

ThGl **Theologie und Glaube**

MIT BEITRÄGEN VON:

**RÜDIGER ALTHAUS
CHRISTOPH J. AMOR
ARNDT BÜSSING
NORBERT FISCHER
CHRISTOPH JACOBS
AUGUST LAUMER
TOBIAS POLLITT
PETER SCHALLENBERG
ALEXANDER WEIHS**

ThGl **Theologie und Glaube**

Wissenschaftliche Fachzeitschrift der Theologischen Fakultät Paderborn

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Christoph J. Amor
Philosophisch-Theologische Hochschule
Brixen
christoph.amor@pthsta.it

Prof. Dr. Rüdiger Althaus
Theologische Fakultät Paderborn
r.althaus@thf-paderborn.de

Prof. Dr. med. Arndt Büssing
Universität Witten/Herdecke
arndt.buessing@uni-wh.de

Prof. em. Dr. Norbert Fischer
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
norbert.fischer-wi@t-online.de

Prof. Dr. Christoph Jacobs
Theologische Fakultät Paderborn
c.jacobs@thf-paderborn.de

Prof. Dr. August Laumer
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Augsburg
august.laumer@kthf.uni-augsburg.de

Tobias Pollitt
Theologische Fakultät Paderborn
t.pollitt@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Peter Schallenberg
Theologische Fakultät Paderborn
p.schallenberg@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Alexander Weihs
Institut für Katholische Theologie
Pädagogische Hochschule Karlsruhe
alexander.weihs@ph-karlsruhe.de



Inhaltsverzeichnis

- 220 *Svenja Schumacher*
Editorial

BEITRÄGE

- 221 *Christoph J. Amor*
Gottesebenbildlichkeit
Deutungstypen in der Diskussion
- 236 *August Laumer*
Seelsorge als „Herz der Kirche“
Anmerkungen zum Seelsorge-Dokument der deutschen Bischöfe
- 251 *Alexander Weihs*
Das Apostolische Schreiben *Laudate Deum* und der notwendige
kulturelle Wandel
Erwägungen zum Transformationspotenzial religiöser Bildungsprozesse
- 267 *Rüdiger Althaus*
Die Domkapitel
Tradition mit (un-)gewisser Zukunft
- 284 *Christoph Jacobs/Tobias Pollitt/Arndt Büssing*
Empowerment
Die Stärkung salutogener Ressourcen in der Seelsorgeausbildung
- 309 *Norbert Fischer*
Gott, Freiheit und Unsterblichkeit
Zum 300. Geburtstag Immanuel Kants

KURZBEITRÄGE / KOMMENTARE

- 326 *Peter Schallenberg*
Menschenwürde und Personrecht
Ein vatikanisches Lehrstück zum Thema personaler Würde

REZENSIONEN

Biblische Theologie – Systematische Theologie – Spiritualität/Mystik

IMPRESSUM

VORSCHAU

Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser!

Die Beiträge in dieser Ausgabe von „Theologie und Glaube“ beschäftigen sich mit aktuellen theologischen Themen und Fragestellungen. *Christoph J. Amor* stellt in seinem Beitrag verschiedene Ansätze von Gottebenbildlichkeit in der christlichen Tradition vor und greift deren Herausforderungen angesichts der heutigen säkularen Gesellschaft kritisch auf. *August Laumer* befasst sich kritisch mit dem Seelsorgedokument der deutschen Bischöfe. Aus seiner Sicht lässt der Text einige problematische Aspekte der Definition von Seelsorge in der Vergangenheit der Kirche unbehandelt. Ebenfalls mit einer aktuellen lehramtlichen Erklärung beschäftigt sich *Alexander Weihs*: Ausgehend vom Apostolischen Schreiben *Laudate Deum* von Papst Franziskus über die Klimakrise beschreibt er Perspektiven für einen Religionsunterricht, der die Forderung eines Kulturwandels angesichts der Klimakrise erfüllen kann. Dabei geht er auch auf mögliche Unterrichtsthemen beispielsweise aus der Schöpfungstheologie oder der Soteriologie ein und erläutert, wie diese für die heterogene Lebenswelt der Schüler(innen) fruchtbar gemacht werden können. Als Fortsetzung ihres Beitrages in der dritten Ausgabe des vergangenen Jahrgangs geben *Christoph Jacobs*, *Tobias Pollitt* und *Arndt Büssing* Handlungsempfehlungen für die Seelsorgeausbildung und heben vor allem die Notwendigkeit individueller Empowerment-Prozesse und die Bedeutung von Spiritualität hervor. *Rüdiger Althaus* blickt in seinem Beitrag auf die Zukunft der Domkapitel im deutschsprachigen Raum und bietet Lösungsvorschläge für eine Anpassung dieser kirchlichen Instanz angesichts der veränderten kirchlichen Verwaltungsstrukturen. Ebenfalls aus einem aktuellen Anlass – dem 300. Geburtstag von Immanuel Kant – beschäftigt sich *Norbert Fischer* mit den drei berühmten philosophischen Grundfragen nach menschlichem Wissen, Handeln und Hoffen. Fischer plädiert dafür, die Kernthemen Kants (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) in Bezug auf die moralisch-ethischen Fragen des menschlichen Lebens wieder stärker in den Fokus zu nehmen. Schließlich diskutiert der Kurzbeitrag von *Peter Schallenberg* zur aktuellen Erklärung des Dikasteriums für die Glaubenslehre *Dignitas infinita* über die menschliche Würde verschiedene Deutungen des christlichen Begriffs der Menschenwürde.

Jeder der vorgestellten Beiträge eröffnet sicherlich fruchtbare und kritische Impulse und Anschlussmöglichkeiten. Wir wünschen eine anregende Lektüre!

Svenja Schumacher
Redaktion

CHRISTOPH J. AMOR

Gottebenbildlichkeit

Deutungstypen in der Diskussion

KURZINHALT

Nach jüdisch-christlicher Auffassung ist der Mensch Ebenbild Gottes. Die Gottebenbildlichkeit wird jedoch unterschiedlich interpretiert. Vier einflussreiche Deutungen werden kurz vorgestellt und einer kritischen Würdigung unterzogen.

SUMMARY

According to Jewish-Christian tradition, humans are the image of God. However, there are various construals of what it means to be the image of God. I briefly present four influential interpretations and evaluate them.

1 Gottebenbildlichkeit als anthropologischer Schlüsselbegriff

Dass Gott den Menschen als sein Bild bzw. nach seinem Bild erschaffen habe (vgl. Gen 1,26f.), ist für das christliche Verständnis des Menschen von zentraler Bedeutung. Ein kurzer Blick auf die christlichen Lehrtraditionen veranschaulicht dies. Nach katholischem Verständnis nimmt der Mensch aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit „in der Schöpfung eine einzigartige Stellung ein“ (Katechismus der Katholischen Kirche [KKK] 355). Von allen sichtbaren Geschöpfen sei nur der Mensch „nach dem Bilde Gottes erschaffen und dazu berufen [...], Gott zu erkennen und zu lieben“ (KKK 31). Auch im evangelischen Bereich zählt die Gottebenbildlichkeit zu den anthropologischen Grundbegriffen. Dem Menschen, der zum Bilde Gottes geschaffen sei, eigne „ein ganz besonders enges Verhältnis zu seinem Schöpfer“¹, so der Evangelische Erwachsenen Katechismus. Die Gottebenbildlichkeit ist im Christentum unterschiedlich gedeutet worden. Grunddeutungen der Imago Dei aus Geschichte und Gegenwart werden im Folgenden kurz vorgestellt und kritisch gewürdigt.

¹ Evangelischer Erwachsenen Katechismus, suchen – glauben – leben, 9., neu bearbeitete und ergänzte Auflage, Gütersloh 2013, 188.

2 Gottebenbildlichkeit im Streit der Interpretationen

Der biblische Befund zur Gottebenbildlichkeit des Menschen ist überschaubar. Die Heilige Schrift beschränkt sich weitgehend auf die Feststellung, dass der Mensch (vgl. Gen 1,26f.; Gen 9,6; Sir 17,3) bzw. der Mann (vgl. 1 Kor 11,7) Bild Gottes ist. Nach Kol 1,15 ist allein Jesus Christus Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Worin die Gottebenbildlichkeit genau besteht, explizieren die biblischen Texte nicht. Diese Leerstelle hat das theologische Denken herausgefordert und zu unterschiedlichsten Interpretationen geführt.

Überblickt man die verschiedenen Deutungen, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich im Konzept der Gottebenbildlichkeit die Grundzüge der Anthropologie verdichten. In dem Maße, in dem sich die christliche Sicht des Menschen wandelt, ändert sich auch das Verständnis der Gottebenbildlichkeit. Würde man eine Geschichte der Gottebenbildlichkeit schreiben, käme dies einer Kulturgeschichte der christlichen Anthropologie, und da der Mensch Ebenbild Gottes ist, des christlichen Gottesverständnisses gleich. Zugespitzt formuliert: Zeige mir, was du unter „Gottebenbildlichkeit“ verstehst, und ich bekomme eine Ahnung davon, wie du Gott und den Menschen siehst. Dass manche Deutung der Gottebenbildlichkeit nur lose mit dem biblischen Befund in Zusammenhang steht bzw. eine Überinterpretation desselben darstellt, wird von exegetischer Seite seit Langem beanstandet.² Dies gilt es bei der Sichtung der nachfolgenden Modelle im Hinterkopf zu behalten. In der neueren Diskussion der Imago Dei werden vier Grundtypen unterschieden: essenziologische, funktionale, relationale sowie dynamisch-eschatologische. Im englischen Raum spricht man diesbezüglich zumeist von *structural (substantive)*, *functional*, *relational* sowie *dynamic accounts of imago*.³

2.1 Essenziologische Deutungen der Gottebenbildlichkeit

Essenziologische Deutungen der Imago gehen davon aus, dass der Mensch Gott in einem gewissen Sinn ähnlich ist. Ein Bild sei stets dem ähnlich, wovon es Bild sei. Dasselbe gelte auch für das Verhältnis von menschlichem Bild und göttlichem Original. Behauptet wird somit eine ontologische Ähnlichkeit der Menschen mit Gott, insofern die Menschen als Gottes Abbild geschaffen seien. Dieses Ähnlichkeitspostulat war in der christlichen Tradition mit der Annahme verbunden, dass unter den sichtbaren Geschöpfen auf Erden einzig und allein dem Menschen die Würde der Gottebenbildlichkeit zukomme.

Charakteristisch für diesen Deutungstyp ist die Betonung einer anthropologischen Differenz. In einem ersten Schritt wird nach Merkmalen Ausschau

² Vgl. P. A. Bird, „Male and Female He Created them“: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation, in: HTR 74 (1981) 129–159, besonders: 129–134. Bird kritisiert, dass die systematische Theologie die Erzählung von der Erschaffung des Menschen und seiner Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26–28) isoliert und ohne ausreichende Berücksichtigung der exegetischen Fachliteratur interpretiert, und so oftmals textfremde (Vor-)Annahmen in den Text hineinlegt.

³ Vgl. M. S. Burdett, The Image of God and Human Uniqueness: Challenges from the Biological and Information Sciences, in: ET 127 (2015) 3–10.

gehalten, die den Menschen vom Nichtmenschlichen, vor allem vom Tier, unterscheiden. In einem zweiten Schritt wird das spezifisch Menschliche als Inbegriff der Gottebenbildlichkeit ausgewiesen. Die Ansichten darüber, welche Eigenschaften dem Menschen vorbehalten sind, variieren in der Geschichte des Christentums. In Entsprechung dazu wurde der Bildcharakter des Menschen mit wechselnden Merkmalen, Vorzügen und Fähigkeiten identifiziert: „Selbstbewußtsein, Vernunft, freier Wille, Personhaftigkeit“, aber auch „Ichbewußtsein, Willensfreiheit und Selbstmächtigkeit, Sinn für das Ewige, Wahre und Gute, Würde des Menschen, Unsterblichkeit der Seele, religiös-sittliches Personleben, [...] geistige Überlegenheit.“⁴

Eine herausragende Rolle bei der Bestimmung der Gottebenbildlichkeit des Menschen spielte traditionell die Vernunft bzw. die geistigen Vermögen. Diese inhaltliche Schwerpunktsetzung ist zu sehen vor dem Hintergrund der einflussreichen antiken Definition des Menschen als das vernunftbegabte Lebewesen. Die Sicht des Menschen als *animal rationale* hat die christliche Anthropologie über Jahrhunderte geprägt. Noch Mitte des 20. Jahrhunderts lehrte die Schultheologie: „Die geschaffene Vernunft ist das ‚Ebenbild und Gleichnis‘ des unendlichen Gottesgeistes als des *Prototyps* jeder Intelligenz.“⁵ Durch die geistige Vernunft, durch sein Erkennen und freies Wollen ahme der Mensch „Gottes Wesen unter allen sichtbaren Geschöpfen am meisten nach.“⁶ Einen Nachhall dieser vernunftzentrierten Deutung von *Imago* findet man in den großen anthropologischen Entwürfen der Nachkriegszeit. Karl Rahner spricht zwar bevorzugt vom Menschen als Hörer des Wortes Gottes und kaum als Bild Gottes. Der Sache nach aber expliziert Rahner mit den Stichworten der Transzendenz und der Verwiesenheit des Menschen auf das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, die traditionelle Lehre von der Gottebenbildlichkeit.⁷ Explizit bringt Wolfhart Pannenberg das Weltverhältnis des Menschen in Beziehung mit seiner Ebenbildlichkeit. Die Weltoffenheit des Menschen sei Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit.⁸ Auch freiheitstheoretische Konzeptionen, welche die Gottebenbildlichkeit als „*geschenkte Freiheit* von Gott zur Gemeinschaft mit Gott“ sowie als „die Fähigkeit, diese Gemeinschaft in der *Entsprechung zu Gott*, nämlich der *bejahenden Freisetzung* anderer Freiheit, anzunehmen“⁹, begreifen, sind Varianten des essenziologischen Modells.

Zum essenziologischen Typus können auch die Ansätze einer physisch verstandenen Gottebenbildlichkeit gerechnet werden. Ausgangspunkt dieser Interpretation ist die sinnlich-plastische Grundbedeutung des Bildbegriffs in Gen 1,26f. „Bild“ (*šəlēm*) bezeichnet dort zunächst einmal ein Schnitzwerk,

⁴ T. Pröpper, Theologische Anthropologie. Teilband 1, Freiburg i. B./Basel/Wien 2011, 154.

⁵ J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Band 1, neubearbeitet von J. Gummersbach, Paderborn 101952, 234. [Im Original kursiv]

⁶ M. Premm, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. Band 1, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, Wien 1956, 421.

⁷ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 2001 [1976], 54–96 (Zweiter Gang: Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis).

⁸ Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 71–76.

⁹ A. Langenfeld/M. Lerch, Theologische Anthropologie (Grundwissen Theologie, UTB 4757), Paderborn 2018, 154. [Im Original kursiv]

eine Statue bzw. ein Repräsentationsbild. Dazu gesellt sich eine bibeltheologische Beobachtung: In der Vorstellungswelt des Alten Testaments erscheint Gott mitunter als ein materielles Wesen, das einen Körper besitzt. Man denke nur an das Spazieren Gottes im Paradies (Gen 3,8) bzw. den Rücken Gottes, den Menschen erblicken dürfen (Ex 33,23) etc. In der Zusammenschau des etymologischen und des biblischen Befundes wird die Gottebenbildlichkeit in der leiblichen Gestalt des Menschen verortet. Hinter Gen 1,26 – so die These – könne „die Idee einer bildhaften Wiedergabe der aufrechten Gestalt Gottes vermutet werden. Gottebenbildlich ist der Mensch demnach insofern, als er in seiner aufrechten Gestalt die aufrechte Gestalt Gottes repräsentiert.“¹⁰

Die aufrechte Körperhaltung des Menschen wird dabei zumeist als Chiffre bzw. Symbol für das aufrechte Wesen des Menschen gedeutet. So nachzulesen bei Ernst Jüngel: „In der aufrechten Haltung des Körpers ist der Mensch Gott ähnlich. Und diese körperliche Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ist der Ausdruck des Menschseins des Menschen. Der Mensch ist ein *aufrechtes Wesen*.“¹¹ Während Jüngel das aufrechte Wesen des Menschen näher expliziert als „die Bestimmung des Menschen zum Herrschen“¹², und damit Aspekte einer funktionalen Sicht in sein Verständnis von Imago integriert, bleiben andere Autoren stärker innerhalb des ratiozentrischen Modells. Charakteristisch für den Menschen sei der Blick nach oben. Allein der Mensch verfüge über einen weiten Horizont, einen freien Blick, einen Sinn für das Geistig-Unkörperliche, einen Sensus für das Göttliche.¹³

Als kritisches Resümee kann zu essenziologischen Deutungen festgehalten werden: Sie haben eine lange Tradition im Christentum und stellten über Jahrhunderte das vorherrschende Interpretationsschema dar. Gegenüber der stark auf die geistigen Fähigkeiten des Menschen abhebenden Sicht von Imago ist jedoch erstens darauf hinzuweisen, dass in der biblischen *magna charta* Gen 1,26f. von der Vernunft oder anderen intellektuellen Vermögen des Menschen nicht die Rede ist. Das ratiozentrische Verständnis von Gottebenbildlichkeit läuft zweitens Gefahr, die Leiblichkeit des Menschen auszublenden und gering zu achten. In der theologischen Tradition war der Mensch vielfach „nur oder doch primär in seiner Geistseele Ebenbild Gottes“¹⁴. Durch die Konzentration auf ein einziges Charakteristikum trägt der essenziologische Typus der Komplexität und Mannigfaltigkeit des Menschseins nicht gebührend Rechnung. Dies gilt es drittens kritisch anzumerken.¹⁵ Dass die starke Gewichtung der

¹⁰ K. Bayertz, *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München 2013, 106.

¹¹ E. Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*, in: H. G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), *Neue Anthropologie*, Band 6: Philosophische Anthropologie. Erster Teil, München/Stuttgart 1975, 342–372, hier: 355.

¹² Ebd., 356.

¹³ Vgl. Bayertz, *Der aufrechte Gang* (s. Anm. 10).

¹⁴ W. Pannenberg, *Systematische Theologie. Gesamtausgabe*, Band 2, Göttingen 2015, 237.

¹⁵ Vgl. J. Enxing, *Eine Ressource der Transformation: Anthropozentrismuskritische Schöpfungstheologie als Beitrag zu einer planetarischen Solidarität*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 42 (2/2022) 19–27, hier: 21: „Es gilt dabei jedoch zu beachten, dass es auch unter uns Menschen keine einzige Eigenschaft gibt, die das Mensch-Sein vollends definieren würde und auf alle Menschen in jeder

menschlichen Geisteskräfte eine problematische Schlagseite entfalten kann, wie an der unsäglichen Lehre von der eingeschränkten Gottebenbildlichkeit der Frau ablesbar ist,¹⁶ schlägt viertens negativ zu Buche. Die Frau galt in der Antike als das körperlich und geistig schwächere Geschlecht. Das Christentum übernahm vielfach diese Vorstellung von der Zweitrangigkeit der Frau und spitzte sie durch die Annahme, dass allein der Mann Bild Gottes, die Frau hingegen nur Abglanz und Bild des Mannes sei (vgl. 1 Kor 11,7), theologisch zu. Die Herabsetzung der Geisteskräfte der Frau führte in Verbindung mit einer patriarchalen Geschlechterhierarchie zur Behauptung, dass Frauen Gott unähnlicher seien als Männer, und daher entweder gar nicht oder nur in einem abgeschwächten Sinn als Bild Gottes angesehen werden könnten.¹⁷ Dieses dunkle Erbe mit der stets latenten Gefahr, Menschen aufgrund mangelhafter Kompetenzen die Gottebenbildlichkeit ab- oder nur graduell zuzusprechen, lastet auf essenziologischen Entwürfen.

Fünftens: Die eigentliche Herausforderung für essenziologische Deutungen stellen die Erkenntnisse der Human- und Naturwissenschaften über den Menschen dar.¹⁸ Wie bereits erwähnt, gehen essenziologische Deutungen von einer anthropologischen Differenz aus. Diese lässt sich folgendermaßen explizieren: Es gibt, so die Grundannahme, eine Eigenschaft (oder Eigenschaftsgruppe), die allen, und zwar ausschließlich Menschen zukommt. Im Umkehrschluss sind damit zwei Behauptungen verbunden: a) Kein nichtmenschliches Lebewesen weist diese Eigenschaft ebenfalls auf. Und b) Keinem Mitglied der Spezies *Homo sapiens* fehlt diese Eigenschaft.¹⁹ Beide Annahmen sind umstritten. Die *Human-animal-studies*²⁰ betonen Nähe und Ähnlichkeit von Mensch und Tier. Rationalität, Kommunikation, Fähigkeit zu strategischen Verhaltensweisen etc. sind für die neuere Forschung keine Alleinstellungsmerkmale des Menschen mehr. Die Frage, ob Tiere denken können, wird inzwischen ebenso breit diskutiert wie die Frage nach deren Geist und (Selbst-)Bewusstsein.²¹ Die einst scharf gezogene Grenze zwischen Mensch und Tier verschwimmt in dem

Lebensphase zuträfe.“ Siehe auch die analog gelagerte Kritik an Anthropologien, in deren Zentrum das Subjektbewusstsein steht: W. Schoberth, Einführung in die theologische Anthropologie, Darmstadt 2006, 103f.

¹⁶ Vgl. T. Schneider, Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie? Thematische Einführung, in: ders. (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie (QD 121), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1989, 11–24; R. Radford Ruether, Christliche Anthropologie und Geschlecht, in: C. Krieg/T. Kucharz/M. Volf unter Mitarbeit von S. Lösel (Hg.), Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend [FS J. Moltmann], Gütersloh 1996, 300–314.

¹⁷ Vgl. E. Gössmann, Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: Schneider (Hg.), Mann und Frau (s. Anm. 16), 25–52.

¹⁸ Vgl. H. De Cruz/Y. De Maeseneer, The Imago Dei: Evolutionary and Theological Perspectives, in: *Zygon* 49 (2014) 95–100.

¹⁹ Vgl. P. Bode, Einführung in die Tierethik (UTB 4917), Wien/Köln/Weimar 2018, 18f.

²⁰ Vgl. G. Kompatscher/R. Spannring/K. Schachinger, *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende. Mit Beiträgen von R. Heuberger und R. Margreiter* (UTB 4759), Münster/New York 2017.

²¹ Vgl. D. Perler/M. Wild (Hg.), *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Debatte* (stw 1741), Frankfurt a. M. 2005; R. Brandt, Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie (edition unseld 17), Frankfurt a. M. 2009.

Maße, wie die evolutive Gemeinsamkeit des Menschen mit allem Nicht-Menschlichen deutlicher ins Bewusstsein tritt.²² Zudem stellt die Tatsache, dass einige Menschen nur geringe oder gar keine intellektuellen Fähigkeiten besitzen, eine Herausforderung für ratiozentrische Sichtweisen der Imago Dei dar. Viele Menschen sind noch nicht, nicht mehr oder überhaupt niemals in der Lage, – mit Kant gesprochen – sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen. Mit einem Wort: Nicht alle Menschen verfügen über ein Mindestmaß an Rationalität.

Wird die Gottebenbildlichkeit an das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften bzw. an den Vollzug geistiger Tätigkeiten geknüpft, ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten wie die bereits erwähnten im Blick auf die Imago Dei der Frau(en)²³. Eine graduell abgestufte Gottebenbildlichkeit wäre die Folge. Um das Problem zu entschärfen, ließe sich argumentieren, dass besagte Eigenschaften und Vermögen nicht zwingend aktiv, sondern nur potenziell vorhanden sein müssten. Aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies *Homo sapiens* verfüge der Mensch zumindest der Anlage nach über bestimmte Eigenschaften. Ob und in welchem Grad der einzelne Mensch diese Anlage verwirkliche, sei demgegenüber sekundär.

Diese Argumentation sieht sich jedoch mit mehreren kritischen Anfragen konfrontiert: So ist erstens der ontologische Status von Spezies umstritten. Handelt es sich dabei nur um eine vom Menschen erschaffene Ordnungskategorie (Taxonomie)? Oder entspricht ihr etwas in der (biologischen) Wirklichkeit?²⁴ Von verschiedenen Seiten wird zudem darauf hingewiesen, dass das Verständnis von Spezies als statischer, abgegrenzter und abgrenzbarer Größe aus evolutionsbiologischer Sicht hochproblematisch sei. Da das Leben auf Erden sich kontinuierlich weiterentwickle, gebe es strenggenommen keine gewissermaßen in Stein gemeißelten Arten mit spezifischen Eigenschaften; alles sei vielmehr im Fluss. Die vermeintlichen (natürlichen) Arten seien nur eine Momentaufnahme und eine unzulässige Vereinfachung des komplexen Phänomens Leben.²⁵

Ein Sonderproblem markiert in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Rubikon der Hominisation. Im Blick auf die lange und komplexe Entstehungsgeschichte des Menschen stellt sich die Frage: „Wo endet das Tier- und wo beginnt das Menschsein? [...] Wodurch wird das persistierende Tiersein auf Menschsein hin geöffnet?“²⁶ Theologisch reformuliert: Ab welchem Zeitpunkt der

²² Zu den Erschütterungen der traditionellen Annahme einer klar bestimmbaren anthropologischen Differenz durch die moderne (Verhaltens-)Forschung siehe: U. Lücke/H. Meisinger/G. Souvignier (Hg.), *Der Mensch – nichts als Natur? Interdisziplinäre Annäherungen*, Darmstadt 2007; U. Lücke/G. Souvignier (Hg.), *Der Mensch – ein Tier. Und sonst? Interdisziplinäre Annäherungen (QD 307)*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2020.

