Nun wird es niemand verwundern, wenn der Bazillus religiöser Gleichgültigkeit und schleichender Kirchendistanz nicht vor den Türen einer christlichen Gemeinschaft Halt macht. Es bedarf auch keiner formalen Untersuchung nach Art der Pisa-Studie, um Mängel und Defizite in puncto Glaubenswissen und Glaubenszeugnis feststellen zu können. Der Bedarf an Grundschulung und Nachhilfeunterricht bei Verantwortlichen und Mitgliedern ist durchaus gegeben. Nicht selten ist ihr Glaubenswissen und die Fähigkeit der Glaubensvermittlung in den Kinderschuhen steckengeblieben. Die Kolpingsfamilie kann und will als „Akademie im Volkston“ (Adolph Kolping) hier Abhilfe schaffen und ein Instrument kirchlicher Glaubens- und Jüngerschulung sein. Sie weiß um ihren Auftrag und um ihre Chance, Mitglieder und

Nichtmitglieder auf dem Weg zu einem persönlichen und mündigen Glauben zu begleiten oder, wie es Adolph Kolping gesagt hat, zu einem „tüchtigen“ Christsein zu befähigen.

2.2. Theogustie im Programm

Die Kolpingsfamilie versteht sich als Glaubensort und als religiöse Heimat für suchende und fragende Menschen. Sie will aber keine akademisch-theologische Veranstaltung im engeren Sinne sein. Information und Belehrung, Dialog und Diskussion über Fragen des Glaubens sollen helfen, den persönlichen Alltag aus religiöser und biblischer Sicht zu sehen und zu deuten.

So soll die Bedeutung des Glaubens für das eigene Leben und Handeln deutlich werden. Ausgangspunkt ist die Alltagswirklichkeit, ist der Frage- und Erfahrungshorizont derer, die den Dialog im Glauben wagen. Es geht um einen „geerdeten“ Glauben. Es geht darum, Gott im Menschen und im menschlichen Leben und Zusammenleben zu entdecken. Deshalb ist das inkarnatorische Prinzip des christlichen Glaubens auch der geeignete Ansatz und der Weg, um der Rede von Gott Hand und Fuß, Gesicht und Gestalt zu verleihen.

Die Voraussetzungen zu einer solchen Art lebensnaher Vermittlung und Deutung von Glauben sind in einer Gemeinschaft wie der Kolpingsfamilie gegeben. Als eine Vitalgemeinschaft von Menschen, die sich vom gleichen Geist leiten lassen und einen vertrauten und familienhaften Umgang miteinander pflegen, sollte man Gott „schmecken“ können, sollte man seine Güte und Liebe spüren können, sollten sich Theologie und Theogustie einander ergänzen. In gelebter Menschlichkeit wird das Wesen Gottes transparent. Es leuchtet auf, was rational einleuchten soll an Wahrheit und Wissen über Gott und den Glauben an ihn. Und all das verfestigt sich und wird gefeiert in Gebet und Gottesdienst, in Meditation und Bibelgespräch, in der Pflege religiösen Brauchtums und in der Feier des Kirchenjahres. So

ist und wird die Kolpingsfamilie ein Ort religiöser Inkulturation, ein Ort an dem Geschmack an Gott vermittelt wird und erlebt werden kann, ein Brunnen mit Wasser aus der Tiefe.

3. Das Kolpingwerk – Ort sozialer Aktion

„Bei uns geben und erfahren Menschen Orientierung und Lebenshilfe. Im Sinne Adolph Kolpings wollen wir Bewusstsein für verantwortliches Leben und solidarisches Handeln fördern. Dabei verstehen wir uns als Weg-, Glaubens-, Bildungs- und Aktionsgemeinschaft.“ (Leitbild, 10)

„Die Kolpingsfamilie versteht sich als familienhafte Gemeinschaft... Sie ist eine Solidargemeinschaft, die auch in schwierigen Zeiten zusammenhält.“ (Leitbild, 41)

3.1. Solidarität – mehr als ein Wort

Adolph Kolping hat dem Kolpingwerk und jeder Kolpingsfamilie ins Stammbuch geschrieben: „Es wird darauf ankommen, das Christentum dem Geiste und der Praxis nach ins wirkliche gesellschaftliche Leben hinein zu tragen.“ Kolpingsches Urgestein tritt immer dann besonders zutage, wenn Glaube und Wissen „Hand und Fuß“ bekommen. Als katholischer Sozialverband weiß sich das Kolpingwerk dem Axiom von Theorie und Praxis, von Glaube und Leben, von Gottesdienst und Weltdienst verpflichtet. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und seiner Frohen Botschaft ist die Grundlage und Anleitung zum Handeln im sozialen und pädagogischen, im gesellschaftlichen und politischen Bereich. Der Glaube zeigt sich und wird wirksam in Werken der Liebe und Solidarität. Die Kolpingsfamilie ist der Ort, wo soziales Verhalten eingeübt und soziale Verantwortung getragen wird. Als Selbsthilfegruppe vermag sie ungeahnte Reserven an Solidarenergie zu entfalten. Solidarität wird wie in einer Familie konkret und unmittelbar geübt und erlebbar.

3.2. Solidarität ohne Grenzen

Solidarität bei KOLPING aber kennt keine Grenzen. Sie meint mehr als die Regelung und Bewältigung nur eigener Not- und Problemsituationen. In vielen kirchlichen und kommunalen Gemeinden gehören die Kolpingsfamilien zu den Aktivposten, wenn konkrete und dem Gemeinwohl dienliche Aufgaben anstehen. Und als weltweiter Verband leistet das Kolpingwerk in mehr als 50 Ländern der Erde „Hilfe zur Selbsthilfe“. In vielen Projekten und Partnerschaften geschieht ein lebendiger Austausch an ideellen und materiellen Werten. Durch das soziale und politische Engagement des Kolpingwerkes und seiner Mitglieder wird die Kirche in der Welt präsent, wirkt sie als Salz der Erde und Sauerteig für die Welt.