²³ Vgl. J. M. Soskice, *Imago Dei* und der Geschlechtsunterschied, in: *Conc(D)* 42 (2006) 29–36.

²⁴ Vgl. M. Ereshefsky, *Species* (1. April 2022), in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/species> (Zugriff: 18. Juli 2023).

²⁵ Siehe dazu den philosophischen Disput über den ontologischen Status natürlicher Arten (*natural kinds*): J. Keim Campbell/M. O'Rourke/M. H. Slater (Hg.), *Carving Nature at Its Joints: Natural Kinds in Metaphysics and Science (Topics in Contemporary Philosophy)*, Cambridge, MA 2011; Z. Brzović, *Natural Kinds*, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)* <https://iep.utm.edu/nat-kind/> (Zugriff: 11. April 2023)

²⁶ U. Lücke, *Der Mensch – Das Religiöse Wesen*. Aus ethologischer, paläoanthropologischer und theo-

Hominisation ist mit dem Auftreten der Gottebenbildlichkeit zu rechnen? Erst beim Jetztmenschen, dem *Homo sapiens sapiens*, oder bereits bei Vorformen des Menschen und anderen Hominiden?²⁷ Legt man das evolutionär begründete Kontinuitätspostulat zwischen Tier und Mensch bzw. Vormenschen und Menschen zugrunde, fällt eine trennscharfe biologische Abgrenzung schwer. Theologisch tut man sich *prima facie* leichter, eine Zäsur zu setzen. Man könnte den Durchbruch zum Menschen an das Auftreten eines wie auch immer gearteten Transzendenzbewusstseins knüpfen.²⁸ Wer es theologisch voraussetzungsreicher mag, kann einen eigenen Schöpfungsakt Gottes postulieren. Als der Hominide reif dafür geworden sei, habe Gott den Menschen durch Teilhabe an seinem Geist zum Menschen gemacht, so Otto Hermann Pesch.²⁹

Für Diskussionsstoff sorgt auch die Annahme einer menschlichen Natur. Gibt es so etwas wie die Natur des Menschen? Und falls ja, worin besteht sie? Ist die vermeintliche Natur des Menschen nur das zeitbedingte Produkt der Kultur, die Natur somit nichts weiter als ein Containerbegriff für das vorherrschende Menschenbild einer Epoche, Gesellschaft, Denkrichtung etc., kurzum: der kontingente Ausdruck des Zeitgeistes?

Dass der Mensch allein aufgrund der Tatsache, dass er Mensch ist, als Ebenbild Gottes gilt, erscheint manchen zudem als eine schwer begründbare Bevorzugung des Menschen und eine Diskriminierung nichtmenschlicher Lebensformen. Beim Speziesismus-Vorwurf gilt es zu unterscheiden, ob er in einer qualifizierten oder unqualifizierten Form erhoben wird. Ein unqualifizierter Speziesismus liegt vor, wenn für die Fixierung des moralischen Status allein die Tatsache ausschlaggebend ist, zu welcher Spezies ein (Lebe-)Wesen gehört. Im qualifizierten Speziesismus hingegen ist die Spezieszugehörigkeit aufgrund eines qualifizierenden Merkmals relevant, das für eine bestimmte Spezies typisch oder wesentlich ist.³⁰ Im ersten Fall ist der moralische Status des Nichtmenschlichen automatisch geringer als der des Menschen. Im zweiten Fall können auch bestimmte Tiere oder andere (Lebe-)Wesen über einen ähnlichen, mitunter sogar über den gleichen moralischen Status wie Menschen verfügen, sofern sie im Besitz der relevanten Eigenschaften sind.

Beide Formen des Speziesismus stehen unter wachsendem Erklärungs- und Rechtfertigungsdruck: Warum ist die Spezieszugehörigkeit bzw. das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften derart bedeutsam? Vor allem: Worin besteht eigentlich die moralische Relevanz der verschiedenen Kriterien, die für einen kategorialen Unterschied zwischen dem Menschen und dem Nichtmenschli-

logischer Perspektive, in: H. Waldenfels (Hg.), *Religion. Entstehung – Funktion – Wesen* (Grenzfragen 28), Freiburg i. Br./München 2003, 71–91, hier: 78.

²⁷ Vgl. zu dieser alten dogmatischen Frage die inzwischen klassische Studie: P. Overhage/K. Rahner, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen* (QD 12/13), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1961.

²⁸ Vgl. Lüke, *Der Mensch* (s. Anm. 26), 85–91.

²⁹ Vgl. O. H. Pesch, *Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien*, in: W. Breuning (Hg.), *Seele: Problembezug christlicher Eschatologie* (QD 106), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1986, 192–224, besonders: 211–218.

³⁰ Vgl. D. Borchers, *Anthropozentrismus*, in: dies./J. S. Ach (Hg.), *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart 2018, 143–148, besonders: 147.

chen ins Feld geführt werden?³¹ Hauptsächlich in der Tier- und Umweltethik regt sich Widerstand gegen die Ungleichbehandlung von menschlichen und nichtmenschlichen Tieren.

2.2 Funktionale Deutungen der Gottebenbildlichkeit

Funktionale Deutungen der Gottebenbildlichkeit sind heute sehr beliebt. Wenn der Eindruck nicht täuscht, handelt es sich dabei inzwischen um den dominanten Deutungstyp, zumindest in der Exegese. Von essenziologischen Deutungen unterscheiden sich funktionale Ansätze darin, dass die Gottebenbildlichkeit für sie „nichts Qualitatives im Menschen“³² besagt. Die Ebenbildlichkeit ist, so der Grundtenor funktionaler Deutungen, „keine ontologische, sondern eine funktionale Auszeichnung der Menschen: Sie sind berufen, Gottes Willen in der Welt zu repräsentieren und aufzurichten.“³³ Mit der neueren Bibelwissenschaft wird betont, dass der Mensch als Bild Gottes nach Gen 1,26f. berufen sei, Repräsentant Gottes auf der Erde zu sein. „Wie ein Botschafter sein Land vertritt, so soll der Mensch Gott in dieser Welt vertreten. Er soll diese Erde im Sinne Gottes verwalten.“³⁴

Funktionale Deutungen werden von einigen als willkommener Ausweg aus den skizzierten argumentativen Engpässen essenziologischer Ansätze begrüßt. An erster Stelle zu nennen sind hier die Schwierigkeiten, die dadurch entstehen, dass einige Tiere – zumindest in Ansätzen – über jene Eigenschaften verfügen, die bis vor kurzem noch als exklusive Vorrechte des Menschen gegolten haben. Manche empfinden es in diesem Zusammenhang als Entlastung, die Gottebenbildlichkeit nicht in dem zu verorten, was der Mensch ist, sondern in dem, was er tut bzw. wie er seiner moralischen Verantwortung nachkommt. Dass funktionale Deutungen zudem auf einem soliden biblischen Fundament aufruhren und auf den Rückhalt der heutigen Exegese – zumindest was die Auslegung von Gen 1,26f. betrifft – zählen können, wird als zusätzlicher Mehrwert verbucht.³⁵

Doch auch funktionale Deutungen stehen in der Kritik. Vereinzelt wird darauf hingewiesen, dass nach altorientalischem Verständnis Menschen Gottheiten auf Erden nicht nur vertreten, sondern repräsentieren. Im König etwa werde nach damaligem Verständnis die Gottheit auf irgendeine Weise gegenwärtig. Die Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f. erschöpfe sich nicht in der Ausübung einer Funktion, sondern umfasse auch die Manifestation der Präsenz Gottes in

³¹ Vgl. C. Mügge, Die Verantwortung trägt der Mensch. Diskussionen zur Unhintergebarkeit von Anthropozentrik in der evangelischen Tierethik, in: ÖR 70 (3/2021) 287–299, hier: 289.

³² J. Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung (Kleine Katholische Dogmatik 3), 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Regensburg 1983 [1975], 225.

³³ Schoberth, Theologische Anthropologie (s. Anm. 15), 119.

³⁴ Evangelischer Erwachsenen Katechismus, suchen – glauben – leben (s. Anm. 1), 188.

³⁵ Vgl. J. Jeremias, Theologie des Alten Testaments (Grundrisse zum Alten Testament 6), Göttingen 2015, 347 Anm. 79: „Dass die Gottebenbildlichkeit primär ein Funktionsbegriff ist, ist gegenwärtig Konsens“.

der Menschheit.³⁶ Manche betonen zudem, dass es sich bei der Gottebenbildlichkeit um eine Schöpfungswirklichkeit handle. Der Mensch sei von Gott als sein Ebenbild geschaffen worden. Die Imago sei somit eine ontologische Gegebenheit im Menschen (vgl. Gen 9,6).³⁷ Getreu dem alten Prinzip, wonach das Handeln dem Sein folgt (*agere sequitur esse*), wird darüber hinaus das unverzichtbare ontologische Fundament funktionaler Deutungen eingemahnt. Wer nach der Funktion einer bestimmten Entität frage, müsse sich auch damit auseinandersetzen, wie diese Entität beschaffen sei. Um eine Funktion ausüben zu können, bedürfe es spezifischer Fähigkeiten und Fertigkeiten, die ihrerseits durch das Wesen einer Entität festgelegt seien. Eine rein funktionale Deutung der Gottebenbildlichkeit greife daher zu kurz. „Functionality presupposes substantiality.“³⁸

Zunehmend problematisiert wird die für funktionale Deutungen grundlegende Annahme, der Mensch sei als Ebenbild Gottes dazu berufen, wie ein guter König bzw. wie ein fürsorglicher Hirte Verantwortung für die Schöpfung zu übernehmen. Kritisiert wird das beliebte Konzept der Schöpfungsverantwortung (*stewardship*), weil es auf „eine (letztlich paternalistische, vertikale) Hierarchie hindeutet“³⁹. Eingemahnt wird eine egalitäre Sicht des Menschen und des Nichtmenschlichen. Damit einher geht die Forderung nach einer theologischen Dezentrierung des Menschen. Diese wird unterschiedlich begründet: evolutionsbiologisch unter Verweis auf die Verbundenheit und Abhängigkeit alles Lebendigen (Prinzip der Retinität)⁴⁰, bibeltheologisch im Rückgriff auf nichtanthropozentrische Sichtweisen in der Heiligen Schrift⁴¹ und/oder theologisch, indem die grundsätzliche Theozentrik der Schöpfung⁴² hervorgehoben wird.

³⁶ Vgl. S. L. Herring, „Transubstantiated“ Humanity: The Relationship Between the Divine Image and the Presence of God in Genesis 1:26f [sic], in: VT 58 (2008) 480–494. Siehe auch: Jeremias, Theologie des Alten Testaments (s. Anm. 35), 347 Anm. 79: „[D]iskutiert wird [...], wieweit der Begriff [der Gottebenbildlichkeit] in der Funktionsbestimmung aufgeht.“

³⁷ Zur Verteidigung einer essenzialistischen Interpretation der Gottebenbildlichkeit siehe: A. Visala, *Imago Dei*, Dualism, and Evolution: A Philosophical Defense of the Structural Image of God, in: Zygon 49 (1/2014) 101–120. O.-P. Vainio, *Imago Dei* and Human Rationality, in: Zygon 49 (1/2014) 121–134.

³⁸ J. R. Farris, An Immaterial Substance View: Imago Dei in Creation and Redemption, in: HeyJ 58 (2017) 108–123, hier: 111.

³⁹ S. Horstmann, Mehr als „Verantwortung“ und „Mitgeschöpflichkeit“. Überlegungen zu den Tiefendimensionen theologischer Tierethik jenseits der schönen Phrasen, in: Loccumer Pelikan 4 (2019) 4–9, hier: 5 Anm. 2, mit Verweis auf G. Böhme, *Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur* (stw 1880), Frankfurt a. M. 2008, 180–182.

⁴⁰ Vgl. A. Krebs, Anthro-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän, in: ÖR 70 (3/2021) 270–286, hier: 278: „Auch Menschen erscheinen nicht mehr als abgeschlossene Individuen; stattdessen bilden sie unter anderem mit ihren Darmbakterien, die sogar das zentrale Nervensystem beeinflussen, Inter-Spezies-Lebensgemeinschaften“.

⁴¹ Vgl. I. Müllner, So wichtig sind wir nicht. Mitgeschöpflichkeit im Alten Testament, in: HerKorr.Sp (2/2020) 9–11.

⁴² Vgl. D. Gautier/A. Heidemann/G. Taxacher, Theozentrik als „gefährliche Erinnerung“? Notizen zu einem unterrepräsentierten Denkmodell in der Diskussion um Anthropozentrik, in: ÖR 70 (3/2021) 318–332.

Der *stewardship*-Gedanke steht zudem im Verdacht, Ausdruck einer ökologischen Hybris zu sein. Der Mensch sei nur ein kleines Rädchen im großen System der Natur. Viele komplexe Zusammenhänge in der Natur seien ihm völlig unbekannt. Es sei daher anmaßend, wenn ein Lebewesen mit derart geringer Einsicht in die ökologischen Prozesse sich zum Retter und Bewahrer der Natur aufschwinde.⁴³ Der mit der Gottebenbildlichkeit verbundene Herrschaftsauftrag wird in der Theologie zwar schon länger nicht mehr als Bevollmächtigung zum Beherrschen und Benutzen der Schöpfung aufgefasst. Zumeist spricht man von einem Dienst und einer „Sorge für das Wohlergehen der ganzen Erde.“⁴⁴ Dennoch stoßen sich manche aus prinzipiellen Gründen an der Vorstellung, dass der Mensch Macht ausübt. Denn Macht, so die Sorge, könne allzu leicht missbraucht werden und in Gewalt umkippen. In den meisten Religionen etwa werde strukturelle Gewalt an Tieren nicht problematisiert, sondern stillschweigend toleriert. Diese Normalisierung und Verharmlosung von Gewalt, die sich gegen das Nichtmenschliche richtet, stellt für Simone Horstmann die toxische Erblast eines bestimmten Verständnisses von Allmacht dar, genauer: „der theistischen Vorstellung einer Allmacht [...], die darin besteht, andere Mächte klein zu halten.“⁴⁵

2.3 Relational-soziale Deutungen der Gottebenbildlichkeit

Wie der Name bereits sagt, stehen Beziehung und Beziehungswirklichkeiten im Zentrum dieses Deutungsansatzes. Grob lassen sich zwei Untertypen unterscheiden: Erstens Modelle, welche die Gottebenbildlichkeit in einer besonderen Beziehung zwischen Gott und Mensch(heit) verorten. Man könnte hier von relationalen Ansätzen sprechen. Zweitens Modelle, welche die Gottebenbildlichkeit als sozialförmige Abbildung eines gemeinschaftlichen Gottes konzipieren, d. h. eines Gottes, der in sich selbst Gemeinschaft ist. Derartige Ansätze bezeichne ich im Folgenden als soziale Deutungen. Die Übergänge zwischen beiden Typen sind fließend, Mischformen entsprechend häufig.

Relationale Modelle begreifen die Gottebenbildlichkeit als eine relationale Größe und damit als eine Beziehungswirklichkeit. Dazu können Entwürfe gezählt werden, welche die Imago sowohl im besonderen Verhältnis Gottes zum Menschen⁴⁶ als auch in der besonderen Beziehung des Menschen zu Gott verwurzelt sehen. Für Karl Barth etwa besteht die Gottebenbildlichkeit „nicht in irgend etwas, was der Mensch ist oder tut“. Abbild der göttlichen Lebensform sei der Mensch vielmehr dadurch, dass er „Gottes Gegenüber“ und „das Gegenüber

⁴³ Vgl. H. Eaton, *The Revolution of Evolution*, in: *Worldviews* 11 (1/2007) 6–31.

⁴⁴ G. Kraus, *Welt und Mensch*. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Grundrisse zur Dogmatik 2), Frankfurt a. M. 1997, 385.

⁴⁵ Horstmann, *Mehr als „Verantwortung“* (s. Anm. 39), 8.

⁴⁶ Motive eines relationalen Verständnisses klingen an bei J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*. Ökologische Schöpfungslehre, München 1987 [1985], 226: „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist ein theologischer Begriff, bevor er ein anthropologischer Begriff wird: Er sagt zuerst etwas über den Gott aus, der sich sein Bild schafft und zu ihm in ein besonderes Verhältnis tritt, bevor er etwas über den Menschen aussagt, der so geschaffen wird. Gottebenbildlichkeit bezeichnet zuerst das *Menschenverhältnis Gottes* und erst dann und daraufhin das *Gottesverhältnis des Menschen*.“

von seinesgleichen“ sei.⁴⁷ Zu diesem Typus gehören auch Modelle, in denen der Mensch selbst als Beziehungswirklichkeit, zumeist in Entsprechung zu einem als Liebesgemeinschaft verstandenen Gott, gedacht wird. Ins relationale Modell werden hier Aspekte des sozialen integriert. Gottes Abbild ist der Mensch „in seinem allererst relational, durch die Zuwendung des Anderen sich konstituierenden Personsein“⁴⁸. Im Hintergrund stehen zumeist Annahmen der Dialogphilosophie. Ein Mensch verwirkliche sich im und durch den anderen. Menschliches Personsein gebe es nur in der Begegnung von Ich und Du, „im communalen Wechselspiel“⁴⁹.

Zentraler Ausgangspunkt sozialer Modelle ist das Bild eines gemeinschaftlichen Gottes. Vielfach orientiert man sich am Spitzensatz biblischer Theologie, wonach Gott Liebe ist (1 Joh 4,8.16). Wenn Gott in sich selbst Liebe ist, ist er – nach Ansicht von Gisbert Greshake – „als personaler Austausch, liebendes gegenseitiges Geben und Nehmen“, kurz: als „trinitarischer Gott“ zu denken.⁵⁰ Ebenbild dieses communalen Gottes ist nun nicht der einzelne Mensch, sondern eine menschliche Gemeinschaft, vor allem jene von Mann und Frau. Als biblischer Bezugspunkt fungiert Gen 1,26f. Der Plural in der Selbstaufforderung Gottes „Lasst uns Menschen machen“ (V. 26) wird, manchmal unter Verweis auf die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen (V. 27), als Hinweis auf die göttliche Beziehungswirklichkeit, letztlich auf die Trinität, gedeutet. Auf dieser Grundlage wird dann z. B. behauptet: „Dem einen, in sich differenzierten und mit sich einigen Gott entspricht [...] eine Gemeinschaft von Menschen, weiblich und männlich, die sich vereinigen und eins werden.“⁵¹ Gottebenbildlichkeit könne „nicht einsam, sondern nur in menschlicher Gemeinschaft gelebt werden. [...] Das vereinzelt Individuum und das einsame Subjekt sind defiziente Weisen des Menschseins, weil sie die Gottebenbildlichkeit verfehlen.“⁵²

Positiv hervorzuheben an relational-sozialen Ansätzen ist ihr Bemühen um eine ganzheitliche Sicht der Gottebenbildlichkeit. Der ganze Mensch als leib-seelische Einheit bzw. als soziales Wesen gilt hier als Ebenbild Gottes. Darin sehen viele einen Fortschritt gegenüber essenziologisch-ratiozentrischen Entwürfen, welche die Gottebenbildlichkeit auf die geistig-seelische Dimension des Menschen engführen. Geschätzt wird des Weiteren auch, dass relationale Ansätze einem als problematisch empfundenen Besitzstanddenken des Menschen vorbeugen. Die Gottebenbildlichkeit sei weder eine Auszeichnung noch ein Besitz des Menschen, sondern verdanke sich ganz der Zuwendung Gottes. Ähnliche Überlegungen finden sich in der neueren Debatte über die postmortale Existenz des Menschen. Dass der Mensch seinen biologischen Tod über-

⁴⁷ Vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik. Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil (KD III,1), Zürich 1970, 207.

⁴⁸ U. Lievenbrück, Theologische Anthropologie, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 173–230, hier: 207.

⁴⁹ G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1997, 253.

⁵⁰ Ebd., 226.

⁵¹ Moltmann, Gott in der Schöpfung (s. Anm. 46), 224. Siehe auch Barth, KD III,1, 220: Laut Barth liegt das Abbildliche und Nachbildliche des Menschen in der ersten Schöpfungserzählung im Gegenüber und der Zusammengehörigkeit von Mann und Frau.

⁵² Moltmann, Gott in der Schöpfung (s. Anm. 46), 228f.

dauern kann, ist für Vertreter einer dialogisch konzipierten Unsterblichkeit nicht einer vermeintlich unsterblichen Seele, sondern allein der Treue Gottes geschuldet, der seine Beziehung zum Menschen über den Tod hinaus aufrechterhält.⁵³ Auszudiskutieren wäre jedoch, ob eine relationale Deutung der Imago ganz ohne anthropologischen Anknüpfungspunkt, sprich: ohne ein essenziell-ontologisch gedachtes Fundament auskommt. Setzt die Beziehung Gottes zum Menschen nicht die Ansprechbarkeit, die Beziehungsfähigkeit des Menschen voraus?

Soziale Deutungen der Imago sehen sich zum einen mit hermeneutisch-exegetischen, zum anderen mit systematischen Bedenken konfrontiert. Zwar hat schon die Väterexegese Gen 1,26 trinitätstheologisch interpretiert. Dass damit der alttestamentliche Textbefund deutlich überschritten wird, ist in Bibelwissenschaft und Dogmatik heute weitgehend unstrittig. Konsens besteht auch darin, dass die Erwähnung der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in Gen 1,27 nicht besagt, dass die Gottebenbildlichkeit in der Beziehung der Geschlechter besteht, wohl aber, dass Mann und Frau gleichermaßen Ebenbild Gottes sind.⁵⁴ Unter systematischer Rücksicht ist zu vermerken: Die Überhangprobleme sozialer Trinitätsmodelle betreffen auch einige soziale Deutungen der Gottebenbildlichkeit. Wer die innertrinitarischen Beziehungen zur Grundlage der Rede von der menschlichen Gottebenbildlichkeit macht, muss sich fragen lassen, ob und wie es ihm gelingt, den jüdisch-christlichen Monotheismus zu bewahren.⁵⁵ Zudem: Die Annahme, dass nicht mehr der einzelne Mensch, sondern eine Gemeinschaft von Menschen Gottes Abbild ist, hat weitreichende Konsequenzen für die christliche Anthropologie, inklusive der Frage der Menschenwürde, die nach traditioneller Vorstellung jedem einzelnen Menschen gerade aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit zukommt.

2.4 Dynamische Deutungen der Gottebenbildlichkeit

Für dynamische Ansätze befindet sich die Imago Dei des Menschen „in einem Prozess des Werdens.“⁵⁶ Als Bild Gottes habe sich der Mensch erst noch nach dem Bilde Gottes zu bilden. Der Mensch müsse als Bild Gottes die Distanz zum göttlichen Vorbild so weit wie möglich minimieren.⁵⁷ Ein wichtiger biblischer Anknüpfungspunkt liegt mit den Ausdrücken „Bild“ und „Ähnlichkeit“ in

⁵³ Vgl. U. Swarat/T. Söding (Hg.), *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch* (QD 257), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2013; K. Huxel, *Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive*, in: NZStH 48 (2006) 341–366.

⁵⁴ Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie* (s. Anm. 4), 151–153.

⁵⁵ Zur neueren Debatte sozialer Trinitätsentwürfe im anglo-amerikanischen Raum siehe: D. Tuggy, *Divine Deception, Identity, and Social Trinitarianism*, in: RelSt 40 (2004) 269–287; W. Hasker, *Objections to Social Trinitarianism*, in: RelSt 46 (2010) 421–439; B. Carey, *Social Trinitarianism and Polytheism*, in: RelSt 47 (2011) 97–107.

⁵⁶ Internationale Theologische Kommission, *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes* (2004), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 223), Bonn 2008, 18 [Nr. 24].

⁵⁷ Vgl. C. Welz, *Imago Dei. Bild des Unsichtbaren*, in: ThLZ 136 (2011) 479–490, besonders: 486.

Gen 1,26 vor, welche in der Auslegungstradition lange Zeit nicht als gleichbedeutend, sondern als göttlicher Hinweis auf einen doppelten Sachverhalt angesehen wurden: auf die naturale Gottebenbildlichkeit (*imago*) einerseits und die gnadenhafte Ähnlichkeit (*similitudo*) andererseits. Durch die Unterscheidung zwischen dem, was dem Menschen von Gott als natürliche Anlage bereits geschenkt ist und dem, was ihm als Zielbestimmung aufgegeben ist, versuchte die christliche Theologie die Spannungen zwischen biblischen Texten zur Gottebenbildlichkeit zu entschärfen. Während im Alten Testament die Imago allen Menschen im Sinne einer Schöpfungsgabe zuzukommen scheint, wird im Neuen Testament betont, dass streng genommen nur Jesus Christus das Bild Gottes ist (vgl. Kol 1,15). Den heterogenen biblischen Befund suchte man anhand der These zu harmonisieren, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen sich vertiefen und vollenden müsse, dass die Christgläubigen darauf hoffen dürften, einst in das Bild Christi umgestaltet zu werden (vgl. Röm 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18).

Dynamische Deutungen der Imago haben eine lange Tradition im Christentum. Der prozesshafte und eschatologische Charakter der Gottebenbildlichkeit lässt sich heute zwar nicht mehr mit Gen 1,26f. begründen. Die neuere Exegese versteht die Ausdrücke „Bild“ und „Ähnlichkeit“ weitgehend synonym. Im Blick auf den gesamtbiblischen Befund ist die traditionelle Unterscheidung zwischen dem „Schon“ und „Noch nicht“ der Gottebenbildlichkeit des Menschen jedoch nach wie vor berechtigt. Dass die Gleichförmigkeit mit Gott nicht schon automatisch mit der Erschaffung des Menschen als Bild Gottes gegeben ist, legt zudem eine nüchterne Betrachtung der Menschheit nahe. Die Behauptung dynamischer Ansätze, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Prozess seiner Geschichte noch im Werden ist, hat daher auch eine gewisse empirische Plausibilität.

Kritisch anzumerken bleibt jedoch: Dynamische Deutungen der Imago arbeiten vielfach mit teleologischen Denkfiguren. Sie verbinden den Gedanken der Erschaffung zum Ebenbild Gottes mit dem Gedanken der Bestimmung des Menschen. Kurz gesagt: Gottebenbildlichkeit wird als Bestimmung des Menschen verstanden.⁵⁸ Damit diese Bestimmung dem Menschen nicht äußerlich bleibt, sondern ihn innerlich bewegt, wird eine Anlage im Menschen postuliert. Ob es diese Anlage wirklich gibt, ist angesichts rezenter religionssoziologischer Befunde zumindest diskussionswürdig. Im Leben vieler Menschen spielen Religion, Glaube und Gott keine Rolle mehr. Zahlreiche religiös unmusikalische Zeitgenossen geben zudem zu Protokoll, dass sie nichts vermissen, dass sie auch ohne Gott und Kirche gut leben. Da die Gruppe derer, die sich als areligiös verstehen, kontinuierlich wächst, stellt sich die Frage: Kann hier noch von Einzelfällen gesprochen werden, bei denen die religiöse Anlage bloß verschüttet ist? Oder widerlegt das Massenphänomen des *homo areligiosus*⁵⁹ die anthropologische Annahme, dass es im Menschen eine Anlage gibt, Gott zu suchen und zu ehren?

⁵⁸ Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie (s. Anm. 14), 250–266. Siehe auch: ders., Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, in: ders., Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Band 2, Göttingen 1980, 207–225.

⁵⁹ Vgl. E. Tiefensee, Homo areligiosus, in: LebZeug 56 (2001) 188–203. Siehe auch: J. Loffeld, Wenn Gott

3 Ein vorläufiges Fazit

Das Motiv der Gottebenbildlichkeit hat das christliche Denken über Jahrhunderte geprägt und herausgefordert. Auf eine einheitliche Deutung der Gottebenbildlichkeit konnte sich das Christentum bislang nicht verständigen. Ob dies in Zukunft gelingt, ist angesichts der fortbestehenden Modellvielfalt schwer abschätzbar. Eines aber ist sicher: Christliche Theologie ist gut beraten, auch weiterhin ernsthaft darüber nachzudenken und plausibel zu explizieren, ob und in welchem Sinn der Mensch Bild des unsichtbaren Gottes ist.

Integrative Ansätze, welche berechnete Anliegen und wichtige Grundintuitionen der verschiedenen Modelle aufgreifen und bewahren, erscheinen mir in diesem Zusammenhang besonders lohnend.⁶⁰ Auszugehen ist dabei von der biblischen und kirchlichen Grundannahme, dass der Mensch als Abbild Gottes erschaffen wurde (vgl. Gen 5,1; 9,6; Jak 3,9).⁶¹ Diese zentrale Glaubenswahrheit, dass der Mensch vorgängig zu jeglicher Leistung und unabhängig von seinem Tun, Bild Gottes ist, halten essenziologische Modelle fest.

Dass mit dem Bildcharakter des Menschen eine Vor- und Aufgabe verbunden ist, unterstreichen funktionale Ansätze. Zum Wesen des Bild-Seins gehört einerseits eine Ähnlichkeit, andererseits ein Unterschied gegenüber dem Urbild.⁶² Nach christlicher Überzeugung ist Gott ein Liebhaber des Lebens, der alles liebt, was ist, und nichts von allem verabscheut, was er geschaffen hat (Weish 11,24–26). Diesem Gott, dessen Sorge den Lilien auf dem Feld ebenso wie dem Menschen gilt (Mt 6,25–33), und der seine Sonne über Bösen und Guten aufgehen lässt (Mt 5,45), wird der Mensch ähnlich, wenn es ihm gelingt, sich selbst, den Nächsten und Gott zu lieben (Mt 22,34–40), und so Trennungen und Spaltungen zu überwinden und Gemeinschaft zu stiften. Denn Gott ruft den Menschen in eine versöhnte Gemeinschaft (vgl. *Lumen gentium* 13). Die Gottebenbildlichkeit des Menschen realisiert sich „in der Verantwortung für das eigene Leben wie für jenes von Mitmensch und Natur“⁶³. Daran erinnern funktionale und relational-soziale Deutungen.

Die hohe Berufung als Abbild Gottes verdeutlichen schließlich dynamische Zugänge. Der Ruf zu gottähnlichem Verhalten bzw. der Ruf zur Vollkommenheit (Mt 5,48) stellt eine Herausforderung für den Menschen dar. Kein Mensch kann ehrlicherweise behaupten, dass es ihm in seinem Leben immer und überall gelungen ist, den Willen Gottes zu erfüllen. Sosehr Menschen sich auch anstren-

nicht mehr notwendig ist ... Oder: Was macht eine Erlösungsreligion in einer Welt, die sie nicht mehr braucht?, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 38 (1/2018) 105–121.

⁶⁰ Für einen integrativen Ansatz siehe: M. Cortez, *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, London/New York 2010, 14–40.

⁶¹ Vgl. C. Frevel, *Ebenbild*, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT)*, Darmstadt 2015, 138–141, hier: 140: „Die Gottesbildlichkeit des Menschen als Schöpfungsauftrag wird im NT nicht ausführlicher thematisiert. Die Ebenbildlichkeit sagt eine Qualität des Menschen aus.“

⁶² Vgl. Kraus, *Welt und Mensch* (s. Anm. 44), 426–430.

⁶³ E. Dirscherl, *Gottebenbildlichkeit*, in: W. Beinert/B. Stubenrauch (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 287–289, hier: 287.

gen, sie bleiben letztlich unvollkommene, zum Teil sogar verzerrte Abbilder Gottes. Einzig der fleischgewordene Sohn Gottes ist nach christlicher Überzeugung wahrhaft Bild des vollkommenen und heiligen Gottes (Kol 1,15). Wer ihn sieht, sieht den göttlichen Vater (Joh 14,9). Dass die Gottebenbildlichkeit letztlich von Jesus Christus her zu verstehen ist und einen dynamischen Prozess, kurzum: eine Lebensaufgabe für jeden Menschen darstellt, rufen dynamische Modelle in Erinnerung.

Die Notwendigkeit, Rechenschaft abzulegen über das bevorzugte Deutungsmodell der Imago, ist nur eine der aktuellen Herausforderungen für die christliche Anthropologie. Eine weitgehend unbeantwortete Anfrage betrifft die Extension des Imago-Konzepts. Ist nur der Mensch Ebenbild Gottes? Oder auch andere Lebewesen?⁶⁴ Dazu hat eine zeitgemäße christliche Theologie ebenfalls Stellung zu beziehen.

Dr. Christoph J. Amor ist Professor für Dogmatische und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen.

Kontakt: christoph.amor@pthsta.it

⁶⁴ Vgl. C. Deane-Drummond, God's Image and Likeness in Humans and Other Animals: Performative Soul-Making and Graced Nature, in: *Zygon* 47 (4/2012) 934–948; E. van Urk-Coster, Created in the Image of God: Both Human and Non-Human Animals?, in: *TSc* 19 (4/2021) 343–362.

AUGUST LAUMER

Seelsorge als „Herz der Kirche“

Anmerkungen zum Seelsorge-Dokument der deutschen Bischöfe

KURZINHALT

Erstmals haben die deutschen Bischöfe einen Grundlagentext zur Seelsorge vorgelegt. Zentrale pastoraltheologische Forderungen werden darin aufgenommen, etwa dass auch Laien als Seelsorger(innen) anzusehen sind und die Diakonie aufgrund der Ganzheitlichkeit des kirchlichen Heilsauftrags ebenfalls Seelsorge ist. Daneben ergeben sich jedoch auch Anfragen: So werden die geschichtlichen Hypotheken des Seelsorgebegriffs eher abgetan als klar benannt, und auch seine inhaltliche Bestimmung bleibt vage.

SUMMARY

For the first time, the German bishops have presented a basic text on soul care. It receives central pastoral theological demands, for example that lay people should also be seen as soul care givers and that diakonia is also pastoral care due to the holistic salvific mission of the church. Further questions arise as well though: the historical burdens of the term soul care are dismissed rather than clearly stated, and the conceptual definition remains vague.

1 Einleitung

Am 8. März 2022 haben die katholischen deutschen Bischöfe unter dem etwas leidenschaftlich formulierten Titel „In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche“¹ einen gemeinsamen Beschlusstext zum Seelsorgebegriff vorgelegt. Es handelt sich dabei um ein Erstlingsdokument; denn zum ersten Mal wird darin „eine Positionierung der deutschen Bischöfe zum Selbstverständnis kirchlicher Seelsorge“² veröffentlicht, so der Vorsitzende der Bischofskonferenz Georg Bätzing in seinem Vorwort. Zwar nehmen auch die früheren Texte der deutschen Bischöfe und ihrer Kommissionen natürlich bereits vielfach Bezug auf seelsorgerliche Einzelfragen und Praxisfelder. Doch was Seelsorge eigentlich ist bzw. sein soll, wurde dort meist nur am Rande thematisiert. Darum stand

¹ Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (DBK) (Hg.), In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. Wort der deutschen Bischöfe zur Seelsorge (Die deutschen Bischöfe 110), Bonn 2022.

² Ebd., 5.

„eine grundlegende Bestimmung von Seelsorge [...] bislang noch aus“³, so Bätzing weiter.

Damit zeigt sich auch hier ein Befund, den Herbert Haslinger ebenso für die entsprechende theologische Disziplin, die Pastoraltheologie, konstatiert hat, „dass sie nämlich gerade ihre ‚Haupt- und Staatsbegriffe‘ – z. B. ‚Seelsorge‘, ‚Pastoral‘, ‚Praxis‘, ‚Kirche‘, ‚Glaube‘ usw. – auf eigentümliche Weise wenig geklärt hat“⁴. „Seelsorge“ (und auch „Pastoral“) gehört zweifelsohne zu den zentralen Fachtermini der Pastoraltheologie, aber auch kirchenamtlicher Dokumente. Umso wichtiger ist deshalb das vorgelegte „Wort der deutschen Bischöfe“, das das Defizit einer näheren Bestimmung dieses Grundbegriffs beheben will. Allerdings ist anzufragen, ob der bischöfliche Text dem angezielten Vorhaben auch gerecht wird und dabei die entsprechenden pastoraltheologischen Debatten rezipiert hat.

Das Dokument selbst ist in zwei größere Abschnitte gegliedert: Im ersten Teil wird zunächst das „Selbstverständnis kirchlicher Seelsorge“⁵ dargelegt; genau besehen handelt es sich hier jedoch vielmehr um das Seelsorgeverständnis der deutschen Bischöfe; denn andere Begriffsdeutungen, die im kirchlichen wie insbesondere im (pastoral-)theologischen Diskurs begegnen, können dadurch natürlich nicht einfach ausgehebelt werden. Nach dieser Grundlegung werden im zweiten Teil schließlich aktuelle Herausforderungen für die Seelsorge thematisiert, näherhin die spezifischen Anforderungen an Seelsorgerinnen und Seelsorger in der Gegenwart, Aspekte der Missbrauchsgefahr im pastoralen Kontext und schließlich „Orte, Räume und Gelegenheiten von Seelsorge“⁶.

Im Folgenden kann der Text nicht in allen seinen Details vorgestellt werden.⁷ Doch einige wesentliche Aussagen, aber auch die Grenzen des Schreibens sollen aus pastoraltheologischer Perspektive beleuchtet und kommentiert werden.

2 Monopolverlust kirchlicher Seelsorge

In der Hinführung zum ersten Teil ihres Textes konstatieren die Bischöfe, dass das Wort „Seelsorge“ nach wie vor „positive Assoziationen“ weckt.⁸ Auch wenn vielfach – oftmals durchaus berechtigte – Kritik an der Institution Kirche geübt wird, so werde doch ihr Seelsorgeangebot – vom Seelsorgegespräch, den Beratungsdiensten bis hin zu liturgisch-sakramentalen Feiern und der Glaubensverkündigung – weiterhin häufig sehr wertgeschätzt. Es verwundert darum nicht,

³ Ebd.

⁴ H. Haslinger, Kommentar zu den Beiträgen von R. Bucher, A. Wollbold und N. Mette, in: M. Sellmann (Hg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2013, 148–175, hier: 149.

⁵ Vgl. Sekretariat der DBK (Hg.), *Seelsorge* (s. Anm. 1), 9–27.

⁶ Vgl. ebd., 28–58.

⁷ Auch eine Orientierung am Aufbau des Textes ist letztlich nicht sinnvoll, zumal manches an sich thematisch Zusammengehörige an unterschiedlichen Stellen begegnet bzw. später wieder fortgeführt wird.

⁸ Vgl. Sekretariat der DBK (Hg.), *Seelsorge* (s. Anm. 1), 10.

dass der Begriff „Seelsorge“ inzwischen auch „außerhalb der Kirche von Einzelnen oder Institutionen verwendet wird“ und dass damit die Kirche auch „kein Auslegungsmonopol mehr“ für das Wort „Seelsorge“ besitzt, wie die Bischöfe festhalten. Umso wichtiger sei es, das eigene Seelsorgeverständnis darzulegen.⁹

Erst einige Seiten später greift das vorgelegte Dokument diesen Gedanken wieder auf und verweist auf pastorale Handlungsfelder, „für die früher allein die beiden großen Kirchen zuständig waren“, in denen inzwischen aber „auch andere Religionen, manchmal sogar nichtreligiöse, säkulare Akteure“ seelsorgerlich-begleitend tätig werden.¹⁰ Als konkretes Beispiel nennt der Text die mancherorts inzwischen etablierte islamische Krankenhausseelsorge sowie die 2020 vom deutschen Bundestag beschlossene Einführung einer jüdischen Militärseelsorge. Aber auch Spiritual Care¹¹ als neuer Ansatz im Gesundheitswesen, hervorgegangen aus der palliativen Versorgung Sterbender, sowie das weite Feld von Berufen im Bereich von Psychologie und Beratung zeigen manche Schnittmengen, jedoch auch deutliche Unterschiede gegenüber dem Verständnis kirchlicher Seelsorge.¹² So machen die Bischöfe zu Recht darauf aufmerksam, dass Seelsorge „keine professionelle Psychotherapie“ ist und diese auch nicht ersetzen kann – so wertvoll psychologische Kenntnisse für Seelsorgerinnen und Seelsorger zweifelsohne auch sind.¹³

Die Etablierung islamischer Seelsorge geschieht hierzulande nicht zuletzt vermittelt durch die interkulturelle Begegnung aufgrund von Migration. Muslimische Gläubige und ihre Gemeinschaften erleben in verschiedenen institutionellen Feldern eine seit Längerem etablierte und professionalisierte christliche Seelsorge, etwa im Bereich von Krankenhäusern, der Notfallseelsorge oder im Gefängnis. Die Notwendigkeit einer islamischen Seelsorge wird hier, aber auch darüber hinaus immer deutlicher. Dementsprechend werden nun auch erste Ansätze und Entwürfe einer islamischen Seelsorge entwickelt, nicht zuletzt in gewisser Anlehnung an und inspiriert von der christlichen Seelsorgetradition.¹⁴

Sieht man von diesen Versuchen im interreligiösen Bereich ab, wird man allerdings anfragen können, ob den christlichen Kirchen wirklich so großflächig ihr Proprium „Seelsorge“ streitig gemacht wird.¹⁵ Schon die Konnotation mit dem kirchlichen bzw. religiösen Kontext wird diesen Begriff für manche kaum

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., 25.

¹¹ Vgl. D. Nauer, *Spiritual Care statt Seelsorge?*, Stuttgart 2015; A. Laumer, *Spiritual Care – Chance oder evolutionärer Ersatz für die christliche Krankenhausseelsorge?*, in: *WzM* 70 (2018) 153–164.

¹² Vgl. Sekretariat der DBK (Hg.), *Seelsorge* (s. Anm. 1), 25f.

¹³ Vgl. ebd., 26.

¹⁴ Vgl. z. B. M. Abdallah, *Islamische Seelsorgelehre. Theologische Grundlegung und Perspektiven in einer pluralistischen Gesellschaft* (Theologie des Zusammenlebens. Christliche und muslimische Beiträge 4), Ostfildern 2022 (mit einem Überblick zum Forschungsstand: 37–45); U. Bülent/M. Blasberg-Kuhnke (Hg.), *Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland* (Reihe für Osnabrücker Islamstudien 12), Frankfurt a. M. 2013. – Zum jüdischen Seelsorgeverständnis vgl. etwa: W. Homolka/H.-G. Schöttler (Hg.), *Rabbi – Pastor – Priest. Their roles and profiles through the ages*, Berlin u. a. 2013.

¹⁵ Noch weniger gilt das für den Begriff „Pastoral“, der häufig synonym zu Seelsorge verwendet wird (vgl. zur Begriffsdefinition Abschnitt 5 dieses Beitrags).

attraktiv erscheinen lassen, zumal für Anbieter mit humanistisch-atheistischem Hintergrund. Auch die in den medizinischen Wissenschaften entwickelte Konzeption von Spiritual Care lässt dies letztlich deutlich werden, insofern hier für die Sorge um die spirituellen Bedürfnisse von Sterbenden bzw. Kranken gerade nicht „Seelsorge“ bzw. „Soul care“ oder „Pastoral care“ verwendet wird. Doris Nauer macht zudem darauf aufmerksam, dass seit über 25 Jahren in den USA und Kanada, aber auch in den Niederlanden in der Kategorieseelsorge, vor allem im Bereich des Krankenhauses, das Wort „Seelsorge“ (*soul care/pastoral care* bzw. *zielzorg*) zusehends durch *spiritual care* (bzw. *geestelijke verzorging*) ersetzt wird und selbst christliche Seelsorgerinnen und Seelsorger sich dort als *spiritual care givers* bzw. *geestelijke verzorgers* bezeichnen.¹⁶ Dem Begriff „Seelsorge“ scheint also, anders als die Bischöfe schreiben, doch nicht so große Attraktivität jenseits der Kirchen (bzw. Religionen) zu Eigen zu sein, zumal er zugegebenermaßen auch etwas Antiquiert-Betuliches an sich hat. Zwar werden auch von außerkirchlichen Institutionen und Dienstleistern in heutiger Zeit vielfach Tätigkeiten und Haltungen beworben, die als seelsorgerlich zu qualifizieren sind.¹⁷ Doch der Begriff „Seelsorge“ selbst wird auch in diesen Kontexten meist eher vermieden.

3 Herkunft des Seelsorgebegriffs

Hilfreich für das Verständnis und den Zugang ist es, dass die Bischöfe in ihrem Dokument auch auf die Herkunft des Wortes „Seelsorge“ aufmerksam machen, das im deutschen Sprachgebrauch eine lange und breite Tradition aufweist.¹⁸ In der Bibel begegnet der Begriff selbst hingegen nicht. Nur in Mt 6,25 finden sich die Worte „Sorge“ und „Seele“ gemeinsam in einem Satz, hier jedoch in negativer Weise: „Sorgt euch nicht um euer Seele!“ Die Einheitsübersetzung gibt das griechische Wort „psyche“ an dieser Stelle mit „Leben“ wieder. Warum dies tatsächlich „sachgerecht“¹⁹ ist, dazu bietet das Seelsorge-Dokument keine Erklärung, genauso wenig wie den notwendigen Hinweis, dass diese Bibelstelle aus ihrem Kontext heraus in keiner Weise als Ablehnung von Seelsorge zu verstehen ist.

Nicht verschwiegen wird jedoch, dass die Wurzeln des christlichen Seelsorgebegriffs in der griechischen Philosophie liegen, näherhin in den sokratischen Dialogen Platons.²⁰ Dass in der christlichen Rezeption des Wortes auch die (neu-)platonische Leib-Seele-Dichotomie mitübernommen wurde, wird allerdings nur angedeutet, wenn der Text die Seelsorgekonzeption Platons als „Selbstsorge“ beschreibt, „die sich an Werten orientiert, die über den Bereich

¹⁶ Vgl. Nauer, *Spiritual Care statt Seelsorge?* (s. Anm. 11), 38–42.

¹⁷ Vgl. z. B. die Angebote von Bestattern, die über die bloße Organisation und Durchführung der Beisetzung weit hinausgehen.

¹⁸ Vgl. Sekretariat der DBK (Hg.), *Seelsorge* (s. Anm. 1), 12.

¹⁹ Ebd., 13.

²⁰ Vgl. ebd., 15.

des Materiellen und des gesellschaftlichen Prestiges hinausgehen²¹. Doch gerade das Seele-Verständnis der griechischen Philosophie, das im Gegensatz zur biblischen Anthropologie und ihrer Sicht des Menschen als Leib-Seele-Ganzheit steht, sollte über lange Zeit zu einer schweren Hypothek des Seelsorgebegriffes werden, nicht weniger als die Form der Übernahme durch die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts, die mit Seelsorge nun die Sorge um eine Vielzahl anderer Seelen bezeichneten, konkret „die Sorge bzw. Verantwortung der Bischöfe und Priester für das geistliche Heil der ihnen anvertrauten Gläubigen“²². Eine gewisse „Veramtlichung“ des Seelsorgebegriffs war die Folge, sodass, wie der bischöfliche Text zu Recht einräumt, über lange Zeit „ausschließlich das Tun der Priester als Seelsorge verstanden [wurde], das in der Spendung der Sakramente gipfelte“²³.

4 Wer ist Seelsorger(in)?

Es ist darum ein großes Verdienst, wenn die deutschen Bischöfe im vorgelegten Seelsorge-Dokument die Bestimmung, wer eigentlich als Seelsorger(in) anzusehen ist, ausweiten und diese Bezeichnung – offenkundig erstmalig in einem kirchenamtlichen Schreiben – nun auf alle Christen anwenden unter Verweis auf das Zweite Vatikanische Konzil: Denn die konziliaren Aussagen (insbesondere in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*) machen deutlich, dass „die Seelsorge nicht allein die Aufgabe der Priester und Bischöfe ist, sondern dass alle Christen kraft Taufe und Firmung am seelsorgerlichen Auftrag der Kirche mitwirken“²⁴. Zunächst hält das Seelsorge-Dokument zwar fest: „Der Begriff der Seelsorgerin, des Seelsorgers ist ebenso wenig wie der der Seelsorge geschützt. In der Kirche in Deutschland üben Priester und Diakone sowie Pastoral- und Gemeindereferentinnen und -referenten den Beruf eines Seelsorgers, einer Seelsorgerin aus.“²⁵ Danach aber folgt eine Reihe weiterer Beispiele, die deutlich machen, dass nicht nur hauptamtlich in der Kirche Beschäftigte, sondern ein jeder Christ, eine jede Christin die Berufung zur Seelsorge hat und darum als Seelsorgerin bzw. Seelsorger zu bezeichnen ist.²⁶

²¹ Ebd., 13.

²² Ebd.

²³ Ebd., 14.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 28.

²⁶ „Priester aus der Weltkirche bringen sich mit ihren eigenen Prägungen in die Seelsorge ein. Auch eine Ordensfrau, die Exerzitien oder geistliche Gespräche anbietet, wird als Seelsorgerin wahrgenommen. Eine Krankenschwester oder ein Altenpfleger nehmen in einer ganzheitlichen Sorge um leidende Menschen ebenfalls seelsorgliche Aufgaben wahr. Es gibt Religionslehrerinnen, die in der Gestaltung von Gottesdiensten oder in der Begleitung von Besinnungstagen und wohl auch durch den Unterricht zu Seelsorgerinnen für ihre Schüler und Schülerinnen werden. Andere deuten die Weitergabe des Glaubens in der Familie als Seelsorge durch die Eltern. In der Notfallseelsorge oder im Beerdigungsdienst ist der seelsorgliche Einsatz von Ehrenamtlichen an manchen Orten bereits selbstverständlich. Und auch ein Bischof hört nicht auf, Seelsorger zu sein, wenn er Gottes Wort verkündet, Gespräche führt, Sitzungen leitet, die Pfarreien besucht, Jugendliche firmt usw.“ (ebd.)