Der Brunnen und seine Nebenstellen

Das Kolpingwerk und andere kirchliche Jugend- und Erwachsenenverbände wissen in ihrem Tun um die Spannung und Diskrepanz zwischen Ideal und Realität, zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Und doch ist das eher ein Ansporn als ein Handikap, sich als Nebenstelle der Kirche zu engagieren. Auch ist das Verhältnis zwischen Kirche und ihren Gliederungen nicht immer spannungsfrei. Aber sie wissen sich vor den gemeinsamen pastoralen und missionarischen Auftrag gestellt, den Menschen unserer Zeit jene Quellen zu erschließen, aus denen Leben strömt für Zeit und Ewigkeit. Vielgestaltig sind die Mittel und Wege, wie die Kirche wirklich der Brunnen im Dorf sein kann, an dem alle ihren Durst stillen können. Wünschenswert ist eine noch bewusstere Bündelung der vorhandenen Ressourcen zwecks optimaler Synergieeffekte. Denn: „Wir können viel, wenn wir nur nachhaltig wollen. Wir können Großes, wenn tüchtige Kräfte sich vereinen.“ (*Adolph Kolping*)

II. Grundschrirte

Patrik C. H6ring

„Was soll ich tun?“

Grundschrirte jugendseelsorglichen Handelns

I. Stichwort Jugendseelsorge

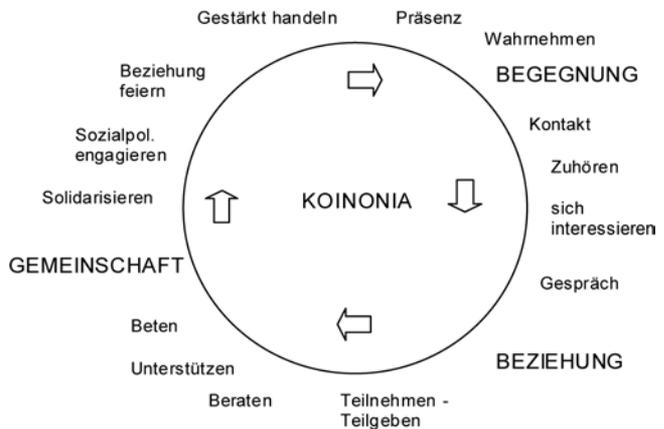
Bewusst geschieht diese Darstellung unter dem Begriff „Jugendseelsorge“. Im Unterschied zum Begriff „Jugendpastoral“, der als Oberbegriff f6r das Handeln der Kirche unter, mit und durch Jugendliche verstanden wird, soll Jugendseelsorge das Handeln der Kirche im Blick auf den einzelnen bezeichnen.

Dabei soll nicht einer Einschr6nkung hinsichtlich der alleinigen Sorge um die Seele (cura animarum) Vorschub geleistet werden. Auch aus Sicht einer theologischen Anthropologie gilt es, den ganzen Menschen (als Leib-Seele-Einheit) im Blick zu behalten. Seelsorge k6nnte verstanden werden als ein Dienst an Menschen „mit Seele und Sorgen“.

Ebenso ist Seelsorge l6ngst nicht mehr eine alleinige Aufgabe von hauptamtlichen und durch Weihe, Missio oder Institutio dazu beauftragten Mitarbeitern. Seelsorge ist eine Aufgabe der Kirche insgesamt, mit all ihren Gliedern. So kommt der Begriff „Seelsorger/Seelsorgerin“ allen Frauen und M6nnern zu, die sich aus christlichem Geist (und vor allem ehrenamtlich, noch mehr aber wohl unbewusst und ganz nat6rlich) in unseren Gemeinden, Gruppen, Schulen, Vereinen, Organisationen, Kneipen, Spit6lern, Superm6rkten, Imbissbuden, Wohnzimmern, Hinterh6fen, Sportanlagen, Betrieben etc. anderen wahrhaft als N6chster erweisen.

Die Grundschrirte jugendseelsorglichen Handelns sollen entlang dem folgenden Schema erl6uert werden. Es entspringt der eigenen seelsorgerlichen Erfahrung. Umgekehrt kann ein solches Schema das eigene Handeln leiten und damit Praxis gestalten helfen.

Auch wenn das Schema aus der Praxis gewonnen wurde, ist es doch notwendigerweise eine Abstraktion. Insofern ist einzur6umen, dass auch dieses Schema nicht zu 100% wieder in die Praxis umgesetzt werden kann, sondern individuelle Abweichungen die Regel sind, was aber das Schema als solches nicht in Frage stellen muss.



Mittelpunkt des Handelns ist der theologische Begriff der Koinonia. Er kann verstanden werden als „Gemeinschaft mit jemandem durch gemeinsame Teilhabe an etwas“.¹ Die dahinter liegende Vorstellung, die das Bedeutungsspektrum von Begegnung – Beziehung – Gemeinschaft umfasst, findet sich wieder im alttestamentlichen Bundesverst6ndnis, im Gemeindebild des Paulus wie in der Reich-Gottes-Botschaft bzw. der Praxis Jesu. Innerhalb der kirchlichen Grundvollz6ge bildet er das „Herz“ kirchlichen Handelns.²

Der Einstieg in diesen „jugendseelsorglichen Zirkel“ wird vor allem bei einem Neubeginn, bei der Neuorientierung auf einer neuen Stelle bzw. einem neuen Ort plausi-

bel. Grundsätzlich kann dieser Einstieg aber auch an einer anderen Stelle erfolgen.³

1. Schritt: Begegnung und Beziehungsaufbau

Zunächst gilt es die Grundlagede seelsorglichen Handelns zu beachten: Was du tun sollst, musst du dir vom Anderen sagen lassen. Bedürfnisse dürfen nicht in Jugendliche hineinprojiziert werden. Es kann nicht darum gehen, darüber zu spekulieren, was ihnen gute tate, sondern es ist ihnen die Frage zu stellen: „Was soll ich dir tun?“ (Mk 10,51) Voraussetzung dafür ist eine gute Beziehung zueinander, die nur dort entstehen kann, wo Begegnungen stattfinden. Zu diesen aber kommt es nicht von allein. Bloß weil ein hauptamtlicher Mitarbeiter den Titel „Jugendseelsorger“ trägt, findet er nicht automatisch Zugang zu jungen Menschen. Diese wollen den Seelsorger, die Seelsorgerin als Menschen, als Freund, als Person und um ihrer selbst willen geschätzt werden und nicht Teil eines dienstlichen Auftrages sein. Längst begeben sich Jugendliche nicht mehr auf die institutionell vorgezeichneten Wege. Allenfalls bei kirchlich engagierten, eher familienzentrierten Jugendlichen könnte es möglich sein, dass diese dem Seelsorger als Seelsorger (und oft auch als Priester) zu begegnen wünschen. Bei der Mehrzahl der Jugendlichen jedoch ist es allein wichtig, dass sie einem glaubwürdigen Menschen begegnen, der sie so annimmt, wie sie sind und sein wollen.⁴

So beginnt das Handeln mit der lokalen Präsenz (im Jugendcafé, auf der Straße, beim Bäcker, in der Kneipe, bei Veranstaltungen, in der Kirche, im Büro etc.). Nur wer antreffbar ist, wird betroffen.

2. Schritt: Handeln in Beziehung

Erst aufgrund der Beziehung und aufgrund eigener Beobachtung und Reflexion kann es zum Handeln im eigentlichen Sinn kommen. Dabei könnte es um folgendes gehen.

a) *Die Situation verstehen helfen.*

Oft ist es hilfreich, dass eine außenstehende Person ihre Sicht beisteuert, um eine Situation, ein Problem besser zu verstehen. Dazu ist notwendig, sich so gut es geht, in die andere Person, ihre Lage, ihre Gefühle hineinzusetzen. Gefragt ist „einfühlerndes Verstehen“, Empathie. Die eigene Wahrnehmung kann dann dem/der Gesprächspartner/-in mitgeteilt werden.

b) *Schritte zur praktischen Lösung aufzeigen.*

Am fruchtbarsten ist es, wenn der/die Jugendliche selbst Wege und Antworten findet. Gefragt ist dabei eine „Hebamme“. Der Seelsorger, die Seelsorgerin hält sich mit eigenen Vorschlägen zurück und gibt Hilfen, dass der/die Jugendliche selbst Lösungsansätze entwickelt. Oftmals ist ein Hinweis auf die Stärken des anderen ein Ausgangspunkt.

Wenn der/die Jugendliche für Hinweise und Tipps empfänglich ist, ist es auch möglich, davon zu erzählen, was man selbst in dieser Situation tun würde. Am allerbesten: Man kann von eigenen Erfahrungen berichten. Dem/der Jugendlichen ist es aber zu überlassen, was er bzw. sie davon für sich annehmen und umsetzen will.

Mitunter ist konkrete Hilfe gefragt. Diese ist so weit möglich zu leisten. Es sind aber auch die Grenzen des eigenen Könnens zu beachten. Dann ist der Kontakt zu Fachpersonen, Beratungsstellen o.ä. herzustellen. Dabei muss die Beziehung nicht aufgegeben werden. Vielmehr ist es oft hilfreich, außerhalb der Beratungssituation weiterhin einen Gesprächspartner zu haben.

c) *Die Situation des Jugendlichen mit dem eigenen Glauben, den eigenen Hoffnungen zusammenbringen.*

Das ist zunächst eine Herausforderung für das eigene geistliche Leben. Daraus erwachsend kann vom eigenen Grundvertrauen mitgeteilt werden. Geben wir Anteil an der eigenen Hoffnung (vgl. 1 Petr 3,15)! Doch

Vorsicht! Die Situation ist nicht zu verklären. Schnell erliegt man der Gefahr, zu verträsten und damit die Situation herunter zu spielen. („Halb so schlimm“; „Es wird schon wieder“). Die Situation und der/die Jugendliche ist ernst zu nehmen, auch wenn einem selbst alles nicht so dramatisch erscheint wie dem Jugendlichen. Der Seelsorger/die Seelsorgerin ist nicht in der gleichen Situation. (Wenn ein Jugendlicher traurig ist, *muss* man es nicht auch sein. Dennoch *kann* man, wenn einem danach ist, mit ihm weinen.)

Mitunter werden wir sogar explizit nach unserem Glauben gefragt. Schon allein die Frage: „Warum nimmst du dir eigentlich so viel Zeit für mich?“, fragt nach der inneren Motivation unseres Handelns, entspricht der Frage der beiden ersten Jünger: „Meister, wo wohnst du?“ (Joh 1,38) – Wo bist du zu Hause? Aus welchen Quellen lebst du? Es kann aber auch die vorwurfsvolle Frage sein: „Wie kannst du noch an Gott glauben?“ Hier ist ein Zeugnis gefordert, auch mit der Ehrlichkeit, keine fertige Antwort zu haben.

3. Schritt: Den Blick weiten auf die Mit- und Umwelt und auf Gott

a) „Kraft von oben“ erleben.

Besonders da, wo man selbst nicht mehr weiterhelfen kann, ist das Signal wichtig, dass man an den anderen denkt und für ihn beten wird. „Ich kann dir zwar (jetzt konkret) nicht weiterhelfen, aber ich kann für dich (bzw. mit dir) beten.“ Hier sind keine gut formulierten Gebete gefordert, sondern vielleicht nur eine gemeinsame Stille, ein erstes, zaghaftes Stammeln. Gut kann auch eine Berührung tun: ein Händedruck, eine Umarmung, eine Handauflegung, ein Kreuzzeichen auf der Stirn, ein Kuss etc. Allerdings muss hier ein tiefes Vertrauen gewachsen sein.

b) An die „Identität aus der Gratuität Gottes“⁵ erinnern.