Welche fundamentale Kehrtwende hier stattgefunden hat, wird allerdings erst erkennbar, wenn man diese Aussagen mit früheren Verlautbarungen zu dieser Frage kontrastiert. So hatte es 1984 in einer Verordnung einzelner bundesdeutscher Diözesen geheißen: „Der Titel ‚Seelsorger‘ ist geschützt [...]. Niemand von den im pastoralen Dienst stehenden Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Laienstand [...] darf den Titel ‚Seelsorger(in)‘ in Anspruch nehmen. Dieser Titel ist den Priestern vorbehalten.“²⁷ „Seelsorger“ sein wird hier als (Ehren-) „Titel“ verstanden, nicht als Aufgabe und Berufung eines jeden Getauften und Gefirmten. Die deutschen Bischöfe selbst öffnen in ihrer Erklärung „Geistliche Verbandsleitung in den katholischen Jugendverbänden“ (1997) die genannte Tätigkeit zwar für Laien und bestätigen ausdrücklich, dass damit gute Erfahrungen gemacht wurden, vermeiden jedoch in diesem Dokument den Begriff „Jugendseelsorger“ oder „Jugendseelsorgerin“.²⁸ Auch im Text der deutschen Regentenkonferenz „Priester für das 21. Jahrhundert“ aus dem Jahr 2003 firmiert nur der Priester als „Seelsorger“, während Pastoral- und Gemeindefere- rentinnen und -referenten als „Mitarbeiter im pastoralen Dienst“ bezeichnet werden.²⁹ Dass „Seelsorger“ als ein für den Priester allein zu reservierender Titel zu gelten habe und darin ein Proprium seines Dienstes gesucht wird, lässt sich in vielen früheren kirchenamtlichen Verlautbarungen ausmachen. Aber auch im alltäglichen kirchlichen Sprachgebrauch begegnet (noch immer) weit- hin diese Gleichsetzung.³⁰

Dass Seelsorge aber ein Grundauftrag eines jeden Christen bzw. einer jeden Christin ist und „Seelsorger“ darum nicht lediglich als „Ehrentitel“ allein für den Priester betrachtet werden kann, ist seit langer Zeit eine Forderung im pas- toraltheologischen Fachdiskurs gewesen.³¹ Es ist darum sehr beachtlich und begrüßenswert, dass dies nun endlich auch in einem amtlichen Dokument der Deutschen Bischofskonferenz rezipiert und klargestellt worden ist.

²⁷ Zitiert nach: K. Baumgartner, Heute Seelsorger / Seelsorgerin sein, in: ders./W. Müller (Hg.), Beraten und Begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1990, 12–19, hier: 12. Vgl. z. B.: N. N., Titel „Seelsorger“, in: Amtsblatt für die Diözese Regensburg 35 (1984) 73f.

²⁸ Vgl. Sekretariat der DBK (Hg.), Geistliche Leitung in den katholischen Jugendverbänden (Die deut- schen Bischöfe 59), Bonn 1997; vgl. Sekretariat der DBK (Hg.), Geistliche Verbandsleitung in den katholischen Jugendverbänden (Die deutschen Bischöfe 87), Bonn 2007.

²⁹ Vgl. Deutsche Regentenkonferenz, Priester für das 21. Jahrhundert, „Optionen“, o. O. 2003, abrufbar unter: https://priesterseminare.org/wp-content/uploads/2020/06/priester_fuer_das_21_jahrhundert.pdf (Zugriff: 20. September 2023).

³⁰ Weitere Beispiele für die genannte Reservierung des Titels „Seelsorger“ führt an: H. Hallermann, Seelsorger(in) – ein geschützter Begriff? Kirchenrechtliche Klärungen, in: LS 55 (2004) 210–214. Hal- lermann kommt aus kanonistischer Sicht zu dem Ergebnis, dass die Bezeichnung „Seelsorger“ nicht allein für den Priester reserviert werden kann.

³¹ Vgl. z. B. prominent: Baumgartner, Heute Seelsorger / Seelsorgerin sein (s. Anm. 27), 12f.; ferner: A. Laumer, Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen, Regensburg 2015, 166–173.

5 Probleme des Seelsorge-Begriffs

Neben der Reduktion allein auf das priesterliche Handeln wurde Seelsorge, bedingt durch die Wurzel des Begriffs in der griechischen Philosophie, lange Zeit fast ausschließlich als Sorge um das (vor allem jenseitige) „ewige Seelenheil“ verstanden.³² Auch das Dokument der deutschen Bischöfe verschweigt diese spiritualistische Verengung nicht. Durchaus beschönigend-relativierend wirkt es allerdings, wie auf die in der pastoraltheologischen Debatte der letzten Jahrzehnte vorgebrachten Einwände gegen diese Engführung Bezug genommen wird: „Unter dem Wort von der Seele verstehe man den Menschen als rein geistiges Wesen und blende seine Leiblichkeit aus.“³³ Mit dieser zitierten Formulierung im Konjunktivstil wird der Eindruck erweckt, als habe es – gerade in der kirchlichen Verkündigung – eine solche Reduktion von Seelsorge im Grunde nie gegeben; zumindest aber seien Vorbehalte dieser Art nicht recht stichhaltig. Tatsächlich verweist das Seelsorge-Dokument in seiner Replik recht schnell „auf die biblische Anthropologie“, die den Menschen immer in seiner Ganzheit betrachtet.³⁴ Dass allerdings die Nachwirkungen der (neu-)platonischen Leib-Seele-Dichotomie lange Zeit im kirchlichen Seelsorge-Verständnis bestimmend waren und erst in jüngerer Zeit diese Ganzheitlichkeit des biblischen Seele-Begriffs neu in den Vordergrund gerückt wurde, bleibt dabei bedauerlicherweise unerwähnt. Zudem ist anzufragen, ob das Wort „Seele“ nicht auch heute noch weithin entsprechend missverständliche Assoziationen weckt. Immerhin schließt sich das Seelsorge-Dokument nun dezidiert der neu gewonnenen ganzheitlichen Sicht an, wenn dort festgehalten wird: Seelsorge ist „immer auch Leibsorge. Ein christliches Seelsorgeverständnis nimmt den Menschen in seiner Leiblichkeit und Geschichtlichkeit ebenso ernst wie den gesellschaftlich-kulturellen Kontext, in den er hineingestellt ist.“³⁵

So wird dann auch als eine erste Dimension, in der sich Seelsorge vollzieht, „der caritative Einsatz für Notleidende“³⁶ genannt – im Blick auf die Linderung materieller Not. Damit wird in eindeutiger Weise und in stringenter Fortführung eines ganzheitlichen Ansatzes von „Seele“ auch die Diakonie der Seelsorge zugeordnet – eine bedeutende Aussage, die hier so manche Unklarheiten endlich beseitigen könnte; denn ein ambulanter Pflegedienst, ein kirchliches Krankenhaus oder ein Kindergarten in pfarrlicher Trägerschaft sind dann nicht

³² Vgl. D. Nauer, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart 2007, 47–49; 58f. – Johann Michael Sailer (1751–1832) etwa definiert: „Seelensorge überhaupt ist die entscheidende Stimmung des Gemüthes für die ewigen Angelegenheiten des Menschen.“ (J. M. Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, Band 1, München 1812, 9)

³³ Sekretariat der DBK (Hg.), *Seelsorge* (s. Anm. 1), 19.

³⁴ Vgl. ebd. – Das meist mit „Seele“ übersetzte hebräische Wort „nefesch“ meint im Alten Testament keineswegs eine rein geistige, vom Leib unabhängige unsterbliche Größe, sondern jeweils den Menschen als Ganzes. Dieses Verständnis liegt auch dem griechischen Wort „psyche“ im Neuen Testament zugrunde. „Der Mensch als Ganzes in all seinen Bedürfnissen wird als lebendige Seele begriffen“; er wird immer als Leib-Seele-Einheit gesehen. Vgl. Nauer, *Seelsorge* (s. Anm. 32), 39–43 (Zitat: 41).

³⁵ Sekretariat der DBK (Hg.), *Seelsorge* (s. Anm. 1), 19.

³⁶ Ebd., 20.

mehr bloß eine Art kirchliche Sozialarbeit, die man auch anderen überlassen könnte, sondern integraler Bestandteil des seelsorgerlichen Heildienstes der Kirche. Diakonie ist Seelsorge – auch wenn das bischöfliche Seelsorge-Dokument den Fokus des caritativen Einsatzes im Folgenden dann doch sehr schnell wieder auf den Beistand für Menschen in Krankheit, Scheitern und Schuld lenkt, ja Seelsorge insgesamt in den klassischen Dimensionen von (sakramentaler) Begleitung der Glaubensbiografie mit ihren Höhen und Tiefen und von Verkündigung – als „evangelisierende Seelsorge“ – beschrieben wird.³⁷

Auch eine weitere Hypothek des Seelsorgebegriffes wird im Text der deutschen Bischöfe weithin kaschiert. So heißt es darin – wiederum im Konjunktivstil und damit in zitierend-distanzierender Weise – über die Problematisierung des Wortbestandteils „Sorge“, dieser „suggeriere, dass dem anderen etwas fehle, das der Seelsorger, die Seelsorgerin ihm zu geben habe; damit tendiere Seelsorge zu einer Art Bevormundung, die schnell in ein Abhängigkeitsverhältnis führe.“³⁸ Zwar sei es „hilfreich, sich mit solchen Einwänden auseinanderzusetzen – erst recht in einer Zeit, in der die Thematiken des geistlichen Missbrauchs und der sexualisierten Gewalt die Kirche bis ins Mark erschüttert haben.“³⁹ Doch recht schnell deuten die Bischöfe den Sorge-Begriff in positiver Weise; denn man könne diesen auch so verstehen, „dass den Seelsorgerinnen und Seelsorgern die Menschen nicht gleichgültig sind“ und dass diese durch sie Hilfe und Begleitung erfahren.⁴⁰

Dass der Begriff „Seelsorge“ aber im Blick auf Bevormundung und Zwang durchaus geschichtlich belastet ist, wird damit erneut eher ausgeblendet – auch wenn später im Abschnitt über „Missbrauch im seelsorglichen Kontext“ doch noch auf das bleibende Machtgefälle in der Seelsorge hingewiesen wird.⁴¹ Die historischen Hypotheken sind indes zu bedenken – auch als Mahnung für die Gegenwart: So war in der katholischen Kirche lange Zeit ein betreuend-bevormundender Seelsorgestil klerikaler Prägung üblich. Im Mittelpunkt stand dabei eine weithin rigide Sakramentenpraxis, insbesondere eine auf das Thema Sexualität konzentrierte Beichtpastoral; vielfach wurde hier Zwang und Druck ausgeübt, mit der Folge psychischer und spiritueller Verletzungen.⁴² Auch wenn dieses bevormundende Seelsorgeverständnis seit etwa dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch einen beratend-begleitenden Seelsorgestil abgelöst worden ist und neuere Konzepte auf der Basis der Gleichheit und reziproken Begegnung operieren,⁴³ so darf nicht übersehen werden, dass Nachwirkungen eines

³⁷ Vgl. ebd., 20f.

³⁸ Ebd., 19.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 20.

⁴¹ „Denn zur Seelsorgebeziehung gehört analog zu anderen professionellen pädagogischen, medizinischen und therapeutischen Verhältnissen ein Machtgefälle und damit eine Abhängigkeit, in der den Seelsorgern und Seelsorgerinnen Autorität, Fähigkeiten und Kompetenzen zugesprochen werden, die dem Seelsorge Suchenden helfen sollen.“ (ebd., 47)

⁴² Vgl. H. Wahl, *LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral* (KThI 9), Berlin 2008, 232f. – Auch kolonialistische Zwangsmissionierungen machen die geschichtliche Belastung des Seelsorgebegriffs deutlich.

⁴³ Vgl. S. Knobloch, *Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit*, in: H. Haslinger u. a. (Hg.),

rigiden Seelsorgeverständnisses noch immer vorhanden sind und auch heute zuweilen die Gefahr besteht, in frühere Muster von Bevormundung, Druck und Zwang zurückzufallen. Mit der Problematisierung des Machtgefälles in der Seelsorge hat die pastoraltheologische Forschung der letzten Jahrzehnte einen bedeutsamen Beitrag zur Aufdeckung dieser sublimen Machtmechanismen und Abhängigkeitsverhältnisse sowie ihrer Folgen geleistet, nicht zuletzt unter dem von Michel Foucault geprägten Begriff der „Pastoralmacht“.⁴⁴

Das hinter der Ausblendung der geschichtlichen Hypothesen stehende Ziel ist es offenbar, den Begriff „Seelsorge“ vor allzu großer Infragestellung in Schutz zu nehmen und auch für das aktuelle Handeln von Kirche als geeignet und legitim erscheinen zu lassen. Dass diese Vorgehensweise wenig geschichtsbewusst ist und das selbstgesteckte Vorhaben des Bischofsworts, eine grundlegende Orientierung zur Seelsorge zu bieten, untergräbt, wird dafür offenkundig in Kauf genommen. Auf das Bemühen, den Begriff „Seelsorge“ frei von Kritik zu halten und damit prioritär in den Vordergrund rücken zu können, weist zudem der Umstand hin, dass das katholischerseits sonst meist synonym verwendete Wort „Pastoral“ in dem vorgelegten Dokument kaum Verwendung findet. Zwar beziehen sich beide Begriffe „auf das gesamte Feld christlich-kirchlicher Praxis“, wie die Bischöfe festhalten; doch beinhaltet „Pastoral“ eine andere Akzentsetzung, weil darin „stärker die strukturellen und organisatorischen Vollzüge“ reflektiert würden: „So sind die gegenwärtigen Prozesse zur Weiterentwicklung der Diözesen und Pfarreien vorrangig der Pastoral zuzuordnen, während die Seelsorge den konkreten Ereignischarakter kirchlichen Handelns in seinem existentiellen Vollzug fokussiert.“⁴⁵

Zur Begründung der Unterscheidung wird hier also auf die „pastoralen Planungsprozesse“ in den Bistümern verwiesen und auf die entsprechenden „Pastoralpläne“, die dabei entworfen werden. Allzu stimmig ist diese Differenzierung allerdings nicht, allein schon deshalb, weil bei Pfarrei-Zusammenlegungen zuweilen auch von „Seelsorgeeinheiten“ und damit ebenfalls von einer planerischen Größe gesprochen wurde. Dass bei diözesanen Strukturplanungen weithin auf das Wort „Pastoral“⁴⁶ zurückgegriffen wird, darf jedoch nicht verdecken, dass auch damit der konkrete Vollzug des kirchlich-christlichen Heildienstes bezeichnet werden kann – zumal auch frühere Texte der Deutschen Bischofskonferenz durchaus mit diesem Begriff operieren, und zwar

Handbuch Praktische Theologie, Band 2: Durchführungen, Mainz 2000, 35–46, hier: 37.

⁴⁴ Vgl. H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999; ders., Lange Schatten der Pastoralmacht. Theologisch-kritische Rückfragen, Berlin 2015; S. Gärtner, Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009, 161–235.

⁴⁵ Sekretariat der DBK (Hg.), Seelsorge (s. Anm. 1), 22.

⁴⁶ Ohnehin begegnet das Wort in unterschiedlichen Zusammenhängen und mit durchaus diffusen Bedeutungszuschreibungen: So wird das Konzilsdokument *Gaudium et spes*, wie die Fußnote zur Überschrift angibt, „Pastoralkonstitution“ („constitutio pastoralis“) genannt, weil darin „das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute“ thematisiert wird. – In der „Pastoralen Einführung“ (Nr. 79) zum Messlektionar (1985) wird festgehalten, dass am Sonntag statt drei Lesungen nach Entscheidung der Bischofskonferenz „aus pastoralen Gründen“ auch nur zwei Lesungen (Lesung und Evangelium) vorgetragen werden können.

nicht nur im Blick auf strukturell-organisatorische Planungsfragen.⁴⁷ Schon dies macht deutlich, dass die Unterschiede zwischen den Begriffen „Seelsorge“ und „Pastoral“ nicht so sehr inhaltlicher Art sein können,⁴⁸ sondern eher auf der Ebene ihrer Wahrnehmung liegen: Die Bezeichnung „Pastoral“ wird von manchen bevorzugt, weil das Wort moderner und sachlicher klingt und nicht so antiquiert wie „Seelsorge“; andere hingegen benutzen vorzugsweise letzteren Begriff, weil er für sie persönlicher und intimer wirkt.⁴⁹

Doris Nauer versteht im Anschluss an die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* und die dortige Verwendung des Wort „Pastoral“ als den gegenüber „Seelsorge“ umfassenderen Begriff; „Seelsorge“ könne deshalb „als eine von vielen möglichen Realisationsformen von Pastoral begriffen werden“⁵⁰. Doch diese Differenzierung greifen die deutschen Bischöfe gerade nicht auf; denn für sie ist Seelsorge offenkundig nicht ein Teilbereich von Pastoral, weil sich beide Begriffe „auf das gesamte (!) Feld christlich-kirchlicher Praxis“ beziehen, wenn auch, so der Seelsorge-Text, in unterschiedlicher Akzentuierung.

⁴⁷ So aus jüngster Zeit: Wirklichkeit wahrnehmen – Chancen finden – Berufung wählen. Leitlinien zur Jugendpastoral (Die deutschen Bischöfe 109), Bonn 2021; Im Dialog mit den Menschen in der Schule. Eckpunkte zur Weiterentwicklung der Schulpastoral (Die deutschen Bischöfe 108), Bonn 2020; „Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche“. Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von *Amoris laetitia* (Die deutschen Bischöfe 104), Bonn 2017; Hochschulpastoral als Dienst der Kirche im öffentlichen Leben Deutschlands. Status quo und Zukunftsperspektiven (Die deutschen Bischöfe – Kommissionen 36), Bonn 2013.

⁴⁸ Vgl. zur Verhältnisbestimmung von „Seelsorge“ und „Pastoral“ den Überblick bei: E. Honemann, Seelsorge 2.0?! – Kirchlicher Grundauftrag angesichts sich verändernder Welt. Basisimpulse zu Inhalt und AkteurInnen eines zukunfts-orientierten Seelsorgebegriffs (TuP 41), Berlin 2022, 97–107.

⁴⁹ Vgl. J. Müller, Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge, Graz/Wien/Köln 1993, 16. – Doris Nauer wendet gegen den Begriff Pastoral ein, dass hier Assoziationen „an den Pastor/Hirten und dessen Führungshandeln gegenüber Schafen“ oder an eine „ländliche Idylle mit Hirtenmusik und Schäferstündchen“ geweckt würden, und dass dieser deshalb keine bessere Alternative zu „Seelsorge“ sei (Nauer, Seelsorge [s. Anm. 32], 62). Doch stellt sich aufgrund der zuvor festgehaltenen, lange währenden und wohl landläufig noch immer verbreiteten Beschränkung des Begriffs „Seelsorger“ weithin allein auf Kleriker sowie aufgrund der persönlich-intimen Dimension von „Seelsorge“ die Frage, warum diese Vorbehalte dann nicht auch gegenüber „Seelsorge“ in Anschlag gebracht werden könnten.

⁵⁰ Nauer, Seelsorge (s. Anm. 32), 62. – Der Kontext des Zitates lautet: „Pastorales Handeln ist [...] das evangeliumsgemäße Handeln aller Gläubigen bzw. der ganzen Gemeinde unter radikaler Ernstnahme der Zeichen der Zeit. Es umfasst alle Formen des Handelns, in denen ausdrücklich christlich motiviert Zeugnis abgelegt wird in Wort und Tat vom Reich Gottes nach Innen (Gemeinde) und Außen (Welt). Pastorales Handeln ist somit weder an Kleriker noch an professionelle Berufsgruppen gebunden. Damit umfasst es zwar auch alle (d. h. auch nicht professionalisierte) Formen von Seelsorge, geht aber weit darüber hinaus, weshalb Seelsorge als eine von vielen möglichen Realisationsformen von Pastoral begriffen werden kann.“

6 Die inhaltliche Bestimmung von Seelsorge

Seelsorge ist einer der „Haupt- und Staatsbegriffe“ (H. Haslinger)⁵¹ der Pastoraltheologie, ja der Theologie insgesamt. Und doch bleibt oftmals unklar und ungeklärt, was mit diesem Begriff eigentlich gemeint sein soll. Auch im praktisch-theologischen Diskurs gibt es durchaus unterschiedliche Ansätze, wie dieses kirchlich-christliche Handlungsfeld näher zu bestimmen ist.⁵² Was also macht nach Meinung der deutschen Bischöfe Seelsorge aus?

Seelsorge wird eingangs als lebensdienliche Zuwendung der Kirche zu den Menschen beschrieben:

„Durch die Seelsorge möchte die Kirche Menschen in unterschiedlichen Situationen nahe sein; sie steht solidarisch an ihrer Seite. Sie will ihnen durch glaubende und hoffende Mitmenschen dabei helfen, ihr Leben zu deuten, zu gestalten und in Würde zu leben.“⁵³

Schon hier wird also eine diakonische und verkündigende Dimension seelsorgerlicher Praxis deutlich, aber auch das Moment der Begleitung und Beratung. Aus der Begriffsgeschichte sei keine normative inhaltliche Bestimmung ableitbar und darum „Seelsorge“ auch unterschiedlich definierbar, so die Bischöfe später in ihrem Text. Als ihr Verständnis von „Seelsorge“ aber, ohne damit schon andere Konzeptionen ausschließen zu wollen, halten sie folgenden zentralen Ansatz fest:

„Jesus von Nazaret ist *der* Seelsorger schlechthin. Aufgabe der Kirche ist es wiederum, die Botschaft Jesu in Wort und Tat und mit der eigenen Existenz zu verkünden und seine Sendung durch die Zeiten hindurch fortzuführen. Für diese umfassende kirchliche Tätigkeit steht das Wort Seelsorge. Die Kirche gibt es, weil und damit Seelsorge gelebt und verwirklicht werden kann. Zugleich ist das ihr Anspruch, an dem sie sich messen lassen muss: eine seelsorgliche Kirche für die Menschen zu sein.“⁵⁴

Schon das Zweite Vatikanische Konzil hatte in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) sowie in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) festgehalten, dass die Kirche – als ganze, Laien wie Kleriker – den Auftrag habe, die Heilssendung Christi fortzuführen (vgl. z. B. LG 1; 31; 33; GS 3). Hier ergibt sich eine unmittelbare Verbindung zum praktisch-theologischen Ansatz Karl Rahners, der Pastoraltheologie als Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche in der jeweiligen Gegenwartssituation konzipiert hatte – allerdings noch vor Entstehen der Konzilsdokumente. Auch Rahner betonte, dass die Kirche die Heilstätigkeit Christi fortsetzen muss; denn das gehört zu ihrem Wesen

⁵¹ Haslinger, Kommentar (s. Anm. 4), 149.

⁵² Vgl. etwa die profunde Zusammenstellung bei: D. Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium (PTHe 55), Stuttgart 2001; ferner: Honemann, Seelsorge 2.0 (s. Anm. 48).

⁵³ Sekretariat der DBK (Hg.), Seelsorge (s. Anm. 1), 9.

⁵⁴ Ebd., 15 [Hervorhebung im Original].

und muss deshalb auch ihr Wesensvollzug sein.⁵⁵ Gegenüber dem Begriff „Seelsorge“ – oder auch „Seelsorgewissenschaft“ als Bezeichnung für die Disziplin Pastoraltheologie – machte Rahner indes Vorbehalte geltend; denn er sei zu eng verglichen mit der Reflexion des kirchlichen Selbstvollzugs in der jeweiligen Gegenwart. Doch zugleich machte er darauf aufmerksam, dass alles Handeln der Kirche dem Heil der Menschen zu dienen hat – und insofern als „Seel- und Heilssorge“ anzusehen ist.⁵⁶

Den Gedanken der Fortführung der Heilssendung Jesu Christi führen die Bischöfe im Weiteren näher aus: Christlicher Seelsorge müsse es darum gehen, „das Evangelium Jesu [...] im Hier und Heute konkret wirksam werden zu lassen“; sie müsse sich von Christus „als *dem* Seelsorger inspirieren lassen“⁵⁷ und daran mitwirken, dass sich das Reich Gottes immer mehr durchsetzen kann. Diese christologisch-soteriologische Orientierung von Seelsorge habe auch eine ideologiekritische Dimension im Blick auf rein innerweltliche Heilsutopien oder aber bloße Jenseitsvertröstung.⁵⁸

Die Weitung auf die anbrechende Gottesherrschaft lässt immerhin erahnen, dass Seelsorge über eine christologische Grundlegung hinaus – so fundamental wichtig diese zweifelsohne ist – auch theozentrisch bzw. trinitarisch konzipiert werden kann; denn die *ganze* Geschichte Gottes mit dem Menschen kann als eine Geschichte der Seelsorge verstanden werden: der Selbstmitteilung und damit Zuwendung Gottes zum Menschen, die nichts anderes als dessen Heil bedeutet. So lässt nicht erst das Neue Testament Gottes Seelsorge für den Menschen erkennbar werden – kulminierend in Jesu Leben, Verkündigung, Sterben und Auferstehen –, sondern bereits auch das Erste Testament, das von Gottes Offenbarung an Israel erzählt.

Eine theozentrische bzw. trinitarische Fundierung kann etwa bei Johann Michael Sailer ausgemacht werden, der seelsorgerliches Handeln als Mitwirkung an der von Gott gewollten Einigung des Menschen mit Gott und an der Einigung der Menschen untereinander verstanden hat – als Stiftung und Vertiefung der Beziehung mit Gott und mit anderen Menschen.⁵⁹ In ganz ähnlicher Weise hat dann das Zweite Vatikanische Konzil in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* gleich zu Beginn die Sendung der Kirche beschrieben: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Doch diese Dimension personaler Beziehungsstiftung zwischen Gott und Mensch sowie unter den Menschen scheint im Seelsorge-Dokument der deutschen Bischöfe ebenso wenig auf wie der Ansatz einer mystagogischen

⁵⁵ Vgl. A. Laumer, Karl Rahner und die Praktische Theologie (STPS 79), Würzburg 2010, 276–384. – Rahners Ansatz war dann die konzeptionelle Grundlage für das von ihm federführend konzipierte und herausgegebene „Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart“ (5 Bde., Freiburg i. Br./Basel/Wien 1964–1972; Band 1–3: 2. Auflage ebd. 1970–1972).

⁵⁶ Vgl. Laumer, Karl Rahner (s. Anm. 55), 289–293.

⁵⁷ Sekretariat der DBK (Hg.), Seelsorge (s. Anm. 1), 16 [Hervorhebung im Original].

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie (s. Anm. 32), Band 1, 3–9. Vgl. Laumer, Pastoraltheologie (s. Anm. 31), 46–51.

Pastoral, der sich entsprechenden Impulsen Karl Rahners verdankt.⁶⁰ Auch hier handelt es sich im Grunde um eine theozentrische Konzeption, insofern von einer gemeinsamen Geschichte Gottes mit einem jeden Menschen ausgegangen wird. Der sich selbst offenbarende Gott kann vom Menschen erfahren werden, und darum gilt es, in der seelsorgerlich-katechetischen Begleitung die Spuren von Gottes Heilshandeln im Leben des Menschen zu entdecken und zu erschließen. Dass dieser in der heutigen Pastoraltheologie verbreitete mystagogische Ansatz im Seelsorgedokument keine Erwähnung gefunden hat, ist umso überraschender, als frühere Texte der deutschen Bischofskonferenz bereits darauf Bezug genommen haben.⁶¹

Ausgespart bleibt darüber hinaus fast völlig⁶² eine biblische Metapher, die mit Seelsorge gerade in früherer Zeit sogleich in Verbindung gebracht wurde: das Bild vom Guten Hirten mit seiner engen Verbindung zu den Seinen, wie es im zehnten Kapitel des Johannesevangeliums geschildert wird. Bemerkenswert ist dies zum einen, weil damit die christologische Orientierung von Seelsorge biblisch begründet werden könnte (und auch tatsächlich lange begründet wurde), zum anderen aber, weil damit auch die Zielsetzung von Seelsorge als lebensdienlicher Zuwendung – „Leben in Fülle“ – hätte beschrieben werden können, gemäß dem Wort Jesu in der Gute-Hirten-Rede: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Gerade diese Lebensbezogenheit hatte etwa der Pastoraltheologe Josef Müller betont,⁶³ und auch die deutschen Bischöfe hatten eingangs Seelsorge ja als Hilfe zur Deutung, Gestaltung und Verwirklichung von Leben in Würde gekennzeichnet.⁶⁴ Doch wurden offenbar die Hypothesen der Hirtenmetapher – die Gefahr eines seelsorgerlichen Paternalismus und der „Pastoralmacht“ (Michel Foucault), wie sie in der (Pastoral-)Theologie seit längerem diskutiert werden⁶⁵ – als so gravierend, zumindest aber als so missverständlich angesehen, dass auf eine Bezugnahme

⁶⁰ Vgl. etwa P. M. Zulehner, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor ...“ Zur Theologie der Seelsorge heute, Düsseldorf 1984; Neuausgabe Ostfildern 2002; aufgenommen in: K. Rahner, Sämtliche Werke, Band 28: Christentum in Gesellschaft. Schriften zur Pastoral, zur Jugend und zur christlichen Weltgestaltung, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010, 245–333; S. Knobloch/H. Haslinger (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991; M. Schambeck, Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung (STPS 62), Würzburg 2006. – Einen Überblick über weitere Autoren und Literatur bietet: Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit (s. Anm. 52), 91–99; Laumer, Karl Rahner (s. Anm. 55), 445f.

⁶¹ Vgl. etwa: Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung (Pastoral-Kommission 12), Bonn 1996, 27f.; Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel (Die deutschen Bischöfe 67), Bonn 2000, 12f., 36; Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats (Arbeitshilfen 160), Bonn 2001, 19, 23.

⁶² Allenfalls im Zitat aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus, der dazu mahnt, den „Geruch der Schafe“ anzunehmen, klingt die Hirtenmetapher an. Sekretariat der DBK (Hg.), Seelsorge (s. Anm. 1), 22; Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute vom 24. November 2013 (VApS 194), Bonn 2013, 24.

⁶³ Vgl. J. Müller, Pastoraltheologie (s. Anm. 49), besonders: 24–29.

⁶⁴ Vgl. Sekretariat der DBK (Hg.), Seelsorge (s. Anm. 1), 9.

⁶⁵ Vgl. Anm. 44.

im vorliegenden Text verzichtet wurde; indes bleiben damit auch die durchaus noch möglichen positiven Gehalte dieses biblischen Bildes ungenutzt.⁶⁶

7 Herausforderungen und Chancen von Seelsorge

Immer wieder kommt im Dokument der Bischöfe zur Sprache, dass Seelsorge „die ganze christlich-kirchliche Praxis“ umfasst, dass sie sich somit ereignet „in und durch alle Grunddimensionen der Pastoral: in der Verkündigung, in der Liturgie, in der Caritas sowie in vielfältigen Formen der Gemeinschaft“⁶⁷. Zahlreiche Beispiele für konkrete seelsorgerliche Handlungsfelder werden wiederholt benannt, aber auch Orte, an denen sich Seelsorge ereignet, sowie die Pluralität von Seelsorgerinnen und Seelsorgern in der Gegenwart.⁶⁸ Hervorgehoben wird dabei in einem eigenen Kapitel „Seelsorge durch die Sakramente“⁶⁹, eigens jedoch auch Seelsorge eröffnende „Orte, Räume und Gelegenheiten“, die in der Gegenwart ebenfalls pluraler und vielgestaltiger geworden sind.⁷⁰

Bedenkenswert und von hoher Aktualität ist schließlich auch, was die Bischöfe in ihrem Dokument zu Fragen des Missbrauchs im Kontext von Seelsorge festhalten – ein Feld notwendiger Prävention im Bereich von Professionalisierung und Qualitätsmanagement von Seelsorge.⁷¹ Aber auch auf weitere, zukünftige Herausforderungen weist der Text zumindest kurz hin: der Rückgang des pastoralen Personals, der Finanzkraft der Bistümer und der daraus resultierenden notwendigen „Priorisierung des seelsorgerlichen Angebots“. Die Bischöfe geben sich hier nüchtern: „Vermutlich werden alle Bereiche, von denen in diesem Text die Rede war, davon betroffen sein.“⁷² Gerade deshalb will das vorgelegte Dokument auch Mut machen und einladen, wieder neu über die zentrale Bedeutung der Seelsorge – das „Herz der Kirche“ – und gewiss auch ihre Grenzen nachzudenken: „Es geht um eine Seelsorge, die den Menschen dient und die die Zusammenarbeit mit allen sucht, die Seelsorge in diesem Sinne fördern und mitgestalten wollen.“⁷³

Mit ihren Überlegungen zur Seelsorge haben die deutschen Bischöfe zweifelsohne einen längst überfälligen Grundlagentext vorgelegt. Bedeutsam ist darin sicherlich das explizite Bekenntnis zur seelsorgerlichen Berufung aller Getauf-

⁶⁶ Vgl. H. M. Stenger, *Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder*, Innsbruck/Wien 2000; R. Feiter, *Einführung in die Pastoraltheologie*, in: C. P. Sajak (Hg.), *Praktische Theologie. Theologie studieren – Modul 4*, Paderborn 2012, 15–63, hier: 24–27.

⁶⁷ Sekretariat der DBK (Hg.), *Seelsorge* (s. Anm. 1), 15f.

⁶⁸ Vgl. ebd., 16, 20–22, 28–43.

⁶⁹ Ebd., 22–24.

⁷⁰ Vgl. ebd., 51–58. – Vgl. T. H. Lohse, *Das Kurzgespräch in Seelsorge und Beratung. Eine methodische Anleitung*, Göttingen 2020.

⁷¹ Sekretariat der DBK (Hg.), *Seelsorge*, 43–50. – Vgl. K. Kießling, *Geistlicher und sexueller Machtmissbrauch in der katholischen Kirche*, Würzburg 2021; K. Karl/H. Weber (Hg.), *Missbrauch und Beichte: Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft*, Würzburg 2021; B. Haslbeck u. a. (Hg.), *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster 2020.

⁷² Sekretariat der DBK (Hg.), *Seelsorge* (s. Anm. 1), 60.

⁷³ Ebd.

ten und Gefirmten, nicht nur der Priester (und Diakone), sowie die Betonung der Ganzheitlichkeit des kirchlichen Heildienstes und damit die Kennzeichnung von Diakonie als Seelsorge. Zugleich aber werden Grenzen des vorgelegten Bischofstextes deutlich: etwa wenn die geschichtlich bedingten, jedoch nach wie vor virulenten Belastungen des Seelsorgebegriffes – die Gefahr einer spiritualistischen Verengung oder der pastoralen Machtasymmetrie – eher ausgeblendet als klar benannt werden. Weiterer Reflexionsbedarf zeigt sich darüber hinaus wie aufgezeigt in der inhaltlichen Füllung dessen, wie Seelsorge überhaupt verstanden werden kann.

Das Dokument „In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche“ will ausdrücklich „das Gespräch über Möglichkeiten und Chancen, aber auch Grenzen der Seelsorge“⁷⁴ anstoßen mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern und den institutionell Verantwortlichen. Doch auch mit der wissenschaftlichen Fachtheologie ist der weitere Diskurs über das vorgelegte Seelsorgeverständnis, so zeigt sich, zweifelsohne unverzichtbar.

Dr. August Laumer ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

Kontakt: august.laumer@kthf.uni-augsburg.de

⁷⁴ Ebd., 59.

ALEXANDER WEIHS

Das Apostolische Schreiben *Laudate Deum* und der notwendige kulturelle Wandel

Erwägungen zum Transformationspotenzial
religiöser Bildungsprozesse

KURZINHALT

Angesichts der Klimakrise fordert Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Laudate Deum* ein sofortiges, wirkungsvolles politisches Handeln und betont die Notwendigkeit eines grundlegenden kulturellen Wandels. Vor diesem Hintergrund fragt der vorliegende Beitrag danach, in welchen Hinsichten und auf welchen Wegen von religiösen Bildungsprozessen transformative Impulse ausgehen können, und identifiziert einschlägige Aspekte und Perspektiven.

SUMMARY

In view of the climate crisis, Pope Francis calls for immediate, effective political action in his Apostolic Exhortation „*Laudate Deum*“ and emphasises the need for fundamental cultural change. Against this backdrop, this article examines the ways in which religious education processes can provide transformative impetus and identifies relevant aspects and perspectives.

1 Das Apostolische Schreiben *Laudate Deum* und die Notwendigkeit kultureller Transformation

In Aufnahme der Thematik seiner Enzyklika *Laudato si'* (LS) hat sich Papst Franziskus am 4. Oktober 2023 in der drängenden Frage der Klimakrise erneut an die Weltöffentlichkeit gewandt. In noch eindringlicherer Weise adressiert das Apostolische Schreiben *Laudate Deum*¹ (LD) zunächst „alle Menschen guten Willens“, um dann – angesichts der bevorstehenden Weltklimakonferenz in

¹ Das Dokument wird nachfolgend in der deutschsprachigen Ausgabe zitiert: Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Laudate Deum* an alle Menschen guten Willens über die Klimakrise (4. Oktober 2023), in: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2023/2023-10-04_Apostolisches-Schreiben-Laudate-Deum.pdf (Zugriff: 25. November 2023).

den Vereinigten Arabischen Emiraten – eine hoch politische Botschaft vorzubringen, die sich gezielt an die „Mächtigen“ (LD 60; vgl. LD 16–34, 53–60) der Welt wendet.

Bedeutsam ist der argumentative Gang des Schreibens: Unter Berufung auf die Ergebnisse und Prognosen der naturwissenschaftlichen Klimaforschung kennzeichnet Franziskus die Bedrohung der Erderwärmung als beispiellos und unbestreitbar anthropogenen Ursprungs: „Der menschliche [...] Ursprung des Klimawandels kann nicht mehr bezweifelt werden.“ (LD 11; vgl. LD 5–10). Unmissverständlich wendet sich der Papst daher gegen die Leugnung dieses Zusammenhangs inner- und außerhalb der Kirche (vgl. LD 14). Anknüpfend an die in der Enzyklika *Laudato si'* vorgetragene Analyse (vgl. LS 101–136) markiert Franziskus die wirtschaftliche und technologische Struktur und Kultur der modernen industriellen Gesellschaften als ausschlaggebend für den desaströsen Prozess der Klimazerstörung (vgl. LD 20–33). Dem „technokratischen Paradigma“ (LD 20, 21, 25), das „die nicht-menschliche Wirklichkeit“ nur als „Ressource“ (LD 22) sieht, sei entschieden entgegenzutreten: durch die Einsicht, „dass die Welt um uns herum kein Objekt der Ausbeutung, der ungezügelter Nutzung und unbegrenzter Ambitionen ist“ (LD 25).

Die gegenwärtige Situation sei allerdings davon bestimmt, dass die Menschen infolge des technologischen Fortschritts „zu höchst gefährlichen Wesen geworden sind, die das Leben vieler Geschöpfe und unser eigenes Überleben gefährden können“ (LD 28). Dies gilt umso mehr, als die globale Lage von extremen ökonomischen Ungerechtigkeiten geprägt sei, in deren Folge sich bestehende wirtschaftliche Ungerechtigkeit in Klimaungerechtigkeit fortsetzt: „Die Auswirkungen des Klimawandels gehen zu Lasten der am meisten gefährdeten Menschen, sei es im eigenen Land oder auf der ganzen Welt“ (LD 3). Es bestehe die Gefahr „einer Herrschaft derer, die unter besseren Entwicklungsbedingungen geboren wurden“ (LD 32; vgl. LD 52).

Vor diesem Hintergrund äußert Papst Franziskus seinen dringenden und konkreten Appell an die internationale Politik: Er ruft die politischen Entscheidungsträger zur Verantwortung und zu verändertem Handeln auf (LD 37–43, 53–60). Angesichts der „Schwäche der internationalen Politik“ plädiert der Papst für eine Neugestaltung des Multilateralismus (vgl. LD 37–43). Denn es sei keineswegs hilfreich, „Institutionen aufrechtzuerhalten, die die Rechte der Stärksten wahren, ohne sich um die Rechte aller zu kümmern“ (LD 43). Ein richtig verstandener Multilateralismus müsse stattdessen dazu dienen, „die wirklichen Probleme der Menschheit zu lösen und dabei vor allem die Würde der Person so zu achten, dass die Ethik den Vorrang vor lokalen oder umständebedingten Zweckmäßigkeiten hat“ (LD 39, zudem 34f., 38, 60).

Dieser Linie folgen dann auch die Hoffnungen, die Papst Franziskus in erkennbar appellativer Absicht mit Blick auf die Weltklimakonferenz in Dubai (COP 28) zum Ausdruck bringt (vgl. LD 53–60): Es sei auf „verbindliche Formen der Energiewende“ zu hoffen, „die drei Merkmale aufweisen sollten: dass sie effizient sind, dass sie verpflichtend sind und dass sie leicht überwacht werden können“. Nur so sei die „Glaubwürdigkeit der internationalen Politik“ zurückzugewinnen und ein Prozess möglich, „der drastisch und intensiv ist und auf

das Engagement aller zählen kann“ (LD 59). Dies setze allerdings voraus, „dass diejenigen, die sich einbringen, strategisch fähig sind, an das Gemeinwohl und an die Zukunft ihrer Kinder zu denken statt an umstandsbedingte Interessen einiger Länder oder Unternehmen“ (LD 60).

Im Abschlusskapitel (LD 61–73) von *Laudate Deum* lädt Franziskus die Menschen schließlich dazu ein, den „Weg der Versöhnung mit der Welt“ (LD 69) mitzugehen, der im Kontext als Weg eines immer stärkeren biophilen Bewusstseins (vgl. LD 1f., 15, 19, 22, 25, 62–69) und einer immer größeren sozialen Klimagerechtigkeit (vgl. LD 3, 31–35, 42f., 52, 60, 72) zu verstehen ist. Der politischen Stoßrichtung des Apostolischen Schreibens entspricht die Erwartung, dass „die wirksamsten Lösungen“ zur Begegnung des globalen Temperaturanstiegs „nicht allein von individuellen Bemühungen, sondern vor allem von bedeutenden Entscheidungen in der nationalen und internationalen Politik kommen werden“ (LD 69). Zentrale Bedeutung hat in diesem Zusammenhang aber die Einschätzung des Papstes, dass dieser Prozess grundlegend angesprochen und unterfüttert sein muss: Wesentlich sei „die Erinnerung daran, dass es keine dauerhaften Veränderungen ohne kulturellen Wandel gibt, ohne Reifung im Lebensstil und der gesellschaftlichen Überzeugungen, und es gibt keinen kulturellen Wandel ohne einen Wandel in den Menschen“ (LD 70).

Dieser kulturelle Wandel hin zu einem immer größeren Willen zur Nachhaltigkeit ist aus gleich mehreren Gründen notwendig. Zum einen, weil die positive Veränderung des Lebensstils vieler Einzelner in ihrem Gesamt doch Auswirkungen zeitigen kann: Die Reduzierung des globalen Temperaturanstiegs auch nur „um ein Zehntelgrad könnte schon reichen, um vielen Menschen Leid zu ersparen“ (LD 70, zudem 72). Vor allem erhöht die Transformation des Lebensstils hin zu einer „neuen Kultur“ (LD 71) nachhaltiger Existenz aber auch den „Druck“ (LD 38) auf die politischen Entscheidungsträger, ihrer (Klima-) Verantwortung in angemessenen politischen Reaktionen gerecht zu werden (LD 70–72). Und schließlich dürfte es gerade in den westlichen Demokratien von entscheidender Bedeutung sein, ob durch weite Teile der Bevölkerung Regierungsmaßnahmen zum Klimaschutz auch dann mitgetragen werden, wenn sie mit Einschränkungen, Beschränkungen und persönlichem Verzicht verbunden sind.²

Wenn in *Laudate Deum* einerseits die Notwendigkeit einer „umfassenden Veränderung des unverantwortlichen Lebensstils“ betont wird, der „mit dem westlichen Modell verbunden ist“ (LD 72), andererseits dem christlichen Glauben transformative Kraft und Bedeutung zugesprochen wird (vgl. LD 61 mit 62–73), ist der Fragehorizont für das Feld religiöser Bildungsprozesse in den westlichen Gesellschaften ziemlich genau umrissen.

² Die „politische Theorie“ Felix Heidenreichs geht davon aus, dass die westlichen Demokratien vor weitgehenden Transformationsprozessen stehen, um der Herausforderung des Klimawandels angemessen begegnen zu können: Verbote und Einschränkungen mit dem Ziel des Klimaschutzes und der Klimagerechtigkeit haben dann Aussicht auf gesellschaftliche Akzeptanz und Wirksamkeit, wenn sie im Sinne einer mehrheitsgetragenden „kollektiven Selbstbindung“ verstanden werden; vgl. F. Heidenreich, *Nachhaltigkeit und Demokratie. Eine politische Theorie*, Berlin 2023, besonders: 95–169, 222–241.

Zu erkunden wäre, in welchen Hinsichten und auf welchen Wegen von religiösen Bildungsprozessen Impulse für den Bereich der Klimagerechtigkeit ausgehen können.

2 Religiöse Bildung und die Konzeption „Bildung für nachhaltige Entwicklung“

Aus religionspädagogischer Perspektive zeichnet sich diese Fragestellung in den Horizont der sich immer mehr etablierenden und fortlaufend weiterentwickelnden Konzeption der *Bildung für nachhaltige Entwicklung* (BNE) ein.³ Kennzeichnend ist, dass es im Zuge dieses Konzepts nicht allein um die Vermittlung von Kenntnissen und den Erwerb von formalen Kompetenzen geht, sondern der Ansatz auch auf bestimmte Transformationen in Haltung und Handeln zielt. Das heißt: Bildung ist hier intentional nicht ergebnisoffen, sondern es wird eine normative Idee in die Perspektivik des Bildungszusammenhangs eingetragen.⁴ Dieser funktionale Aspekt entspricht zutiefst der Logik von BNE, die ja ausdrücklich beansprucht, eine Bildung „für“ etwas zu sein, lässt andererseits aber auch danach fragen, wie ein solcher Charakter mit Bildungsverständnissen explizit emanzipatorischer Prägung in ein Vereinbarkeitsverhältnis gebracht werden kann.⁵ Politisch gesehen hat es überaus gute Gründe, BNE mit einem hohen Grad an normativer Ausrichtung zu versehen. Denn auf der einen Seite führen die naturwissenschaftlichen Prognosen zum Klimawandel die enorme Dringlichkeit von notwendigen und (vor allem) möglichst unverzüglichen Reaktionen eindringlich vor Augen. Auf der anderen Seite weiß man empirisch aber auch nur zu gut um die Schwierigkeiten und Probleme, die (individuell und gesellschaftlich) ganz offenbar dabei bestehen, von – als richtig geglaubten – Einsichten zu entsprechenden Lebenshaltungen und Verhaltensweisen zu kommen.⁶

Hält man das Konzept für pädagogisch legitimierbar und gesellschaftlich aussichtsreich, wird man für den Raum Schule eine Umsetzung begrüßen, die (zum einen) Schule grundsätzlich als Erfahrungsraum von Nachhaltigkeit in Aussicht nimmt und gestaltet sowie (zum anderen) BNE als Aufgabe des Unterrichts in *allen* Schulfächern begreift. Im Gesamttableau der Schulfächer rücken nicht wenige Vertreter einer Nachhaltigkeits-Pädagogik vor allem die natur- und

³ Zur Kennzeichnung der Konzeption vgl. K. Bederna, *Every Day for Future. Theologie und religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung*, Ostfildern²2020, 220–235.

⁴ Vgl. hierzu die differenzierte Darstellung ebd., 71–80.

⁵ Vgl. C. Gärtner, *Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt* (Religionswissenschaft 20), Bielefeld 2020, 26–35, 74–82, 120–124.

⁶ Vgl. Bederna, *Every Day for Future* (s. Anm. 3), 131–153; dies., *Denn sie tun nicht, was sie wissen – religiöse Bildung und die Motivation zur Transformation in der Klimakrise*, in: M. Schambeck/W. Verbürg (Hg.), *Wie Religion für Krisen taugt. Zum Beitrag religiöser Bildung in Krisenzeiten*, Göttingen 2023, 180–192; zum *mind-behavior-gap* vgl. auch Gärtner, *Klima* (s. Anm. 5), 48–53 und G. Spahn-Skrotzki, *Klimakrise, externalisierender Lebensstil und Religionspädagogik*, Bad Heilbrunn 2022, 147–153. Zudem F. Sandkühler, *Das Motivationsproblem angesichts des Klimawandels. Tugendethische Lösungsansätze* (FThSt 187), Freiburg i. Br. 2018, besonders: 25–108.

gesellschaftswissenschaftlich ausgerichteten Fächer in den Fokus. Daneben wird aber auch die besondere Bedeutung des Ethik- sowie des Religionsunterrichts zunehmend gesehen und erkundet.

Aus der Perspektive christlicher Theologie und Religionspädagogik kann man auf eine regelrechte Vielzahl von BNE-relevanten Aspekten des schulischen Religionsunterrichts hinweisen. Wichtige Impulse sind dabei auf gleich mehreren Ebenen angesiedelt: So können im Zuge einschlägiger Bildungsprozesse (erstens) spezifische anthropologische, eschatologische und soteriologische Perspektiven wirksam werden, (zweitens) bestimmte weiterführende Verhaltensoptionen kennengelernt und erprobt werden und (drittens) Erfahrungen mit selbstbestimmten Prozessen lebensorientierender Relevanz gesammelt werden.

3 Anstöße aus der Schöpfungstheologie

Zu den inhaltlich wichtigen Impulsen gehören in dem uns interessierenden Zusammenhang gewiss Anstöße aus der Schöpfungstheologie und ihren anthropologischen Konnotationen.

Nach biblischer Auffassung ist das menschliche Leben in grundlegender Weise ein „In-Beziehung-Stehen“⁷. Schöpfungstheologisch wird dieser Charakter des Menschen als „Wesen in Beziehung“⁸ durch die beiden Basisanschauungen von der Geschöpflichkeit des Menschen einerseits und von dessen Mitgeschöpflichkeit andererseits ebenso bestimmt wie konturiert.⁹

Mit der Anschauung vom Geschaffensein des Menschen verbindet sich in der biblischen Anthropologie nicht nur der Gedanke einer radikalen Abhängigkeit und Verwiesenheit auf Gott, sondern auch das Bewusstsein, dass sich im Zuge des sich vollziehenden, grundlegend ins Leben rufenden Schöpfungswillens eine elementare Bezogenheit des Menschen auf den ihn bejahenden Schöpfer konstituiert. Diese Bezogenheit auf Gott gilt zum einen universal für alle Men-

⁷ C. Frevel, Anthropologie, in: HGANT (2009) 1–7, hier: 2; vgl. zum konstellativen Charakter auch B. Janowski, Anthropologie des Alten Testaments. Versuch einer Grundlegung, in: A. Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 13–41; C. Landmesser, Der Mensch im Neuen Testament, in: J. van Oorschot (Hg.), Mensch (Themen der Theologie 11), Tübingen 2018, 65–104, hier: 65–69.

⁸ C. Frevel/O. Wischmeyer, Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 11), Würzburg 2003, 124.