Gemeint ist hier die Zusage Gottes: Du bist mein Kind! Es geht darum, dem Anderen

anzuzeigen, dass sein Wert sich nicht durch seine Leistung und seinen Erfolg bemisst, sondern im uneingeschränkten Angenommen-Sein durch Gott besteht. Und selbst dort, wo jemand von sich meint, Gott könne – nach all dem was er getan habe – ihn ja gar nicht lieben, ist festzustellen: Ein Neuanfang ist jederzeit möglich. Und es ist der Zusatz zu machen: Dieser Neuanfang *ist dir* möglich. Du kannst es! Du schaffst es!

c) *Sich sozialpolitisch engagieren*

Das Schicksal des einzelnen muss uns herausfordern, Partei zu ergreifen. Problemlagen sind nicht als isoliertes Problem, sondern in ihrer gesellschafts-politischen, u. U. sogar globalen Dimension zu erkennen und zu benennen. Denn in vielerlei Hinsicht sind junge Menschen heute zwar nicht unmündig, aber dennoch Verkettungen ausgesetzt, die sie nicht selbst beherrschen, sondern von denen sie beherrscht werden. Junge Menschen, die Arbeit suchen und keine finden, sind nicht das Problem, sondern die gesellschaftliche Gegebenheit, dass zu wenig Arbeit für zu viel Menschen da ist, ist der Skandal.

Gerade politisch geht es darum, Jugendlichen Gehör zu verschaffen unter Zuhilfenahme der Kontakte, der Erfahrungen, aber auch der Autorität, die Erwachsene bzw. Kirche in den Dienst der Jugendlichen stellen können. Und das nicht stellvertretend, sondern als „Schneepflug“ oder „Eisbrecher“, als jemand, der Kanäle öffnet und Gehör einfordert. Ziel ist es, dass *sie selbst* sich unzensuriert und ungeschminkt ausdrücken können.

4. Schritt: Gestärkt weitergehen

Jede Begegnung fordert heraus und fördert zugleich. Sie kann für beide Beteiligten Stärkung auf dem eigenen (Lebens)Weg sein. Mindestens so viel wie wir als Seelsorger geben, empfangen wir. Wie erstaunlich ist oft der Glaube junger Menschen, auch wenn er mit dem christlichen Vokabular kaum noch etwas gemein hat. Häufig lag mir das Wort Jesu auf der Zunge: „Einen solchen

Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden.“ (Mt 8,10)

Eine solche Begegnung und die damit beginnende Gemeinschaft darf und soll auch gefeiert werden. Von den Schwierigkeiten, eine gemeinsame Sprache und ein gemeinsames Ritual zu finden, soll hier einmal nicht die Rede sein. Diese Gemeinschaftsbildung darf hineinreichen in unsere Feier des Glaubens. Unsere Gesprächspartner dürfen in unserer Liturgie vorkommen, sei es verbal, sei es sogar personal.

III. Notwendige Kompetenzen

Wer in der Jugendseelsorge handelt, benötigt eine dreifache Kompetenz: (1) eine pädagogische Kompetenz, (2) eine personale Kompetenz und (3) eine „theologische Kompetenz“.

Sozialarbeiter/-innen bzw. Sozialpädagogen/-innen in der Jugendseelsorge bringen durch ihre Ausbildung eine pädagogische Fachkompetenz mit, Theologen/-innen eine theologische Fachkompetenz, viele ehrenamtlich Engagierte eine hohe personale Kompetenz. Diese jeweilige Kompetenz gilt es zu vertiefen. Darüber hinaus aber sollen auch die jeweils anderen Kompetenzen hinzugewonnen werden.

Es sind Möglichkeiten zu eröffnen, praxisbezogen eine *pädagogische Kompetenz* zu erwerben. Es gilt, zu ermuntern und zu begleiten, eine *theologische Kompetenz* zu entwickeln bzw. eine anfanghaft schon mitgebrachte zu vertiefen. Diese theologische Kompetenz ist nicht durch ein weiteres Studium zu erwerben. „Theologische Kompetenz“ meint hier die Fähigkeit, angemessen „Gott zur Sprache zu bringen“ (theos – legen), eine Kompetenz, die jeder Christ – zumal im kirchlichen Dienst – zu erbringen hat. Sie wird dort eingebracht, wo Zeugnis gegeben wird von der eigenen Hoffnung, Anteil gegeben wird an den eigenen Zweifeln, zur gemeinsamen Suche ermutigt wird. Insofern sind in Aus- und Fortbildungen Angebote einzurichten, die die Entwicklung einer eigenen Spiritualität fördern und Gele-

genheit bieten, Möglichkeiten zu entwickeln, im beruflichen Alltag Christ zu sein. Allen ist aufgegeben, ständig ihre *personale Kompetenz* zu vervollkommen. Hierzu gehört das Angebot von Supervision und Beratung.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. J. Hainz: Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus [BU 16], Regensburg, 1982, 89.
- ² Vgl. dazu P. C. Höring: Eine in der Koinonia begründete Jugendpastoral, in: MThZ 53 (2002), 163–177.
- ³ Auf die Parallelen zur Emmaus-Geschichte im Neuen Testament (Lk 24,13–35) sei hier nur verwiesen. Vgl. P. C. Höring: Jugendlichen begegnen. Jugendpastorales Handeln in einer Kirche als Gemeinschaft (PThE 41). Stuttgart 2000, 294–299.
- ⁴ Dies verweist uns auf die bleibende Aktualität des Würzburger Synodenbeschlusses mit seinem Kernbegriff, dem „personalen Angebot“ in Gestalt glaubwürdiger Zeuginnen und Zeugen. Vgl. Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: L. Bertsch, u. a. (Hg.): Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg i. Brsg. Zweite, durchgesehen und verbesserte Auflage, 1976, 288–311.
- ⁵ Vgl. N. Mette: Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung, in: E. Arens, (Hg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Düsseldorf 1989, 160–178, bes. 165–171.