⁹ Vgl. Frevel, Anthropologie (s. Anm. 7), 2–7; zudem Janowski, Anthropologie (s. Anm. 7), 17–20, 27–33, 38–41; M. Konrad, Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament, in: K. Schmid (Hg.), Schöpfung (Themen der Theologie 4), Tübingen 2012, 121–184; M. Bauks, Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven, Göttingen 2019, 98–123; A. Schüle, Gottes Schöpfung, in: W. Dietrich (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2021, 421–437.

schen¹⁰, zum anderen aber gerade auch individuell – für jeden einzelnen Menschen – im Sinne eines „personalen und unverlierbaren Gottesverhältnisses“¹¹. Wenn sich im individuellen Schöpfungshandeln eine personale Gottesbeziehung des Menschen von Anfang an konstituiert, entspricht dieser grundlegenden Bezogenheit, dass „keine Dimension des Menschseins aus der Gottesbeziehung ausgeklammert“¹² ist. Das betrifft unter dem Aspekt der Mitgeschöpflichkeit in elementarer Weise die Sozialität des Menschen, die sich im Beziehungsgeflecht mit seiner Umwelt und in seinen Beziehungen zu anderen Menschen realisiert.¹³ Dass die Bezogenheit auf Gott und die Bezogenheit auf die Mit-Welt nach biblisch-anthropologischer Auffassung den Menschen immer schon vorgegeben sind, hat erhebliche Konsequenzen. Denn: Wenn die Bezogenheit auf Gott und auf die Mit-Welt zur Natur des Menschen gehört, stellt sich die Frage danach, in welchen Weisen und in welchen Arten Menschen diese Beziehungsverhältnisse ausgestalten, welche Kultur sie also diesen grundlegenden Bezogenheiten geben.

Die Schöpfungserzählungen (Gen 1–3) geben hierzu weitere Fingerzeige und Leitlinien: Den Gedanken der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26.27)¹⁴ deutet die christliche Theologie auf die anthropologische Bedeutung und Würde des Menschen im Angesicht Gottes. Von hier ziehen sich starke Linien zum modernen Menschenrechtsdenken. Die Qualifizierung als Gegenüber Gottes erhält eine besondere Ausrichtung in Verknüpfung mit dem Herrschaftsauftrag¹⁵, der nach Gen 1,28 (vgl. Gen 1,26) an die Menschen ergeht und in der neueren systematischen Theologie durchgehend als Verantwortung der Menschen für ihre Mit-Welt verstanden und ausgelegt wird.

Von beiden Aspekten können starke motivationale Impulse ausgehen, denn der erste Aspekt betont die Menschen und jeden einzelnen Menschen als von Gott gekannt und gewollt, der zweite Aspekt unterstreicht die verantwortungsvolle Rolle der Menschen in ihrer Verwobenheit in das Gesamt der Beziehungsgefüge ihrer Welt. Als Grundlinie tritt damit hervor: Ein Gott, der Leben will und Leben schafft, beauftragt zu lebensschützendem, lebensschaffendem Handeln.

Den Unterschied zu einem abgeflachten umgangssprachlichen Gebrauch von „Schöpfung“ als Synonym für „Natur“ markieren alle systematisch-theologischen Zugänge genau: Theologisch geht es bei „Schöpfung“ um ein Beziehungsgeschehen, also um Relationalität. Gegenüber einer als veraltet und schädlich

¹⁰ Vgl. T. Söding, Ein Gott für eine Welt. Die Entdeckung der Universalität in der Bibel, in: *Catholica* 72 (2018) 58–71, besonders: 69–71.

¹¹ Frevel, Art. Anthropologie (s. Anm. 7), 2.

¹² Frevel/Wischmeyer, Menschsein (s. Anm. 8), 124, zudem 125f.

¹³ Vgl. C. Dohmen, Zwischen Gott und Welt. Biblische Grundlagen der Anthropologie, in: E. Dirscherl u. a., In Beziehung leben. Theologische Anthropologie (Theologische Module 6), Freiburg i. Br. 2008, 7–45, hier: 41–44; Janowski, Anthropologie (s. Anm. 7), 27–33.

¹⁴ Vgl. U. Lievenbrück, Theologische Anthropologie, in: T. Marschler/T. Schärtl (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2018, 173–230, hier: 205–212; zudem K. Gies, *Anthropologie des Alten Testaments* (Grundwissen Theologie), Paderborn 2023, 41–48.

¹⁵ Vgl. Frevel/Wischmeyer, Menschsein (s. Anm. 8), 50–52; Dohmen, Gott (s. Anm. 13), 25–32; zudem M. Knapp, *Gott – Natur – Mensch. Eine theologische Standortbestimmung angesichts der Klimakrise*, Freiburg i. Br. 2023, 93–103.

betrachteten Anthropozentrik¹⁶ betonen die aktuellen schöpfungstheologischen Perspektiven die Gesamtheitlichkeit des Schöpfungszusammenhangs sowie das Aufeinanderzu und Miteinander des Geschaffenen, häufig mit Blick auf ein explizit biophiles Bewusstsein. Die Aussage von der menschlichen Verantwortung ist theologisch dabei umfasst von der Überzeugung, dass die Schöpfung nicht nur auf den Willen und die Initiative Gottes zurückgeht, sondern dass Gott seine Schöpfung auch begleitet und zu einem guten Ende führen wird. Von Letzterem sprechen biblische Hoffnungsbilder, die in eindrucksvollen Kontexten die Erwartung einer kosmologischen Vollendung, nicht zuletzt im Sinne einer „neuen Schöpfung“, zum Ausdruck bringen.¹⁷

Dass sich von solchen Verständnissen her Motivationen und Imperative ableiten können, die zu einer ökologischen Theologie und potenzieller Weise auch zu einem entsprechenden Handeln führen können, ist grundsätzlich nicht zu bestreiten. Allerdings stellt sich nachdrücklich die Zielgruppen-Frage: Denn in den Bildungsprozessen des schulischen Religionsunterrichts spiegelt sich die aktuelle gesellschaftliche, kulturelle und weltanschauliche Heterogenität, weshalb viele Schülerinnen und Schüler allein schon die Voraussetzungen theologischen Schöpfungsdenkens (z. B. die Anschauung, dass es einen Gott gibt) nicht teilen. Die von den biblischen Schöpfungsnarrativen ausgehende Aufforderung, eine basale Bezogenheit auf Gott im Sinne eines persönlichen Gottesverhältnisses zu kultivieren, wird also nur bei manchen (oder sogar nur wenigen) auf eine weitergehendere Resonanz stoßen. Anders steht es mit der zweiten appellativen Grundlinie der Schöpfungserzählungen, die auf die Verantwortung des Menschen zur Gestaltung seiner innerweltlichen Lebenskontexte abhebt. Sie zielt auf eine lebensförderliche Orientierung menschlichen Handelns und Verhaltens und damit auf eine Ausrichtungsoption, in der sich Menschen aller Weltanschauungen und Religionen grundsätzlich treffen können.

¹⁶ In *Laudate Deum* spricht Papst Franziskus explizit von der Notwendigkeit eines „sitierten“ Anthropozentrismus (LD 67).

¹⁷ Vgl. hierzu H.-G. Gradl, *Siehe, ich mache alles neu. Schöpfung im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2022, 55–57, 66–78, 95–114; Konradt, *Schöpfung* (s. Anm. 9), 152–177.

4 Anstöße aus der Eschatologie

Möglicherweise noch wichtiger sind die motivationalen Impulse, die von der christlichen Eschatologie und Soteriologie ausgehen können. Es geht dabei um eine Grundanschauung, die die Möglichkeiten alles menschlichen Handelns vor dem Hintergrund der fundamentalen göttlichen Heilzusage betrachtet. Diese Heilzusage geht – das ist durchgehendes neutestamentliches Zeugnis – jeglicher ethischer Forderung an die Menschen voraus.

Unter vielen anderen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten lässt sich die Heilzusage Gottes in heutigen Aussagezusammenhängen (in Anlehnung an Joh 3,16) auch in die Form kleiden: „Du, Mensch, bist von Gott geliebt und sollst nicht sterben“. Die hier ausgesagte existenzielle Freisetzung hat hinsichtlich der Verwirklichungschancen solidarischen Verhaltens erhebliche Folgen: Spricht man als Christ bzw. Christin von dem immer wieder neu anzugehenden Versuch der Nachfolge Jesu, so weiß man, dass dieser Versuch nur gelingen kann auf der Basis des Wissens: „Ich darf mich von Gott geliebt und gerettet fühlen“.

Auf welche Weise und wie stark Gott die Menschen liebt, ist nach neutestamentlicher Auffassung in herausgehobener Weise vom Weg Jesu selbst abzulesen, dessen Gesamt und dessen einzelne Stationen von der Liebe Gottes zu den Menschen erzählen. Der erste Johannesbrief bringt diese neutestamentliche Sicht in dem Satz auf den Punkt (1 Joh 4,8.16): „Gott ist Liebe“. Die angemessene Antwort des Menschen ist das freiwillige Einstimmen in diese Liebe (1 Joh 4,19): „Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.“

Dass in der Liebe die angemessene Antwort der Menschen auf die Liebe Gottes gesehen wird, zeigt sich nachdrücklich in der Weise, wie in allen neutestamentlichen Traditionssträngen die Gottes- und Nächstenliebe ins Licht gestellt wird.¹⁸ So heben die synoptischen Evangelien das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ausdrücklich als Lehre Jesu heraus (Mk 12,29–31 parr.; vgl. Dtn 6,4f; Lev 19,18)¹⁹: Die Liebe ist danach in ihrer vertikalen Dimension „mit ganzem Herzen“ (Mk 12,30 parr.) und in ihrer horizontalen Dimension so unbegrenzt zu leben, dass sie bis zur Feindesliebe reicht (Mt 5,44–48; Lk 6,27–30.35f.).

Für unseren Zusammenhang einer globalen Solidarität ist besonders die Reichweite zu beachten, die schon neutestamentlich der Aufforderung zur Liebe beigegeben ist: In der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29–37) wird die Nächstenliebe nicht im Vorhinein auf einen bestimmten Empfängerkreis eingegrenzt, sondern die Auslegung Jesu wirbt für eine grundsätzliche Bereitschaft, sich gegenüber denjenigen zum Nächsten zu machen, die Not leiden oder der Hilfe bedürfen (Lk 10,36f.). Hiervon und von dem in den

¹⁸ Vgl. zum Zusammenhang: T. Söding, Das Liebesgebot bei Markus und Paulus. Ein literarischer und theologischer Vergleich, in: O. Wischmeyer/D. C. Sim/I. J. Elmer (Hg.), *Paul and Mark. Comparative Essays. Part I: Two Authors at the Beginnings of Christianity* (BZNW 198), Berlin/Boston 2014, 465–503; A. Weihs, Jesus und das Gebot der Liebe. Ein Zentrum neutestamentlicher Theologie und seine didaktischen Chancen, in: S. Baßler (Hg.), *Jesus Christus (IRP Lernimpulse – Sekundarstufe I)*, Freiburg i. Br. 2022, 19–22; M. Konradt, Ethik im Neuen Testament (GNT 4), Göttingen 2022, 94–121, 249–251, 284f., 340–348, 385–412.

¹⁹ Vgl. auch die jeweiligen Kontexte Mk 12,28–34; Mt 22,34–40; Lk 10,25–28.

Evangelien dargestellten Verhalten Jesu leitet das Christentum seine Option für die Armen, die Ausgegrenzten, die Notleidenden ab. Dies deutet auf die bevorzugten Zielgruppen der geforderten Solidarität. Die Entgrenzung des Gebots zur Nächstenliebe wird schließlich in der – auf Universalität zielenden – Reichweite deutlich, die sich im Kontext von Bergpredigt (Mt 5,1–7,29) bzw. Feldrede (Lk 6,20–49) aus dem Appell zur Feindesliebe (Mt 5,44–48; Lk 6,27–30.35f.) und der gesteigerten Aufforderung zur Barmherzigkeit (Lk 6,36; vgl. Mt 5,48) ergibt. Diese Ausweitungen und Entgrenzungen wahrzunehmen, ist erheblich, denn von ihnen ergeben sich nahezu selbstverständliche Linien (global) zur Solidarität mit den aktuellen Opfern der Folgen des Klimawandels und (terminlich) zur Solidarität mit den nachfolgenden Generationen.²⁰ Dies gilt umso nachdrücklicher auch angesichts der Universalität der biblischen Schöpfungstheologie, die alle Menschen – aller geografischen Räume und aller Zeiten – in gleicher Weise als Geschöpfe Gottes vor Augen stellt.

Die diskursiven Chancen dieser eschatologisch wie soteriologisch ausgerichteten Linie wird man bezogen auf das Feld einschlägiger Bildungsprozesse im Religionsunterricht der Schule ausgesprochen differenziert zu beurteilen haben: Vor dem Hintergrund der Heterogenität der empirisch anzutreffenden Weltansichten und Lebensdeutungen ist es offensichtlich, dass keineswegs alle Schülerinnen und Schüler für die theologischen Perspektiven des Angenommen-Seins, des Gerettet-Seins, der göttlichen Lebenszusage in gleicher Weise aufgeschlossen sein werden, manche wahrscheinlich gar nicht. Dagegen dürfen Aspekte der menschlichen Ethik – wie die Fragen nach solidarischem Verhalten und Gerechtigkeit – grundsätzlich für alle Lernenden zugänglich sein.

5 Das Phänomen und die Bedeutung des prophetischen Protests

Verfolgt man die Spur der (eher) allgemeinen Zugänglichkeit weiter, gelangt man zu einer – durchaus BNE-relevanten – Sparte von Bildungsangeboten des aktuellen Religionsunterrichts, in der fachspezifische Inhalte den begründeten Anlass dazu bilden, bestimmte Verhaltensoptionen hinsichtlich ihrer Charakteristika zu reflektieren und in subjektorientierten Zugängen zu erproben. Ein erstes (keineswegs zufällig gewähltes) Beispiel dafür ist das Phänomen des Prophetischen.

Inhaltlich gehört die Auseinandersetzung mit prophetischen Gestalten und prophetischer Rede zu den bibeldidaktischen Kernbeständen. Im aktuellen Religionsunterricht ist die Thematik fest verankert und begegnet in unterschiedlichen Altersstufen in der Grundschule und in den weiterführenden Schulen. Gegenstand ist dabei das biblische Prophetenbild, dessen typische Merkmale bekannt sind und hier nicht eigens aufgeführt werden müssen.²¹

²⁰ Vgl. Spahn-Skrotzki, Klimakrise (s. Anm. 6), 41–51.

²¹ Vgl. dazu die Zusammenstellung in A. Weihs, Der Prophet aus Nazaret: Jesus als Prophetengestalt – Perspektiven der historisch-kritischen Forschung, in: W. Schwendemann/B. Feininger/M. Ralla

Für den Bereich gegenwärtiger Bildungsprozesse ist entscheidend, dass die Religionspädagogik nicht auf der Ebene eines themenspezifischen Wissens stehenbleibt, sondern über die Reflexion der Merkmale des Prophetischen ausdrücklich Aktualisierungsmöglichkeiten in den Blick nimmt. Die Frage „Gibt es heute noch Prophetinnen oder Propheten?“ kann erwägen lassen, welche gegenwärtig engagierten Personen Aspekte oder Elemente des Prophetischen aufweisen und über die Kriterien des Prophetischen reflektieren lassen. Für das Feld des Klimaengagements können hier eine große Bandbreite von Personen in den Fokus treten, die von Papst Franziskus über Greta Thunberg bis hin zu den Aktivist:innen von „Fridays for Future“ oder der „Letzten Generation“ reicht.

Noch einen Schritt weiter in die Lebenswelt und die persönlichen Lebensentscheidungen der Schülerinnen und Schüler hinein führt die Frage, ob denn nicht jeder Mensch grundsätzlich in bestimmter Weise oder in bestimmten Hinsichten prophetisch handeln kann. In konkreten Lernarrangements können die Wahrnehmung von Missständen, die Berechtigung der Kritik an diesen Missständen sowie die Legitimität und die Chancen der Forderung nach Veränderungen thematisiert und erkundet werden. Auf diesen Wegen des immer weitergehenden subjektorientierten Kennenlernens des Phänomens des prophetischen Protests werden ethische wie religiöse Bildungserfahrungen ermöglicht, im Zuge derer die Sensibilität für Missstände, Notlagen und Ungerechtigkeiten weiterentwickelt und der Einspruch gegen Lebensminderungen und Lebensfeindlichkeit erprobt werden können.²²

Die hohe Relevanz der genannten Aspekte für eine heutige Bildung für nachhaltige Entwicklung ist offensichtlich. Sie wird umso klarer, je deutlicher hervortritt, dass Kritik prophetischer Prägung keineswegs allein den Einspruch im eigenen Interesse meint, sondern mehr noch eine Anwaltschaft für andere Menschen (z. B. in anderen Erdteilen oder Generationen) wahrnehmen kann. In diesen Horizont gehören im Kontext religiöser Bildungsprozesse selbstverständlich auch die Fragen nach eigener Schuld und persönlicher Änderungsbereitschaft sowie Erwägungen zu individuellen Folgen und gesellschaftlichen wie politischen Implikationen.

(Hg.), *Der Glaube der Propheten. Prophetie und Propheten aus der Sicht Martin Bubers und der Religionswissenschaft*, Bodenburg 2023, 68–98, hier: 75–77.

²² Dass solche Bildungswege auch schon im Grundschulalter erfolgreich beschrritten werden können, zeigt exemplarisch die Unterrichtsreihe „Hört mir zu, ihr Menschen! Zugänge zu den Propheten über Worte und Bilder“; vgl. R. Oberthür, *Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht. Ein Praxisbuch*, München ³2002, 132–167.

6 Das Phänomen und die Bedeutung des „hörenden Herzens“

Komplementär zu den eben betrachteten Möglichkeiten der Entwicklung und Erprobung kritischen Urteilens verhält sich ein anderes Grundmerkmal heutiger Religionspädagogik, das man in einem ersten Zugriff als Bereitschaft und Fähigkeit zum bewussten und aufmerksamen „Hören“ charakterisieren kann. Auch dieses Charakteristikum ist von den fachspezifischen Gegebenheiten her begründet und legt eine bestimmte Verhaltensoption nahe, die nicht nur die schulische Wirklichkeit des Religionsunterrichts mitbestimmen sollte, sondern gegebenenfalls auch als Angebot zur Überführung in die je individuelle Persönlichkeitsausrichtung wirksam werden kann.

Es geht dabei um die Entwicklung von Resonanzfähigkeit²³, also um die Ausformung von Empathie und Achtsamkeit sowie um die grundsätzliche Bereitschaft, Schwingungen aus der Um- und Mitwelt nicht nur sensibel wahrzunehmen, sondern auch einer persönlichen Beantwortung zuzuführen. Zum Selbstverständnis aktuellen Religionsunterrichts gehört es, gerade hierzu weiten Raum zu eröffnen.

Nicht nur religionspädagogisch, sondern auch interdisziplinär wird diesen empathischen Fähigkeiten und Haltungen in zunehmender Weise eine gesellschaftliche Schlüsselbedeutung zugesprochen. Der Soziologe Hartmut Rosa betont dies u. a. im Rekurs auf die von König Salomo an Gott geäußerte Bitte um ein „hörendes Herz“ (1 Kön 3,9).²⁴ Nach Rosas Einschätzung kommt es in den westlichen Gesellschaften zunehmend auf Empathiebereitschaft, Rezeptionskompetenz und Resonanzfähigkeit an, um den Fortbestand bzw. die Weiterentwicklung von Demokratie und demokratischem Diskurs zu ermöglichen.²⁵ Die Religionen, nicht zuletzt das Christentum werden dabei von Rosa als Räume und Kontexte angesehen, in denen die entsprechenden Haltungen erfahren und eingeübt werden können.²⁶

Die BNE-Relevanz der in religiösen Bildungsprozessen angestrebten Resonanzfähigkeit ist offenkundig.²⁷ Sie betrifft zum einen die Bereitschaft, die naturwissenschaftlich nachweisbare – und immer deutlicher auch subjektiv wahrnehmbare – Wirklichkeit der Klimaerwärmung in ihrem Aufforderungscharakter wahrzunehmen und nach persönlichen wie politischen Antworten

²³ Zum Begriff und zur Konzeption vgl. H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2022, 187–514, 707–762 und ders., Stumme Welt und antwortfähiger Mensch. Zum Verhältnis von Resonanz und Protestantismus, in: WJTh 14 (2023) 67–94, besonders: 87–91; für den Bereich schulischen Handelns zudem ders./W. Endres, Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert, Weinheim 2016; zudem J. Beljan/M. Winkler, Resonanzpädagogik auf dem Prüfstand. Über Hoffnungen und Zweifel an einem neuen Ansatz, Weinheim 2019.

²⁴ Vgl. H. Rosa, Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis, München 2022, 21f., 27f. und 53.

²⁵ Vgl. ebd., 19–75.

²⁶ Vgl. ebd., 53–56 und 67–75. Zur theologischen und sozialetischen Einordnung der These vgl. A. Weber/G. Wilhelms, „Demokratie braucht Religion“? Religion braucht Demokratie?, in: ThGl 113 (2023) 304–316.

²⁷ Vgl. Spahn-Skrotzki, Klimakrise (s. Anm. 6), 163–181, zudem 183–194.

zu suchen. Sie betrifft aber auch den beharrlich zu führenden gesellschaftlichen Nachhaltigkeitsdiskurs, dessen Erfolgchancen steigen, je mehr es gelingt, verhärtete Fronten aufzuweichen und – unter Zuhilfenahme von Empathie und Dialogbereitschaft – Lösungen zu finden.

7 Klimakrise und Lebensorientierung

Eine ganz grundsätzliche Bedeutung hinsichtlich des Feldes BNE kommt dem schulischen Religionsunterricht schließlich aufgrund seines Charakters als ausdrücklich *lebensorientierendes* Fach zu. Was ist damit gemeint?

Im Hintergrund steht die Auskunft aus Soziologie, Psychologie und Kulturwissenschaften, dass in den heutigen westlichen Demokratien die Prozesse der fortschreitenden Modernisierung erhebliche Folgen für die Wege der Selbstkonstitution der Menschen zeitigen: Danach haben Liberalisierung und Pluralisierung einen Grad erreicht, der es den Individuen ermöglicht, über ihren Lebensstil, ihre Lebensausrichtung und ihre Lebensziele in einem Maß frei zu entscheiden, wie dies in der Menschheitsgeschichte möglicherweise noch nie zuvor der Fall gewesen ist.

Die gegebene Freiheit stellt die Menschen zugleich aber auch vor entsprechende Anforderungen. Denn die angesprochenen Modernisierungsprozesse haben dazu geführt, dass auch die Vorgänge von Sozialisation und Sinnkonstruktion immer individualisierter ablaufen. Im Feld der individuellen Lebensplanung und des Lebensstils hat dies erhebliche Auswirkungen, insofern – mangels (eindeutiger) gesellschaftlicher Vorgaben – verlässliche Orientierungsmarken für die persönliche Lebensausrichtung mehr und mehr schwinden und infolgedessen die Individuen in den Prozessen der Lebensentwurfskonzeption zunehmend auf sich selbst zurückgeworfen sind. Entsprechend wird in den einschlägigen Bezugswissenschaften das Erfordernis, sich ein eigenes Lebenskonzept selbstständig erarbeiten zu müssen, nachdrücklich als eine Aufgabe betont, die jedem Menschen in notwendiger Weise (unumgebar und unabtretbar) selbst aufgetragen ist. Fasst man die *Aufgabe Biografie* in diesem Sinne als die Erarbeitung eines – je eigenen – Lebensentwurfs, so wird man aus pädagogischer wie praktisch-theologischer Sicht hervorheben, dass dieser prozesshafte (und nie ganz abschließbare) Vorgang von persönlicher Sinnkonstruktion sich in angemessener Weise ausschließlich auf dem Weg eigenständiger Reflexion in Selbstdeutung und Selbstbestimmung vollziehen kann.²⁸

Genau an dieser Stelle kann der Religionsunterricht einen spezifischen Beitrag leisten, insofern sich in seinem Rahmen in offenen Lernwegen Anregungs-

²⁸ Zum Zusammenhang vgl. M. Bahr/U. Kropač/M. Schambeck (Hg.), *Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt*, München 2005, besonders: 11–88, 113–217; A. Weihs, *Lernen an Biographien anderer. Zur Identifizierbarkeit und Bedeutung spezifisch christlicher Spiegelungsangebote im Horizont biographischen Lernens*, in: *ThGl* 108 (2018) 139–159 und A. Weihs/A. Epp, *Biografische Arbeit und biografisches Lernen. Religionspädagogische und sozialpädagogische Perspektiven im interdisziplinären Dialog*, in: *RPäB* 82 (2020) 67–76.

potenziale zur Selbstreflexion entfalten können. In ihrer Gesamtheit verstehen sich die entsprechenden Angebote ethischen wie religiösen Lernens als Unterstützungen auf dem Weg der in freier Selbstgestaltung sich vollziehenden Selbstwerdung des Menschen. Konkret geht es dabei nicht zuletzt um Lernarrangements und Lernlandschaften, von denen Impulse zu Transformationsprozessen ausgehen, die sich in bestimmten Werthaltungen, Lebensanschauungen und Lebensstilentscheidungen niederschlagen können.

Es versteht sich vor diesem Hintergrund, dass der Religionsunterricht einen geeigneten Rahmen dazu bietet, Aspekte des Klimadiskurses und Problemstellungen der Nachhaltigkeitsthematik nicht nur zu diskutieren, sondern auch wertend auf der je persönlichen Landkarte der eigenen Lebensausrichtung zu verorten. In einem so gestalteten Bildungsgang kann sich die Werbung für die Geltung der Nachhaltigkeitsforderung im Rahmen einer explizit emanzipatorischen Ausrichtung entfalten, die auf Selbstbestimmung und Selbstgestaltung setzt und aus pädagogischen Gründen unbedingt gewahrt werden muss und gewahrt werden kann. Dies gilt umso mehr, je deutlicher die Stärken einer Pädagogik ethisch-diskursiver Möglichkeiten gesehen werden, in der einer differenzierten Diskussion schlagender Geltungsgründe angemessen Raum gegeben wird.²⁹

8 Religiöse Bildungsprozesse im Horizont einer zeitgemäßen Bildung für nachhaltige Entwicklung – eine Zusammenstellung

Die dargestellten Grundperspektiven können auf ein weites Feld möglicher Chancen aufmerksam machen.³⁰ Mit Fokus auf dem schulischen Religionsunterricht werden nachfolgend einige wichtige Aspekte stichpunktartig zusammengestellt:

²⁹ Vgl. zum Beispiel Bederna (Every Day for Future [s. Anm. 3], 96–159, 183–209, 256–272), die „Nachhaltigkeit“ im Rang eines „grundlegenden ethischen Prinzips“ eindrucksvoll als „Möglichkeitsbedingung zukünftigen Handelns“ und „Ermöglichungsgrund der Handlungsfreiheit aller“ (271) vor Augen stellt und argumentativ stark macht. Zum weiteren Hintergrund vgl. H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Mit einem Nachwort von R. Habeck, Berlin 2020, besonders: 237–382.

³⁰ Das Projekt einer entfalteten *religiösen* Bildung für nachhaltige Entwicklung befindet sich aktuell in der Entstehung. Wichtige Einordnungen, Basiskoordinaten und Durchblicke dazu liegen u. a. vor bei: Bederna, Every Day for Future (s. Anm. 3), 154–272; dies., Denn sie tun nicht (s. Anm. 6), 180–192; dies./C. Gärtner, Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung, in: B. Grümme/M. L. Pirner (Hg.), Religionsunterricht weiterdenken. Innovative Ansätze für ein zukünftige Religionspädagogik (Religionspädagogik innovativ 55), Stuttgart 2023, 200–211; Gärtner, Klima (s. Anm. 5), 84–164; C. Gärtner, Krieg, Klima und andere Krisen – religiöse Bildung in einer (aus-)sterbenden Welt, in: Schambeck/Verburg, Religion (s. Anm. 6), 100–114; Spahn-Skrotzki, Klimakrise (s. Anm. 6), besonders: 183–215; M. Vogt, Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2022, 674–703; vgl. zudem M. Breul, Schöpfung (Grundwissen Theologie), Paderborn 2023, 167–177.

- Die Begegnung mit christlicher Schöpfungstheologie kann dazu anregen, über das grundlegende Eingebundensein eines jeden Menschen in die Beziehungsgeflechte seiner Welt und Mit-Welt zu reflektieren. Ein biophiles Bewusstsein kann davon ebenso angestoßen werden wie Fragen nach der menschlichen Verantwortlichkeit und nach möglichen Wegen zukunftsfähigen Verhaltens.
- Das Erkunden christlicher Eschatologie kann – je nach individueller Positionsnahme – zu persönlichen Befreiungserfahrungen führen. Insbesondere die Auffassung eines liebenden Angenommenseins durch Gott kann Potenziale und Motivationen freisetzen, die sich in ausdrücklich lebensförderlichen persönlichen Haltungen (und Handlungen) fortsetzen können.
- Die Auseinandersetzung mit den genannten theologischen Grundlinien kann nicht zuletzt zur Schärfung kritischen Bewusstseins beitragen. Schöpfungstheologische Erwägungen können zu Kritik (z. B. an der Nicht-Nachhaltigkeit der westlichen Gesellschaften) und Selbstkritik (z. B. an eigenem nicht-nachhaltigen Verhalten) herausfordern. Und das im Rahmen eschatologischer Erwägungen wesentliche Kriterium einer Orientierung an Liebe, Solidarität und Barmherzigkeit kann – vice versa – zu einem äußerst sensiblen Diagnose-Instrument werden, um Lieblosigkeiten, mangelnde Solidarität und Unbarmherzigkeiten (z. B. globale Brutalitäten) aufzuspüren und aufzudecken.
- Sowohl Schöpfungstheologie (Gottesebenbildlichkeit als Merkmal eines jeden Menschen) als auch Eschatologie (universale Bedeutung des Heilshandelns Gottes) unterstreichen und betonen die Grundauffassung von der Gleichheit aller Menschen. Das dieser Anschauung entsprechende Gerechtigkeitsverständnis kann zu Reflexionen herausfordern, die im Sinne eines global umfassenden Gerechtigkeitsengagements die gegenwärtigen Opfer des Klimawandels – nicht zuletzt in den Regionen des globalen Südens – in den Blick nimmt.
- Damit korrespondiert die christlich-ethische Aufforderung zur Liebe, zur Barmherzigkeit und zum solidarischen Einsatz, zumal ihr Charakter und ihre spezifische Ausprägung auf Ausweitung und Entgrenzung angelegt sind. Auch in der Perspektivik der Option für die Armen rücken die aktuell von den Klimaveränderungen am meisten Betroffenen in den Fokus. Ebenso ist eine intergenerationale Gerechtigkeit nachdrücklich miteingeschlossen, die auf der zeitlichen Schiene das Schicksal der nachfolgenden Generationen (mit)bedenkt und auch zugunsten dieser ein solidarisches Verhalten vehement einfordert.
- Beachtung verdient darüber hinaus das in der Religionspädagogik vielfach vermerkte grundlegende Ermutigungspotenzial, das sich im Rahmen religiöser Bildungsprozesse entfalten kann. Dieser Aspekt ist deshalb besonders bedeutsam, weil sich der aktuelle gesellschaftliche Klimadiskurs vor dem Hintergrund eines Aufeinanderprallens der unterschiedlichsten Gefühlslagen abspielt, die von Aggression über Angst, Panik und Depression bis

hin zu Frustration und Resignation reichen.³¹ Der Religionsunterricht kann hier zum einen mit konkreten Hoffnungsbildern und Hoffnungsaussagen biblischer und christlich-traditioneller Prägung bekannt machen, die möglicherweise Resonanzflächen für die eigenen Hoffnungen der Schülerinnen und Schüler bilden können. Mehr noch dürfte aber die Grundauskunft christlichen Glaubens von Bedeutung sein, die den lebensschaffenden und lebensförderlichen Willen Gottes in den Mittelpunkt stellt. Denn sie ermöglicht es, dass von einem religiösen Standpunkt aus in einer erheblichen Selbstverständlichkeit reflektiert und erwogen werden kann, inwiefern sich lebensförderliches Engagement immer auch *getragen* wissen darf.

- Ergänzt werden darf, dass sich in der Linie religiöser Bildungsprozesse sogar eine regelrechte Schöpfungsspiritualität entwickeln kann.³² Wo diese Entwicklung stattfindet, wäre sie ein Beitrag zu einer religiös getragenen Resilienz und zu einem Empowerment, das seine Vorzüge auch in einer größeren Widerständigkeit gegenüber Klimaverzweiflung oder Klimadepression erweisen könnte.

Alle diese bisher genannten Aspekte sind stark inhaltsgetragen. Das bedeutet: Sie entfalten ihre Wirksamkeit in Abhängigkeit davon, in welcher Weise und in welchem Umfang die jeweiligen Schülerinnen und Schüler dazu bereit bzw. dafür offen sind, sich auf spezifisch christliche Zugänge einzulassen bzw. sich auf spezifisch christliche Standpunkte zu stellen. Vor dem Hintergrund der faktisch bestehenden Heterogenität der Schülerschaft ist es daher umso wichtiger, den Blick auch auf diejenigen Kompetenzen zu richten, die sich aus dem Kennenlernen bestimmter Verhaltensoptionen ergeben:

- So bleibt die Thematisierung des Phänomens des prophetischen Protests keineswegs beim bloßen Wissenserwerb stehen. Vielmehr sollen konkrete Erfahrungen ermöglicht werden, die auf die Sensibilisierung für aktuelle Missstände, das Nachdenken über die Legitimität kritischen Einspruchs und Reflexionen über angemessene Wege von Kritik und Anklage zielen.
- Ebenso BNE-relevant ist das Kennenlernen und unterrichtliche Erproben des komplementären Phänomens: Das subjektorientierte Erkunden der Chancen von Hörbereitschaft, Empathie und Rezeptionsvermögen kann zu Erkenntnissen und Fähigkeiten führen, die für die Komplexität diskursiver Gemengelagen sensibilisieren und für die Rechte aller im Diskurs involvierter Partner (oder auch Gegner) aufschließen können.
- Wesentlich ist, dass der Religionsunterricht durch die Behandlung und Reflexion existenzieller Themen eine grundlegende lebensorientierende Qualität entfalten kann. Denn es wird in ihm Raum geschaffen für selbstgesteuerte und selbstbestimmte Prozesse der Entwicklung von individuellen Wertentscheidungen und persönlichen Lebenshaltungen. Im Zusammenhang einer immer weiter sich ausprägenden Lebensentwurfskompetenz sind die Schülerinnen und Schüler dazu angehalten, auch zu einschlägigen

³¹ Vgl. die Beiträge in K. van Bronswijk/C. M. Hausmann (Hg.), *Climate Emotions. Klimakrise und psychische Gesundheit*, Gießen 2022.

³² Vgl. Bederna, *Every Day for Future* (s. Anm. 3), 246–250; Gärtner, *Klima* (s. Anm. 5), 97–99.

Aspekten der Nachhaltigkeitsthematik und des Klimadiskurses persönlich Stellung zu nehmen und die davon ausgehenden Folgen mit Blick auf ihren konkreten Lebensstil zu reflektieren.

- Dabei können nicht zuletzt diejenigen Chancen genutzt werden, die sich aus der Korrelation religiöser Inhalte mit der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler ergeben. So kann z. B. das neutestamentliche Wort „Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz“ (Mt 6,21) die Sich-Bildenden dazu herausfordern, darüber zu reflektieren, was für sie in ihrem Leben wirklich wichtig ist, worauf sie sich stützen wollen, wonach sie streben wollen. Unter BNE-Gesichtspunkten steht damit z. B. auch die Frage im Raum, ob es nicht Lebensentwürfe geben kann, die der Nachhaltigkeitsforderung gerecht werden und trotzdem (oder gerade deshalb) die Aussicht auf ein glückliches Leben eröffnen.
- Und schließlich wäre es unter dem Blickwinkel biografischen Lernens an anderen Menschen ausgesprochen günstig, wenn man an möglichst vielen Beispielen zeigen könnte, dass eine Orientierung an den Prinzipien der Nachhaltigkeit in geglückten und attraktiven Lebensentwürfen tatsächlich und überzeugend gelebt werden kann.

Dr. Alexander Weihs ist Professor für Neues Testament und Religionspädagogik am Institut für Katholische Theologie der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.

Kontakt: alexander.weihs@ph-karlsruhe.de

RÜDIGER ALTHAUS

Die Domkapitel

Tradition mit (un-)gewisser Zukunft

KURZINHALT

Der Mangel an Klerikern, an Gläubigen und auch finanziellen Mitteln führt neben gravierenden gesellschaftlichen Entwicklungen zu epochalen Umbrüchen in der Kirche des deutschen Sprachraumes. Der Blick richtet sich dabei insbesondere auf die Pfarreien. Das Augenmerk muss sich jedoch auch auf die diözesane Ebene richten, das alte Rechtsinstitut der Domkapitel nicht ausgenommen. Wie steht es um die Zukunftsfähigkeit von deren Organisation und Aufgaben?

SUMMARY

The shortage of clergy, faithful and financial resources, alongside serious social developments, is leading to epochal upheavals in the Church in the German-speaking world. The focus is particularly on the parishes. However, attention must also be focussed on the diocesan level, not excluding the old legal institution of cathedral chapters. What about the future viability of their organisation and tasks?

1 Einleitung

Die Domkapitel¹ scheinen manchen als ein Kreis illustrierter Kleriker in vorgerücktem Alter, die in der Leitung einer Diözese irgendwie Verantwortung tragen, als antiquierte Gremien, die aber nicht mehr der heutigen Zeit entsprechen. Sie gehen auf die *vita communis* des Diözesanbischofs mit seinen Klerikern an der Bischofskirche seit dem vierten Jahrhundert zurück. Dieses Zusammenleben wurde bereits im frühen Mittelalter aufgegeben, doch erhielten die Domkapitel (auch durch das Recht der im Wormser Konkordat vom 23. September 1122 verankerten Bischofswahl) zunehmend Aufgaben und Rechte in der Leitung der Diözese.² Nach der im Zuge des Reichsdeputationshauptschlusses vom

¹ Das Kirchenrecht unterscheidet formal zwischen dem Kathedralkapitel in einer Diözese und einem Metropolitankapitel in einer Erzdiözese, ohne dass daraus nennenswerte rechtliche Folgen resultieren würden. Daher bleibt diese Differenzierung nachfolgend unbeachtet.

² Zur Geschichte der Domkapitel vgl. u. a. M. Bollesen, *Das Domkapitel in Rechtsgeschichte und Gegenwart*, München 2008; D. Bouix, *Tractatus de capitulis*, Paris 1862; P. Hersche, *Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert* (3 Bde.), Bern 1984; P. Hofmeister, *Die Domkapitel nach*

25. Februar 1803 vorgenommenen Aufhebung der (hoch-)adeligen Domkapitel, bereitete die Bulle *De salute animarum* vom 16. Juli 1821³ zur (nicht nur territorialen) Neuordnung der Bistümer im Königreich Preußen den Weg für eine Neuerrichtung; Ähnliches geschah auch in anderen deutschen Staaten.⁴ Weil insbesondere die vorbereitenden Arbeiten geraume Zeit in Anspruch nahmen, kam es erst ein paar Jahre später zur Neukonstituierung der Domkapitel⁵; so konnte das Metropolitankapitel Paderborn am 25. Oktober 2023 seinen 200. Jahrestag begehen.⁶

Aber wird bzw. kann es noch einen 250. Geburtstag geben? Allenthalben ist von Umstrukturierungen und Neuausrichtungen in Pastoral und Verwaltung, von neuen Schwerpunktsetzungen, aber auch von erheblich vergrößerten Gebiets-einheiten auf pfarrlicher Ebene nicht nur die Rede. Der starke Rückgang derer, die der katholischen Kirche angehören sowie die Reduzierung der Anzahl der Pfarreien sind zwar nur äußerliche, so doch signifikante Zeichen eines tiefgehenden gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruchs. Dabei fällt auf, dass auf diözesaner Ebene grundlegende Veränderungen nicht so sehr in der Diskussion, vielleicht nicht einmal im Blick stehen. Doch kann eine altehrwürdige Institution wie ein Domkapitel von dieser allgemeinen Entwicklung unberührt bleiben? Daher sei nicht nur auf dessen rechtlichen Status in der Gegenwart geschaut⁷, sondern auch nach dessen länger- und langfristigen Zukunftsfähig-

altem und neuem Recht, Neresheim 1931; W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Band 1 Wien 1960, 351–352, Band 2 Wien 1955, 139–147, 190–191, Band 3 Wien 1959, 295–304, 341–346, 446–447; R. Schieffer, *Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland* (Bonner Historische Forschungen 43), Bonn 1976; P. Schneider, *Die Bischöflichen Domkapitel, ihre Entstehung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche*, Mainz 1885.

³ Abgedruckt in: *Gesetzessammlung für die Königlich-Preußischen Staaten 1821*, 114–152, zugleich in: E. R. Huber/W. Huber (Hg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, 5 Bde., Berlin 1990, Band 1, 204–221. König Friedrich Wilhelm III. billigte mit Kabinettsorder vom 23. August 1821 diese gemeinsam ausgehandelte Bulle (abgedruckt in: *Gesetzessammlung 113*; Huber/Huber [Hg.], *Dokumente* [s. oben], Band 1, 204).

⁴ Zu nennen sind: für das Königreich Bayern das Konkordat vom 5. Juni 1817 (in: Huber/Huber [Hg.], *Dokumente* [s. Anm. 3] Band 1, 170–177); für das Königreich Hannover die Bulle *Impensa Romanorum Pontificum* vom 26. März 1824 (in: ebd., 299–308, dazu Patent König Georgs IV. vom 20. Mai 1824, in: ebd., 298); zur Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz die Bulle *Provida sollersque* vom 16. August 1821 (in: ebd., 246–257), dazu für das Großherzogtum Baden die Bulle *Ad dominici gregis custodiam* vom 11. April 1827 (in: ebd., 268–271; Papst Pius VII., *Breve Re sacra* vom 28. Mai 1827, in: ebd., 272–273).

⁵ Vgl. zu Paderborn hierzu jüngst Y. Püttmann, *Die Umsetzung der Zirkumskriptionsbulle „De salute animarum“ im Bistum Paderborn von 1821 bis 1844*, in: *WestZs* 171 (2021) 323–358.

⁶ Vgl. hierzu die Festschrift: *Metropolitankapitel Paderborn* (Hg.), *200 Jahre Domkapitel Paderborn*, Paderborn 2023.

⁷ Vgl. zum geltenden Recht u. a. R. Althaus, *Das Domkapitel als Konsultorenkollegium. Anmerkungen zu einer etablierten Praxis*, in: W. Rees/S. Haering (Hg.), *Iuris sacri pervestigatio* [FS Johann Hirnsperger] (KStT 72), Berlin 2020, 27–48; D. Haering, *Mitwirkung von Domkapiteln an der Bischofsbestellung in Deutschland. Rechtsfragen um die Wahl des Diözesanbischofs*, in: W. Rees (Hg.), *Recht in Kirche und Staat* [FS Joseph Listl 75] (KStT 48), Berlin 2004, 163–183; H. Hallermann, *Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs* (Kirchen- und Staatskirchenrecht 11), Paderborn 2010, 153–186; F. Hasenhütl, *Das Domkapitel in Österreich nach dem CIC/1983. Statutenreform und aktuelle Rechtsgestalt* (AIC 51), Frankfurt a. M. 2013; J. Hirnsperger, *Das Kathedralkapitel – auch nach dem erneuerten Recht eine bedeutende Einrichtung in der Diözese*, in: H. Paarhammer/A. Rin-

keit hinsichtlich seiner Mitglieder und seiner vielfältigen Aufgaben gefragt. So verstehen sich die nachfolgenden Ausführungen als Diskussionsbeitrag für die Domkapitel im deutschen Sprachraum⁸, wobei Vieles nur angerissen, nicht aber detailliert erörtert werden kann.

2 Institutionelle Beständigkeit

Ein Domkapitel, eine Personengesamtheit (*universitas personarum*), besitzt nach kanonischem Recht den Status einer öffentlichen juristischen Person (c. 391 § 1 CIC/1917 i. V. m. cc. 4, 116 CIC), im weltlichen Bereich den einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 4 GG; vgl. Art. 10 § 1 Bayern-Konkordat⁹, Art. 5 Abs. 1 Preußen-Konkordat¹⁰, Art. V Baden-Konkordat¹¹, Art. 13 Reichs-Konkordat¹²). Damit ist das Domkapitel neben der Diözese, dem Bischöflichen Stuhl, dem Priesterseminar usw. eine eigenständige juristische Person, weshalb auch dessen Vermögen getrennt von dem dieser anderen Institutionen zu verwalten ist. Aus diesem Rechtsstatus resultiert trotz eines gelegentlichen Wechsels in der personellen Zusammensetzung eine institutionelle Beständigkeit, ja formalrechtlich eine Bestandsgarantie auf unbestimmte Dauer, sofern nicht die zuständige kirchliche Autorität (für ein Domkapitel der Apostolische Stuhl: c. 504 CIC) eine öffentliche juristische Person aufhebt oder diese über einen Zeitraum von 100 Jahren zu handeln aufgehört hat (c. 120 § 1 CIC). In Anbetracht des kirchlichen Selbstorganisations- und -verwaltungsrechts nach geltendem Verfassungsrecht (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137

nerthaler (Hg.), Österreich und der Heilige Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2001, 503–524; E. Jüsten, Das Domkapitel nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland und Österreich (Europäische Hochschulschriften. II.1386), Frankfurt a. M. 1993; H. Pree, Domkapitel und Bistumsleitung: Bemerkungen aus kanonistischer Sicht, in: B. S. Anuth/B. Dennemarck/S. Ihli (Hg.), „Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen“ [FS Andreas Weiß] (Eichstätter Studien NF 84), Regensburg 2020, 403–415; M. Rauch, Das Recht der Domkapitel in Bayern. Die einschlägigen Canones des CIC/1983 und ihre statutarische Umsetzung im Bereich der bayerischen Kirchenprovinzen – künftige Entwicklungsperspektiven (KStT 68), Berlin 2017; H. Schmitz, Domkapitel in Deutschland nach der Vatikanischen Wende. Skizzen – Infos – Stolpersteine, in: ders., Studien zur kirchlichen Rechtskultur (fzk 34), Würzburg 2005, 92–140.

⁸ Leider liegt derzeit keine aktuelle Sammlung der Statuten der Domkapitel vor, doch sei verwiesen auf: S. Haering u. a. (Hg.), Statuten der deutschen Domkapitel (SICVA 6), Metten 2003; J. Hirnsperger/S. Haering (Hg.), Statuten der österreichischen Cathedral- und Kollegiatkapitel (SICVA 8), Metten 2007.

⁹ Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Bayern vom 29. März 1924, in: AAS 17 (1925) 41–56 (auch: Gesetz- und Verordnungsblatt für den Freistaat Bayern 1925, 53; Huber/Huber [Hg.], Dokumente [s. Anm. 3], Band 5, 299–306).

¹⁰ Vertrag des Freistaates Preußen mit dem Heiligen Stuhl vom 14. Juni 1929, in: AAS 21 (1929) 521–532 (auch: Preußische Gesetzessammlung 1929, 152; Huber/Huber [Hg.], Dokumente [s. Anm. 3], Band 5, 322–328).

¹¹ Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Baden vom 12. Oktober 1932, in: AAS 25 (1933) 177–194 (auch: Badisches Gesetz- und Verordnungsblatt 1933, 20; Huber/Huber [Hg.], Dokumente [s. Anm. 3], Band 5, 354–360).

¹² Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933, in: AAS 25 (1933) 389–413 (auch: Reichsgesetzblatt 1933 II, 679–690; Huber/Huber [Hg.], Dokumente [s. Anm. 3], Band 5, 505–515).

Abs. 3 WRV) wird auch die staatliche Autorität nicht ohne Beachtung der kirchlichen Zuständigkeiten handeln und eine Aufhebung vornehmen bzw. veranlassen.

Dieser Beständigkeit der juristischen Person Domkapitel lässt sich jedoch keine Aussage oder gar Garantie entnehmen, wie es mit dessen Aufgaben und Zuständigkeiten, ja mit dessen Wirkungsmöglichkeiten und Handlungsfähigkeit gerade auch in Anbetracht der derzeitigen Umbruchsprozesse aussieht. So könnten Domkapitel formalrechtlich weiter bestehen, ohne dass sie *materialiter* (wie bisher) wirken.

3 Mitglieder

Das geltende gesamtkirchliche Recht definiert in c. 503 CIC die Domkapitel als eine Gemeinschaft von Priestern (*collegium sacerdotum*; der Begriff *sacerdos* umfasst Priester und Bischöfe). Damit scheidet eine Mitgliedschaft von Laien und selbst Diakonen aus, was einer ggf. auch weitgehenden Unterstützung des Domkapitels bei der Erfüllung seiner Aufgaben nicht entgegensteht. Zugleich handelt es sich zumindest im deutschen Sprachraum um ein geschlossenes Kollegium, dessen Mitgliederzahl (quasi im Sinne von „Planstellen“) begrenzt ist, was historisch (aufgrund der benefizialrechtlich verfassten sogenannte Kanonikate und später der aus § 35 Reichsdeputationshauptschluss resultierenden, vom Staat zu zahlenden Dotationen) insbesondere besoldungsrechtliche Gründe hatte; zudem wird hierdurch der Kreis der Mitwirkenden bei der Bestellung eines Diözesanbischofs gemäß Konkordatsrecht¹³ klar umschrieben.

In Anbetracht mancher Unklarheiten sei zunächst die Mitgliedschaft fokussiert:

- (Vollberechtigte) Mitglieder eines Domkapitels sind nur die sogenannten *Residierenden Domkapitulare* – diese Bezeichnung trägt ursprünglich der Tatsache Rechnung, dass diese Priester nicht im pfarrlichen Dienst stehen, sondern am Dom residieren, um dort an sämtlichen Gottesdiensten des Domkapitels (Eucharistiefeier [Kapitelsamt], Chorgebet, besondere Andachten) verpflichtend teilzunehmen – einschließlich dessen Vorstehern, den sogenannten *Dignitären* (Dompropst und/oder Domdechant/Domdekan¹⁴).
- Einem Domkapitel zugeordnet sind (in den deutschen, außerbayerischen Diözesen) die sogenannten *Nichtresidierenden Domkapitulare*, früher und bisweilen noch (missverständlich) *Ehrendomkapitulare* (*Honorar-Kanoniker*) genannt, die aus den Pfarrern bzw. Dechanten genommen werden sollten¹⁵ und denen historisch bedingt (Forderungen des Königs von Preußen

¹³ Hierzu nachfolgend Abschnitt 5.

¹⁴ Diesen kommt die Stellung eines *primus inter pares* zu. Bei Vorhandensein beider Ämter variiert die Zuständigkeit je nach Herkommen und Rechtsbereich: Der eine ist für die Leitung und rechtsgeschäftliche Vertretung, der andere für die feierlicheren Gottesdienste verantwortlich. Die Bezeichnungen *Domdechant* bzw. *Domdekan* hängen ebenfalls vom regionalen Herkommen ab.