Führung durch den Hl. Geist

Das geistliche Leben muss von seinem Ursprung her trinitarisch verstanden werden: als Teilnahme am Leben des Sohnes, der vom Vater im Heiligen Geist geführt wird. Darum gilt: „Die sich vom Geiste Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes“ (Röm 8,14; vgl. 2 Kor 12,18). Die Forderung an uns heißt dem gemäß: „Leben wir durch den Geist, so lasst uns auch dem Geist entsprechend wandeln!“ (Gal 5,25; 5,16)

Der Heilige Geist ist nach Johannes eine irgendwie erfahrbare Wirklichkeit: „Ihr aber werdet ihn kennen, denn er wird bei euch bleiben und in euch sein“ (Joh 14,17). „Daran erkennen wir, dass er (Gott) in uns bleibt: an dem Geist, den er uns gegeben hat“ (1 Joh 3,24). Gott leitet den Menschen nicht nur von außen, durch sein Wort, durch die Kirche, durch die Ereignisse des Lebens, sondern auch von innen her. Der in uns wohnende Heilige Geist wirkt auf den Geist, den Willen des Menschen, der aufrichtig den Willen Gottes sucht, wie der Magnet auf die Kompassnadel: Sie schwankt solange, bis sie in der Gleichrichtung mit dem Magnetstrom zur Ruhe kommt. Die geistige Empfindung dafür nennt Paulus den „Frieden Gottes, der alles Denken übersteigt“ (Phil 4,7). Der hl. Ignatius von Loyola dürfte dasselbe meinen, wenn er von einem Trost ohne wahrnehmbaren Grund oder Gegenstand spricht; er sagt davon: „Einzig Gott unser Herr kann ohne vorausgehenden Grund der Seele Trost geben; denn es ist dem Schöpfer vorbehalten, in sie einzutreten, aus ihr hinauszugehen, sie so zu bewegen, dass er sie ganz in die Liebe zu seiner göttlichen Majestät hineinzieht. Ohne Grund soll heißen: ohne vorausgehendes Fühlen oder Erkennen irgendeines Gegenstandes, der ihr vermittelt der Akte ihres

Verstandes und Willens eine solche Tröstung herbeiführen würde.“¹ Solche Erfahrungen, die nicht reflexiv bewusst zu sein brauchen, sind ein normales und wesentliches Element des geistlichen Lebens.²

Man kann das geistliche Leben ganz von diesem innersten Punkt her verstehen, wo der Geist Gottes unmittelbar auf den Geist des Menschen, sein „Herz“ einwirkt. So lehrt der Jesuit Louis Lallemant (1587–1635), „dass der Inbegriff des geistlichen Lebens darin besteht, die Wege und Bewegungen des Gottesgeistes in unserer Seele wahrzunehmen und den Willen im Entschluss ihrer Befolgung zu festigen, indem man zu diesem Zwecke alle Übungen des Gebetes, der Lektüre, der Sakramente benützt sowie die Ausübung der Tugenden und guten Werke.“³ Diese Konzeption bringt allerdings die Gefahr von Missverständnissen mit sich, als ob das geistliche Leben nur von innen her gesteuert würde, einfach identisch sei mit dem sogenannten „inneren Leben“. In Wahrheit umfasst es das ganze Leben des Christen, auch dessen gemeinschaftliche, kirchliche und weltliche Dimension (was in der „charismatischen Bewegung“ unterschätzt zu werden droht). Aber das alles bliebe zerstreues Vielerlei, wenn es nicht im Innersten der Person zusammenträfe und integriert würde, dort wo der Geist Gottes den Menschen berührt anzieht, anregt, erleuchtet, beunruhigt, bedrängt, befriedet – mit einem Wort: führt. Dieses Zusammenspiel von innen und außen, außen und innen macht das ganze geistliche Leben aus. Hier liegt auch ein wesentlicher Unterschied zur buddhistischen ZEN-Spiritualität, in der nur das Innere als ernstzunehmende Wirklichkeit gilt, alles Äußere dagegen „Maya“, Schein ist. Für den Christen ist das erlebte Leben, die erfahrene Geschichte („Heilsgeschichte“) dagegen ebenso Gegenstand der Meditation wie die Regungen des Geistes im „Seelengrund“. Entscheidend ist die Verinnerlichung der Ereignisse: „Maria behielt all diese Geschehnisse und erwog sie in ihrem Herzen.“ (Lk 2,19)

Wie sehr diese Auffassung vom geistlichen Leben der Lehre der Kirche entspricht, kön-

nen einige (wenig beachtete) Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Dekret über Dienst und Leben der Priester bestätigen: „Wenn sie daher den Dienst des Geistes und der Gerechtigkeit ausüben, werden sie im geistlichen Leben gefestigt, solange sie nur auf den Geist Christi hören, der sie belebt und führt.“ (12.) „Obwohl die Gnade Gottes auch durch unwürdige Diener das Werk der Heiligung durchführen kann, so ist es doch der Wille Gottes, seine Wundertaten normalerweise durch diejenigen kundzutun, die sich in stärkerem Maße dem Antrieb und der Führung des Heiligen Geistes geöffnet haben.“ (ebd.) „Sie gehen den Weg der immer vollkommeneren Erfüllung ihres seelsorglichen Auftrags, bereit, wenn nötig auch neue Wege der Seelsorge zu gehen, werden sie doch geführt vom Geist der Liebe, der weht, wo er will.“ (13.) Da ist die Rede davon, „die Stimme Gottes im alltäglichen Leben zu vernehmen. Aus solcher Freiheit und Hellhörigkeit erwächst das geistliche Unterscheidungsvermögen, durch das man das rechte Verhältnis zur Welt und ihren Gütern findet.“ (17.) Und wie der Geist das Wort zum Leuchten bringt und in den Herzen fruchtbar macht, so hilft die Betrachtung des Wortes wiederum, die Anregungen des Geistes aufzufassen und zu befolgen: „Im Licht des durch die Schriftlesung gestärkten Glaubens können sie die Zeichen des göttlichen Willens und die Antriebe seiner Gnade in den verschiedenen Ereignissen des Lebens sorgfältig erforschen und so für ihre im Heiligen Geist übernommene Sendung von Tag zu Tag empfänglicher werden.“ (18.) Grundlegend für die Fruchtbarkeit des priesterlichen Wirkens ist die geistliche Armut: „Das göttliche Werk nämlich, zu dessen Durchführung der Heilige Geist sie berufen hat, übersteigt alle menschlichen Kräfte und jede menschliche Weisheit; denn ‚was der Welt schwach erscheint, hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen‘ (1 Kor 1,27). Im Bewusstsein der eigenen Schwäche arbeitet also der wahre Diener Christi in Demut, wobei er prüft, was Gott wohlgefällig ist, und lässt sich, gleichsam durch den Geist gebunden, in allem vom Willen dessen führen, der aller

Menschen Heil will.“ (15.) Und nochmals: „Wenn sie vor Augen haben, dass der Herr es ist, der die Herzen öffnet, und dass die geistige Tiefe nicht ihnen, sondern der Kraft Gottes entstammt, werden sie gerade bei der Weitergabe des Gotteswortes enger mit Christus, dem Lehrer, verbunden und durch seinen Geist geführt werden.“ (13.) Was hier über das geistliche Leben des Priesters gesagt wird, gilt in entsprechender Anwendung für jeden Christen. Die Führung durch den Heiligen Geist erfordert vom Menschen „Reinheit des Herzens“ (Mt 5,8) und ständige Aufmerksamkeit nach innen und nach außen, „um die Stimme Gottes im alltäglichen Leben zu vernehmen“. Man kann auch den Geist in sich „auslöschen“ (1 Thess 5,19) oder doch „betrüben“ (Eph 4,30).

Die Reinigung des Herzens ist gleichbedeutend mit der Sensibilisierung durch und für den Heiligen Geist. Nach dem hl. Thomas von Aquin sollen die sogenannten „Gaben des Heiligen Geistes“ den Menschen befähigen, dem Antrieb des Geistes spontan zu folgen.⁴

Die Reinigung des Herzens ist mehr Sache des Heiligen Geistes als des Menschen, obwohl dieser immer mitwirken muss (vgl. Gal 5,13-26). Aber die Kraft des guten Willens reicht nicht aus, um die tiefsten Wurzeln der Selbstsucht auszureißen. Das vermag nur der Geist, der dem Menschen innerlicher ist als dieser sich selbst. Die tiefsten Läuterungen kann der Mensch nur erleiden wie schmerzhaft Operationen. Dabei dienen äußere wie innere Ursachen als Instrumente: Erfahrungen der eigenen Schwachheit, Misserfolge, Verkennung, Anfeindungen, körperliche und seelische Leiden, Trostlosigkeit. All das muss nicht, aber kann und soll dem Menschen zum Guten reichen (Röm 8,28), indem er sich in alledem der Führung Gottes anheim gibt.

Der Weg des Geistes ist nicht eben und geradlinig, ist nicht der Weg einer ruhig sich selbst besitzenden Innerlichkeit. Der Geist lässt nicht zu, dass der Christ sich in einer kontemplativen Taborhütte wohnlich einrichtet. Er ruft immer wieder heraus aus Gewöhnung und Geborgenheit, erschüttert

das natürliche Gleichgewicht, lässt in Krisen geraten, führt durch Krisen hindurch. Lebensplanung ist nur sehr beschränkt möglich: „Als du noch jung warst, gürtest du dich selbst und gingst, wohin du wolltest. Bist du aber alt geworden, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürteten und führen, wohin du nicht willst“ (Joh 21,18). Das kann einem aber auch „noch jung“ geschehen, weshalb es ratsam ist, das „gürteten und führen“ von Anfang an dem Geist des Herrn zu überlassen wie Abraham, der auszog aus seiner überschaubaren, berechenbaren Lebenswelt, „ohne zu wissen, wohin es ging“ (Hebr 11,8).

Der Überschritt auf eine neue Stufe des geistlichen Lebens erfolgt vornehmlich an Punkten, wo wir uns überfordert fühlen und nicht mehr verstehen. In einer Betrachtung über „Führung durch den Geist als Überforderung“ sagt Adrienne von Speyr: „Jedesmal, wenn der Mensch seufzt: Ich begreife nicht, könnte der Geist ihm erwidern: Endlich hast du's begriffen!“⁵ Ein Weg, den wir von uns aus überschauen und verstehen könnten, wäre ein menschliches Projekt, aber nicht der Weg der göttlichen Vorsehung: „Eure Wege sind nicht meine Wege“ (Jes 55,8). Der Geist will uns über unsere Grenzen hinausführen. Das geht nur, wenn wir immer wieder neu das Gelände, unser eigenes Denken und Wollen loslassen und uns Gott überlassen. „Gelassenheit“ galt in der deutschen Mystik als die Grundtugend des geistlichen Lebens.

Wir leben im Zeitalter der (Tiefen-)Psychologie. Das kann eine gute Hilfe sein, um sich selbst und eine größere Freiheit von sich selbst, seiner Vergangenheit, seinen Hemmungen und Verklemmungen zu gewinnen. Aber Psychotherapie ist nicht dasselbe wie Heilung und Befreiung durch den Geist Gottes. Der Mensch, der nicht begreift, was des Geistes Gottes ist, wird von Paulus „psychikós“ genannt (1 Kor 2,14). Gemeint ist der Mensch, der sich nur an seiner Psyche orientiert und in deren Wänden befangen bleibt. Er kann nicht verstehen, was nur „pneumatisch“ verstanden werden kann. Aber es sei nochmals gesagt, dass die

Pneumatologie die Psychologie nicht überflüssig macht. Wie Papst Johannes Paul II. unlängst gefordert hat, soll die Psychologie bei der Berufungsprüfung von Priesteramtskandidaten mehr als bisher üblich zur Anwendung kommen. Es geht um die Unterscheidung der Geister.

Man kann als Ziel des geistlichen Lebens auch die Freiheit der Kinder Gottes bezeichnen: „Wo der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17).

Auch hier ist leicht ein Missverständnis möglich, weshalb Paulus mahnt: „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder, nur macht aus der Freiheit keinen Freibrief für die Selbstsucht, sondern dienet einander in Liebe“ (Gal 5,13). Freiheit ist nicht Selbstzweck, sondern Freiheit für Gott und die Mitmenschen. Die Erfüllung der Freiheit ist die Liebe.

Geistliches Leben ist Führung durch den Heiligen Geist. Zum Schluss dieser kleinen Betrachtung wollen wir eine Heilige zu Wort kommen lassen, die vieles Hilfreiche über das geistliche Leben gesagt hat: Edith Stein. Sie sagt es nicht gelehrt, sondern ganz einfach – und je tiefer das geistliche Leben wird, desto einfacher wird es. Hören wir also: „Es ist im Grund immer eine kleine, einfache Wahrheit, die ich zu sagen habe: wie man es anfangen kann, an der Hand des Herrn zu leben.“

„Es kommt nur darauf an, dass man zunächst einmal einen stillen Winkel hat, in dem man mit Gott verkehren kann, als ob es sonst überhaupt nichts gäbe, und das täglich.“

„Gott führt jeden seine eigenen Wege, einer kommt leichter und schneller zum Ziel als der andere. Was wir tun können, ist im Verhältnis zu dem, was an uns getan wird, in der Tat wenig. Aber das wenige müssen wir tun. Das ist vor allem: Beharrlich beten um den rechten Weg und dem Zug der Gnade, wenn er spürbar wird, ohne Widerstand folgen. Wer so vorgeht und geduldig ausharrt, der wird nicht sagen dürfen, dass seine Bemühungen umsonst seien. Nur darf man dem Herrn keine Frist setzen.“⁶

Anmerkungen:

- ¹ Ignatius von Loyola: Die Exerzitien (330). Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Luzern 1946, 140.
- ² Vgl. Karl Rahner: Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: ders.: Das Dynamische in der Kirche. Freiburg i.Br. 1958.
- ³ Louis Lallemand SJ: Geistliche Lehre. Neu übertragen von Cornelia Capol. Einsiedeln 1960, 110.
- ⁴ Dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc, quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti.“ S.th. I II 68,4
- ⁵ Adrienne von Speyr: Das Wort und die Mystik. II. Teil: Objektive Mystik. Herausgegeben und eingeleitet von H. U. v. Balthasar. Einsiedeln 1970, 447f.
- ⁶ In der Kraft des Kreuzes. Hundert Worte von Edith Stein. Hg. Waltraud Herbstrith. Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1997, 2, 5, 3. Dort die genauen Quellenangaben.

In Verbindung mit diesem Beitrag und als dessen betende Fortsetzung ist das Gebet von Edith Stein auf der letzten Seite zu verstehen.

Literaturdienst

Henry Branthomme / Jean Chelini (Hg.): Auf den Wegen Gottes – Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrten. Aus dem Französischen übersetzt von Renate Demski. Bonifatius Verlag, Paderborn 2002. 355 S.; 25,90 EUR.

Wallfahrten gewinnen heutzutage wieder zunehmend an Bedeutung, zwar in anderem Stil als früher, aber doch in wesentlichen Punkten gleich; d. h. sie sind bezogen auf bestimmte Orte (Jerusalem, Rom u. a.), an denen besondere Reliquien aufbewahrt werden, oder/und knüpfen an bestimmte Erscheinungen, Gebetserhörungen bzw. Gnadenerweise an.

Von daher war es durchaus sinnvoll, das ursprünglich in französischer Sprache erschienene Werk auch ins Deutsche zu übersetzen, um die Entwicklung des Wallfahrtswesens auch für den deutschen Sprachraum zu erschließen.

Das vorliegende Buch bringt eine umfassende Beschreibung und Geschichte der Pilgerfahrten im christlichen Abendland.

Die Darstellung beginnt an den Wurzeln der christlichen Wallfahrt, nämlich im Volk Israel. Dann beschreibt sie die Wallfahrten im Orient vom 1.-7. Jahrhundert, die Wallfahrten im Abendland am Ende der Antike und den Aufschwung der Wallfahrten im Mittelalter vom 13.-14. Jahrhundert mit ihrer Blütezeit vom 11.-13. Jahrhundert. Ein eigenes Kapitel ist dabei der Beschreibung des mittelalterlichen Pilgers gewidmet. Das Werk schildert dann weiter die Wandlungen und Schwierigkeiten der Wallfahrt im Spätmittelalter (14.-18. Jahrhundert), um dann von den Anfechtungen der Wallfahrt unter dem Einfluss der Aufklärung zu berichten. Das 19. Jahrhundert ist von einer Renaissance der Wallfahrten geprägt, wobei gerade in Frankreich große Nationalwallfahrten zu verzeichnen sind. Im 20. Jahrhundert sind es vor allem Jugendliche, die zu großen Wallfahrten aufbrechen: nach Lourdes, Chartre oder Taizé.

Aus der Gegenwart beschreibt das Buch das Wallfahrtswesen geordnet nach den einzelnen Erdteilen, um sich dann im letzten Kapitel dem Papst, der sich selbst als Pilger aufgemacht hat, zu widmen.

Die einzelnen Beiträge des Sammelwerkes sind von großer Sachkenntnis geprägt. Grund dafür ist nicht zuletzt, dass führende französische Kirchenhistoriker an dem Werk mitgearbeitet haben, das von Henry Branthomme und Jean Chelini herausgegeben wurde.

Was dem Werk jedoch ein wenig mangelt, ist die Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Ganzen.

Darüber hinaus wird das Wallfahrtswesen in Frankreich weit ausführlicher behandelt als das anderer Nationen, was nicht verwunderlich ist, da das Buch ja zuerst in Frankreich erschienen ist.

Die Übersetzung lässt an manchen Stellen zu wünschen übrig. Insgesamt ist es ein äußerst nützliches, ja fast unabdingbares Werk für jeden, der sich mit Pilgerreisen beschäftigt bzw. dafür interessiert.

Paul Knopp

Carsten Frerk: Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland. Alibri Verlag Gunnar Schedel, Aschaffenburg 2002. 435 S.; 24,50 EUR.

Nicht erst seit der verunglückten Panorama-Sendung über die Finanzierung der Kirchen (Oktober 2002) sind der Autor Carsten Frerk und sein Buch im Gespräch. Was ist nun dran an dem umfangreichen Werk, das „einen differenzierten Überblick“ bieten will, „wie es mit den Finanzen und dem Vermögen der beiden großen Amtskirchen tatsächlich bestellt ist und in welchen Wirtschaftsbereichen die Kirche, ihre Werke und Organisationen aktiv sind“ (19)? Tatsächlich wird ein beeindruckender Überblick gegeben über die Einnahmeseite (z. B. Kirchenlohn- und einkommensteuer, staatliche Zuwendungen, Spenden und Sammlungen), die Beteiligungen (z. B. an Medienunternehmen, an Grundbesitz und Immobilien, Baufirmen und Siedlungswerken, Banken, Versicherungen, Handelsunternehmen, Hotels und Gastronomie, Stiftungen) sowie das Vermögen der Ordensgemeinschaften und kirchlichen Zusammenschlüsse (z. B. der katholischen und evangelischen Verbände und des Opus Dei). Die Finanzierung der beiden großen kirchlichen Wohlfahrtsverbände Caritas und Diakonisches Werk wird auf einem der letzten Kapitel des Buches behandelt. Man wird nicht umhin können zuzugestehen, dass hier eine große Fülle von Daten recherchiert wurde, in den meisten Fällen sogar recht gründlich. Der interessierte Laie gewinnt hier in der Tat einen Überblick über die umfangreiche wirtschaftliche Tätigkeit der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland, die für manche, nicht direkt damit Befassten sicherlich erstaunlich ist. Dass dabei Fehler unterlaufen (der Kölner Generalvikar Feldhoff hat eine Reihe davon benannt), ist ärgerlich, zum Teil Schlampigkeit und zum Teil ökonomischem Unverstand zuzuschreiben, aber bei einer Zusammenstellung dieser Größenordnung wohl kaum zu vermeiden. Hier endet aber auch schon das, was man positiv über das Buch vermerken kann.

Problematisch ist nämlich der Grundduktus und das leitende Erkenntnisinteresse des Buches: zu zeigen, welche ökonomische Macht die Kirchen durch die Kapitalansammlung besitzen. Selbstverständlich sind Kirchengemeinden, Diö-

zesen, Landeskirchen, Verbände, Hilfswerke, Diakonie und Caritas ökonomisch gewichtige Akteure. Zum Teil entdecken sie dies mit Hilfe von Unternehmensberatungen gerade, wenn es zum Beispiel um die Aushandlung von Rahmenverträgen geht. Aber der Autor macht einen grundlegenden Denkfehler, wenn er diese einzelnen Akteure als Filialen zweier großer, zentral gesteuerter Zentralen versteht und daher deren Vermögen einfach addiert. Der Bischof einer Diözese hat eben keine direkte Durchgriffsmöglichkeit auf das Vermögen einer Pfarrgemeinde, und die Deutsche Bischofskonferenz kann über die Spendeneinnahmen der Hilfswerke eben nicht autonom verfügen. Insofern unterstellt die Addition der Kapitalwerte ein Vermögen, das es in dieser Form nicht gibt.

Ein weiteres Beispiel: In der Hildesheimer Innenstadt besitzt die Diözese laut Frerk 16 Citygrundstücke. Das ist soweit richtig, wenn man nicht zwischen dem Bischöflichen Stuhl und dem Domkapitel differenziert. Es handelt sich konkret um die Gebäude am Domhof rund um den Hildesheimer Dom, in dem die Diözesanverwaltung sowie Wohnungen für Bischof, Generalvikar sowie Domkapitulare untergebracht sind. Natürlich haben diese Gebäude einen Wert, aber eben keinen konkreten Marktwert, da ein Verkauf (ebenso wenig wie beim Dom selbst) kaum zur Debatte stehen dürfte. Der alleinige Aufweis und die Bewertung der 16 „Citygrundstücke“ suggeriert aber ein verfügbares Kapitalvermögen, das so nicht gegeben ist.

Das ist das hauptsächliche Problem des Autors und damit seines Buches: Er argumentiert eben nicht – wie behauptet – in der Tradition der Aufklärung, in dem er vor Bewertung mit den Tatsachen bekannt macht, sondern wertet bereits durch die im ganzen verfälschende Darstellung der Tatsachen. Insofern trägt der vorliegende Band – bei allem Interessanten und Richtigen, das man in ihm finden kann – leider nicht dazu bei, Licht in das vermeintliche Dunkel der Finanzen und des Vermögens der Kirchen zu tragen. Zu empfehlen ist er also nur jenen, die schon über genügend Hintergrundwissen verfügen, die vielen einzelnen Daten und Zahlen richtig einzuordnen.

Matthias Woiwode

Unter uns

Auf ein Wort

Dir gehört der Tag, und dir gehört die Nacht; auf deinen Wink hin fliegen die Augenblicke vorbei. Gib uns also Zeit zum Nachdenken über den geheimen Sinn deines Gesetzes, und verschließe uns ihr Tor nicht, wenn wir anklopfen! Du wolltest nicht, daß so viele Seiten mit schwer durchdringlichen Geheimnissen umsonst geschrieben worden sind. Du wolltest, daß diese Wälder uns in sich aufnehmen wie Hirsche, die in ihnen sich erholen, die dort herumlaufen und weiden, die dort sich lagern und wiederkauen. Herr, bringe mich zur Vollkommenheit und enthülle mir jene dunklen Seiten! Sieh, deine Stimme ist meine Freude.

Augustinus, Confessiones XI,3

WEHE

es ist

Pfingsten

Markus Roentgen

Gebet zum heiligen Geist

Wer bist du, Licht
das mich erfüllt
und meines Herzens Dunkelheit
erleuchtet?

Du leitest mich
gleich einer Mutter Hand,
und liebest du mich los,
so wüßte keinen Schritt
ich mehr zu gehen.

Du bist der Raum,
der rund mein Sein
umschließt und
in sich birgt.

Aus dir entlassen,
sank es in den Abgrund
des Nichts,
aus dem du es
zum Sein erhobst.

Du, näher mir
als ich mir selbst
und innerlicher
als mein Innerstes –
und doch ungreifbar
und unfaßbar
und jeden Namen sprengend:
Heiliger Geist – Ewige Liebe...
Bist du

das Lied der Liebe
und der heiligen Scheu,
das ewig tönt
um Gottes Thron,
das aller Wesen reinen Klang
in sich vermählt?

Der Einklang, der
zum Haupt die Glieder
fügt,
darin ein jeder
seines Seins geheimen Sinn
beseligt findet
und jubelnd ausströmt,
in deinem Strömen
Heiliger Geist – Ewiger Jubel

Edith Stein

Zitiert nach Waltraud Herbstrith

in: Edith Stein – ein Opfer unserer Zeit,

1998