¹⁵ Für Köln und Münster soll ein Professor der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn bzw. Münster zum Nichtresidierenden Domkapitular bestellt werden (vgl. Art. 2 Abs. 8 Preußen-Konkordat [s. Anm. 10]).

bzw. des Großherzogs von Baden im Blick auf die Bulle *De salute animarum* bzw. *Ad dominici gregis custodiam* vom 11. April 1827¹⁶) bedingt eine vollberechtigte Mitwirkung bei der Bestellung des Diözesanbischofs sowie verschiedene Ehrenrechte (Chorkleidung und Insignien, Sitz im Chorgestühl) zukommen, die ansonsten aber nicht Mitglieder dieser Körperschaft sind.¹⁷

- *Ehrendomkapitulare* genießen (v. a. aufgrund besonderer Verdienste oder Verbundenheit) lediglich die genannten Ehrenrechte.
- Domvikare (gelegentlich auch *Dompräbendare* oder *Dompräbendaten* genannt) haben nur die Aufgabe, die Domkapitulare bei ihren gottesdienstlichen Pflichten im Dom zu unterstützen; sie tragen eine von der der Domkapitulare verschiedene Chorkleidung.

Die Domkapitulare müssen sich nach gesamtkirchlichem Recht durch Rechtgläubigkeit und einen unbescholtenen Lebenswandel auszeichnen und ihren Dienst in lobenswerter Weise ausgeübt haben (c. 509 § 2 CIC)¹⁸, nach Maßgabe mancher Statuten ausdrücklich der jeweiligen Diözese angehören. Sie werden vom Diözesanbischof – der Diözesanadministrator ist hierzu nicht befugt (c. 509 § 1 CIC) – entsprechend dem Konkordatsrecht abwechselnd nach Anhörung oder mit Zustimmung des Domkapitels ernannt, in Bayern vom Diözesanbischof nach Anhörung des Domkapitels von ihm ernannt oder nach Wahl durch dieses von ihm bestätigt.¹⁹ Um einen Eindruck von der personellen Ausstattung der Domkapitel zu erhalten, seien folgende Anhaltspunkte genannt²⁰:

¹⁶ S. Anm. 4.

¹⁷ Vgl. H. Schmitz, Die Rechtsfigur des nichtresidierenden Domkapitulars, in: J. Isensee/W. Rees/W. Rübner (Hg.), *Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist* [FS Joseph Listl zum 70. Geburtstag] (SKA 33), Berlin 1999, 875–892.

¹⁸ Das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe der Kongregation für die Bischöfe vom 22. Februar 2004 (dt. VApS 173) konkretisiert (Nr. 185): „Der Bischof soll erfahrene Priester zu Mitgliedern des Kapitels berufen, die sich durch Wissen und durch das Beispiel ihres priesterlichen Lebens auszeichnen, indem er auch eine Auswahl unter denen trifft, die gegenwärtig wichtige Ämter in der Diözese ausüben.“

¹⁹ Vgl. Art. 14 § 2 Bayern-Konkordat (s. Anm. 9); Art. 8 Preußen-Konkordat (s. Anm. 10); Art. II Abs. 5 und 6 Baden-Konkordat (s. Anm. 11); Art. 14 Abs. 1 Reichs-Konkordat (s. Anm. 12). Etwaige Reservationen des Apostolischen Stuhles betreffend die Dignitäre wurden infolge des Motuproprio *Ecclēsiae Sanctae* vom 6. August 1966 (in: AAS 58 [1966] 757–782; lat.-dt.: Nachkonziliare Dokumentation 3, Trier 1967) I n. 18 aufgegeben (vgl. Schreiben von Nuntiaterrat Thomas Gullickson, Bonn, an den Verf. vom 9. Oktober 1998, in: Metropolitanankapitel Paderborn, Registratur: Statuten des Kapitels, Voraussetzungen für Ernennung).

²⁰ Im Einzelnen legen in der Regel das Konkordats-, selten nur das Statutarrecht) fest (P=Dompropst, D=Domdechant/Domdekan – Residierende Domkapitulare – Nichtresidierende Domkapitulare – Domvikare [=keine Vorgabe]):

Aachen	P	6	4	6	Limburg	D	5	1	2
Augsburg	P+D	8	0	6	Magdeburg	P	4	3	-
Bamberg	P+D	10	0	6	Mainz	D	6	0	4
Berlin	P	5	1	4	München	P+D	10	0	6
Dresden	D	5	3	-	Münster	P+D	8	6	8
Eichstätt	P+D	8	0	6	Osnabrück	D	6	2	-
Erfurt	P	4	3	-	Paderborn	P+D	8	4	6
Essen	P	6	4	6	Passau	P+D	8	0	6
Freiburg	P+D	5	4	6	Regensburg	PD	8	0	6
Fulda	D	5	0	-	Rottenburg	D	10	0	-

- Bayerische und große außerbayerische Domkapitel verfügen mit Dompropst und Domdechant/Domdekan über eine „Doppelspitze“.²¹ Hinzu kommen
- vier bis zehn Residierende Domkapitulare,
- zumeist im ehemals preußischen Rechtsbereich ein bis sechs nichtresidierende Domkapitulare, die als Pfarrer in der Diözese wirken und
- bis zu acht Domvikare.

Lange Zeit gehörten dem Domkapitel als Residierende Domkapitulare bzw. Dignitäre Weihbischöfe und Priester an, die als leitende Mitarbeiter in der Diözesankurie tätig waren, vereinzelt auch Professoren der örtlichen Theologischen Hochschule (Fakultät), während die Domvikare zumeist hauptsächlich in der Diözesankurie ihren Dienst verrichteten. Pfarrer, zur Residenz in ihrer Pfarrei verpflichtet (c. 533 § 1 CIC), sahen die Statuten hingegen ausdrücklich nur ausnahmsweise als Mitglieder vor, wenn eine enge Verbindung der Bischofs- mit der Pfarrkirche bestand.²²

Die Übertragung leitender und anderer Positionen in der Diözesankurie an Laien²³ führte auch zu personellen „Engpässen“ bei den Domkapiteln: So werden zunehmend Pfarrer aus der Bischofsstadt oder der näheren Umgebung, in manchen Diözesen auch weiter entfernt tätige Pfarrer zu Residierenden Domkapitularen bestellt; in manchen Diözesen bleiben Stellen der Domvikare (zum Teil) unbesetzt. Vergewagt man sich, dass selbst in größeren Diözesen nur noch einzelne Neupriester geweiht werden, verschärft sich die Situation: Gerade, aber nicht nur in kleineren Diözesen könnte somit bald oder auf längere Sicht ein nicht unerheblicher Teil des Presbyteriums Mitglied des Domkapitels sein (müssen).

Es kann nicht darum gehen, dass auf diese Weise eine einst ehrenvolle Auszeichnung relativiert wird und die formale Unterscheidung zwischen *Residierenden* und *Nichtresidierenden Domkapitularen* verschwimmt, doch es bedeutet eine Herausforderung für Pfarrer, aus größerer oder großer Entfernung neben der Leitung von oft großen Pfarrei-Verbänden noch für die originären Aufgaben des Domkapitels bzw. in der Domkirche, mit dem bzw. mit der sie sich auch nicht mehr als Objekte ihrer Verantwortung identifizieren (können), Sorge zu tragen: Gleichwohl hat ein Kleriker die Pflicht, eine ihm von seinem Ordina-

Görlitz	P	5	2	1	Speyer	P+D	8	0	6
Hamburg	P	5	3	-	Trier	P+D	8	4	6
Hildesheim	D	5	2	4	Würzburg	P+D	8	0	6
Köln	P+D	10	4	8					

²¹ Zu den Aufgaben s. Anm. 14.

²² Damit ist nicht das Rechtsinstitut der Inkorporation gemeint, bei dem das Domkapitel *parochus habitualis* der Dompfarrei war und ein von diesem im Zusammenwirken mit dem Diözesanbischof bestellter Priester (in der Regel einer der Domkapitulare) die Seelsorge als Vikar des Domkapitels (sogenannter *parochus actualis*), jedoch mit den Pflichten und Rechten eines Pfarrers wahrnahm (c. 471 CIC/1917); solche Inkorporationsverhältnisse sind gemäß c. 510 § 1 CIC zu trennen.

²³ Dies dürfte nicht so sehr dadurch ekklesiologisch begründet sein, dass diese ihre spezifischen Fähigkeiten zum Wohl der Kirche einbringen können (cc. 208, 228 § 1 CIC), sondern oftmals wegen des Mangels an geeigneten Priestern.

rius übertragene Aufgabe treu (*fideltiter*) zu erfüllen (c. 274 § 2 CIC), wobei sich jedoch die Frage stellt, ob nicht beide Kirchenämter letztlich nicht miteinander vereinbar sind, weil sie nicht zugleich wahrgenommen und daher nicht einer Person übertragen werden können (c. 152 CIC).²⁴

Um diese Problematik einer Lösung zuzuführen, könnte an folgende Alternativen gedacht werden:

- Eine Reihe von Kanonikaten bleibt auf längere Zeit (oder auf Dauer) unbesetzt. Dies führt jedoch zu der Konsequenz, dass das Domkapitel als ein auch rechtlich handelndes Organ personell nicht hinreichend besetzt ist, was eine Anfrage an dessen (auch rechtliche) Handlungsfähigkeit stellt; daher könnte der Diözesanbischof sogar in der Pflicht gesehen werden, alle Kanonikate im Falle einer Vakanz möglichst bald zu besetzen.
- Die Anzahl der Kanonikate wird auf Dauer reduziert. Dabei ist zu beachten, dass die Anzahl der Domkapitulare (auch der Nichtresidierenden Domkapitulare und zum Teil der Domvikare) zumeist in staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen festgeschrieben ist. Wollte man diese Option weiter verfolgen, müssten einerseits die heutigen Staatsleistungen in die Überlegungen einbezogen werden; andererseits steht nicht zu erwarten, dass die weltliche Autorität aufgrund des verfassungsrechtlich verankerten Selbstorganisations- und -verwaltungsrechts der Kirchen nach geltendem Verfassungsrecht (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV) Einwände erheben würde.
- Ein Domkapitel kann durch den Apostolischen Stuhl als zuständige kirchliche Autorität aufgelöst werden, was der gesamtkirchliche Gesetzgeber sogar grundsätzlich vorsieht (c. 504 CIC). Eine solche Maßnahme stellt zwar eine *ultima ratio* dar, mag aber auch in Anbetracht der dem Domkapitel originär zukommenden, aber nur noch rudimentär von diesem oder dessen Mitgliedern wahrgenommenen Aufgaben²⁵ durchaus erwogen werden, wobei die staatskirchenrechtlichen Implikationen bedacht (d. h. Einvernehmen mit der staatlichen Autorität, das aber zu erwarten steht) und der Anfall des Vermögens unter Wahrung des Willens der Spender und der Stifter sowie wohlerworbener Rechte (c. 123 CIC) bedacht und geregelt werden müssen. Allerdings: Wem kommt dann eine Beteiligung an der Bestellung eines Diözesanbischofs zu, die das geltende Konkordatsrecht dem Domkapitel zuweist?²⁶

Wenn angedacht werden sollte, die Kanonikate nur noch zeitlich befristet (z. B. wie die Amtszeiten der Mitglieder des Priesterrates [c. 501 § 1 CIC] und des Konsultorenkollegiums [c. 502 § 1 CIC]) auf fünf Jahre) zu übertragen – auch eine zeitlich befristete Bestellung eines Pfarrers ist möglich²⁷ – bedeutet dies

²⁴ Vgl. grundlegend hierzu J. Cleve, Inkompatibilität und Kumulationsverbot. Eine Untersuchung zu c. 152 CIC/1983 (Adnotationes in Ius Canonicum 11), Frankfurt a. M. 1999.

²⁵ Hierzu nachfolgend Abschnitt 4.

²⁶ Hierzu nachfolgend Abschnitt 5.

²⁷ Vgl. c. 522 i. V. m. Generaldekret der Deutschen Bischofskonferenz vom 20. Februar 2018 (in: KA Paderborn 161 [2018] 214, Nr. 117; rekognosziert von der Kongregation für die Bischöfe am 27. August 2018 [Prot. N° 749/2005]); vgl. hierzu R. Althaus, „Bis der Ablauf der Amtszeit uns scheidet ...“ – Zur befristeten Bestellung von Pfarrern, in: Anuth/Dennemarck/Ihli (Hg.), „Von Barmherzigkeit

zwar eine größere Flexibilität in der Personalplanung des Diözesanbischofs, aber auch einen Bruch mit der Tradition, ja es widerspricht gegebenenfalls der Anforderung, es müsse sich um *bewährte* Priester handeln (vgl. c. 509 § 2 CIC²⁸).²⁹ Zudem ergeben sich weitere Fragen:

- Kommt (und unter welchen Umständen) eine zweite bzw. weitere Amtszeit (nicht nur für einen Weihbischof) in Betracht, sodass es Domkapitulare de facto doch bis zur Erreichung des Pensionsalters gibt?
- Wie steht es um die Bereitschaft eines Domkapitulars, nach seinem Ausscheiden aus dem Domkapitel eine andere Aufgabe vor allem in der Pfarrseelsorge zu übernehmen?
- Ist besoldungsrechtlich nach dem Ausscheiden an eine Besitzstandswahrung (Besoldung, Titel) gedacht?

4 Aufgaben

Zu den Aufgaben eines Domkapitels äußert sich c. 503 CIC nur allgemein:

- Durchführen der feierlicheren Gottesdienste in der Domkirche;
- Erfüllen jener Aufgaben, die ihm vom Recht oder vom Diözesanbischof übertragen werden.

Der letztgenannte Aspekt eröffnet einen weiten Horizont, wobei auch die Verwaltung der eigenen zeitlichen Güter (Temporalien) und oft auch die der Domkirche zu berücksichtigen sind.

4.1 Gottesdienst und Seelsorge in der Domkirche

Sowohl c. 391 § 1 CIC/1917 als auch c. 503 CIC des geltenden Rechts nennen als Aufgabe eines Domkapitels, und zwar an erster Stelle, die feierlicheren Gottesdienste in der Domkirche durchzuführen. Dies entspricht bewährter kirchlicher Tradition. Zudem lässt sich dieser Aussage entnehmen, dass es andere Gottesdienste geben kann, die nicht in der Verantwortung des Domkapitels, sondern insbesondere einer Dompfarrei liegen. Es ist mehr als eine historische Reminiszenz, sich in Erinnerung zu rufen, dass sich die Domkapitel lange Zeit wie eine klösterliche Gemeinschaft jeden Tag mit Unterstützung der Domvikare zur Feier der Eucharistie (Kapitelsamt als Konventmesse) versammelt und

und Recht will ich singen“ (s. Anm. 7), 23–40.

²⁸ Vgl. auch das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe (s. Anm. 18).

²⁹ Man könnte auch auf den Gedanken kommen, alte bzw. pensionierte Pfarrer in das Domkapitel zu berufen. Eine solche Praxis in Frankreich und Italien war nicht nur ein Argument, die Domkapitel bzw. deren Stellung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich zu hinterfragen, sondern führt zu der praktischen Schwierigkeit, wer die Aufgaben des Domkapitels dann tatsächlich erfüllt bzw. erfüllen kann. Die Bayerische Staatsregierung und der Hl. Stuhl vereinbarten im Winter 1927/1928, keine Priester zu Domkapitularen zu ernennen, die zu alt oder leidend sind (vgl. Mitteilung der Apostolischen Nuntiatur in München an den Vorsitzenden der Bayerischen Bischofskonferenz vom 23. Februar 1928); vgl. J. Krieg, Ergänzungen zum neuen bayerischen Konkordat von 1924/25, in: AKathKR 112 (1932) 494–503, hier: 497–498.

das Stundengebet vollständig verrichtet haben; das gesamtkirchliche Recht und die Statuten regelten klar, wann und für welche Zeit ein Domkapitular oder Domvikar abwesend sein durfte, und wie viele zugleich; die sogenannten *Präsensgelder* für die Teilnahme an diesen Feiern bildeten sogar einen Teil der Besoldung.³⁰ Auf diese Weise verstand sich das Domkapitel primär als eine geistliche Gebetsgemeinschaft, die nicht nur Gott lobte, sondern auch die Anliegen von Stiftern und Wohltätern und auch des Diözesanbischofs vor Gott trug. Die Seelsorge spielte indes für das Domkapitel – eine Pfarrei war in der Regel dem Domkapitel inkorporiert – nur eine sekundäre Rolle und war einem Dompfarrer bzw. einzelnen Domvikaren übertragen.³¹ Dieses Proprium eines den Diözesanbischof in seiner Hirtensorge primär durch das tägliche Chorgebet statt in der Administration unterstützenden Domkapitels – und dies stellt einen Paradigmenwechsel dar – ging in den letzten 200 Jahren durch sich grundlegend wandelnde Verhältnisse verloren. So nahm bereits vor über 100 Jahren das Paderborner Domkapitel mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhles in Anbetracht zahlreicher anderer Verpflichtungen der Domkapitulare eine erhebliche Reduzierung vor: Seither kam man nur noch an Sonn- und besonderen Feiertagen gemeinsam zur heiligen Messe und zum Stundengebet zusammen.³² Doch selbst dies lässt sich aufgrund zumeist seelsorglicher Aufgaben heute nicht mehr realisieren, sodass zwar gemäß einer festgelegten Ordnung ein Domkapitular oder Domvikar der Eucharistiefeier und evtl. der Vesper im Dom vorsteht, sonst aber höchstens noch einzelne Domkapitulare und Domvikare daran teilnehmen. Vergegenwärtigt man sich, dass zunehmend Pfarrer dem Domkapitel angehören und andere Mitglieder des Domkapitels in Pfarreien Gottesdienst feiern, lässt sich dies kaum mehr rückgängig machen. Gleichwohl sollte bedacht werden, dass das Domkapitel als ein auch geistliches Kollegium zumindest anlässlich seiner Zusammenkünfte die Tradition und Aufgabe gemeinsamen Gotteslobes pflegt.

Gleichwohl muss eine Domkirche auch als Kirche des Diözesanbischofs, d. h. als Hauptort seiner geistlichen Leitung der ihm anvertrauten Teilkirche, als ein zentraler Ort für Gottesdienst und Seelsorge erhalten bleiben, ja profiliert werden. Dies kann sich nicht darauf beschränken, dass der Diözesanbischof besonders an gebotenen Feiertagen und zu anderen Anlässen dort die Eucharistie feiert (c. 389 CIC) und z. B. das Weihesakrament spendet (c. 1011 § 1 CIC). Vielmehr verlangen sein Hirtendienst und die Stellung des Domes als Hauptkirche darüber hinaus eine besondere Sorge um die Feier der Liturgie sowie Orte verschiedener pastoraler Angebote und Initiativen. Was dies konkret bedeuten könnte, lässt sich auch den Anforderungen an eine *basilica minor*³³, also einer

³⁰ Vgl. hierzu beispielsweise ausführlich §§ 1–17, 27, 46–48 der Statuten des Domkapitels zu Paderborn vom 1. Juli 1854, in: R. Althaus, Die Statuten des Domkapitels zu Paderborn seit seiner Wiedererrichtung als Spiegelbild kirchlicher und gesellschaftlicher Gegebenheiten, in: Metropolitankapitel Paderborn (Hg.), 200 Jahre Domkapitel (s. Anm. 7), 132–264, hier: 146–149, Abdruck der Statuten (dt. Übersetzung): 200–209.

³¹ Vgl. Anm. 22. Zu Paderborn: vgl. §§ 15, 27, 29 Statuten vom 1. Juli 1854 (s. Anm. 30).

³² Vgl. Althaus, Statuten (s. Anm. 30), 156–157, Abdruck der Gottesdienstordnung von 1916 (dt. Übersetzung): 210–212.

³³ Vgl. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Dekret *Domus ecclesiae* vom 9. No-

vom Apostolischen Stuhl „ausgezeichnete“ Kirche entnehmen: Diese soll ein Zentrum des liturgischen und pastoralen Lebens (insbesondere hinsichtlich der Feier der Eucharistie, der Buße und der übrigen Sakramente) und diesbezüglich den anderen Kirchen Vorbild sein, was eine angemessene Zahl von Priestern (auch als Beichtväter), Ministranten sowie einen Chor voraussetzt.

So könnten und sollten, ohne dies an dieser Stelle vertiefen zu können, an der Domkirche u. a. auch seelsorgliche Konzeptionen und Schwerpunkte erprobt und anderen Pfarreien im Bistum zur Übernahme vorgeschlagen werden. Jedoch wäre ein solches liturgisches und pastorales Zentrum neben einer zentralen Stadtpfarrei wohl nur ausnahmsweise zielführend, weil sonst eher Konkurrenz- statt Synergieeffekte zu Tage treten. Vielmehr wäre zu erwägen, insbesondere dem Vorsteher des Domkapitels die Leitung der Dompfarrei zu übertragen, wobei ihn, unbeschadet einer Unterstützung durch die Bereiche Liturgie und Pastoral des Generalvikariates, möglichst ein Kaplan und qualifizierte Pastoral- und Gemeindereferent(inn)en unterstützen sollten.

Eine Vorgabe des allgemeinen Kirchenrechts schreibt das Vorhandensein eines Bußkanonikers (auch Dompönitentiarius o. ä. genannt) vor, der kraft seines Amtes die ordentliche, nicht delegierbare Befugnis besitzt, im sakramentalen Bereich – also nur für den Gewissensbereich, nicht aber im *forum externum* – von solchen Beugestrafen loszusprechen, die noch nicht festgestellt und die nicht dem Apostolischen Stuhl nachzulassen vorbehalten sind (c. 508 § 1 CIC). Kam dem Bußkanoniker nach Maßgabe des CIC/1917 größere praktische Relevanz zu, so fehlt diese aufgrund erheblich reduzierter Tatbestände heute weitgehend.³⁴ Daher wäre eine Neuprofilierung dieses Amtes zum Wohle der Gläubigen durchaus zu erwägen im Blick auf:

- eine hinreichende Gelegenheit für die Spendung des Bußsakramentes und seelsorgliche Gespräche (vgl. c. 986 § 1 CIC);
- Initiativen zu einer Verlebendigung der Beichtpastoral;
- die Fortbildung und Begleitung von Priestern als Beichtväter in der Diözese.

In Anbetracht der Trennung von *forum internum* und *forum externum* sollte das Amt des Bußkanonikers jedoch nicht zugleich vom Dompfarrer wahrgenommen werden.³⁵

vember 1989, in: AAS 82 (1990) 436–440, Nrn. I.1. und I.4.

³⁴ Es handelt sich bei den genannten Tatstrafen gegenwärtig noch um folgende Delikte: 1. Apostasie, Häresie und Schisma (c. 1364 CIC/2021); 2. physische Gewalt gegen einen Bischof (c. 1370 § 2 CIC/2021); 3. unrechtmäßige Anzeige eines Beichtvaters wegen einer Verführung zu einer Sünde gegen das sechste Gebot (c. 1390 § 1 CIC/2021); 4. versuchte Eheschließung eines Klerikers oder Ordensangehörigen (c. 1394 CIC/2021); 5. Abtreibung (c. 1398 CIC/2021). Insofern für letztgenannten Fall Papst Franziskus mit dem Apostolischen Schreiben *Misericordia et misera* vom 20. November 2016 (AAS 108 [2016] 1311–1327, n. 12) allen Beichtvätern die Befugnis zum Nachlass der Kirchenstrafe erteilt hat, dürfte die eigentliche Zuständigkeit des Bußkanonikers nur sehr selten nachgefragt werden.

³⁵ So ist das Amt des Bußkanonikers auch unvereinbar mit dem eines General- und eines Bischofsvikars (c. 478 § 2 CIC). Die Angabe, dass bis zum 4. Grad mit dem Diözesanbischof Blutsverwandte dieses Amt nicht ausüben können (Direktorium für den Hirtenamt der Bischöfe [s. Anm. 18] Nr. 185) ist jedoch durch den CIC nicht gedeckt.

4.2 Administrative Aufgaben

Obgleich nicht ausdrücklich genannt, doch vom Recht verlangt, obliegt dem Domkapitel als öffentlicher juristischer Person auch, für die von ihm zu erfüllenden Aufgaben und die Domkirche in administrativer Hinsicht zu sorgen und die entsprechenden zeitlichen Güter zu verwalten. Dies alles erinnert in der Praxis vom Umfang her nicht selten an ein mittelständisches Wirtschaftsunternehmen. Zu denken ist insbesondere an Unterhalt und Betrieb von:

- Immobilien, die als sogenannte *Kurien* für das Wohnen der Residierenden Domkapitulare und Domvikare bestimmt sind, aber auch Dienstwohnungen anderer Bediensteter sowie weitere Mietobjekte in unterschiedlicher Anzahl;
- Hoher Domkirche, sofern nicht Unterhaltungspflichten für den Baukörper seitens des Staates bestehen;
- Kulturellen Einrichtungen und Initiativen wie Chor- und Instrumentalmusik, Ausstellungen, Museen sowie Öffentlichkeitsarbeit.

Neben Sachaufwendungen (v. a. Betriebskosten, Instandhaltung und größere Baumaßnahmen) fallen Personalangelegenheiten (Küster, Kirchenmusiker, Hausmeister, Aufsichtspersonal, Reinigungskräfte etc.) in erheblichem Umfang an. Auch wenn das operative Geschäft mitunter – dies divergiert jedoch je nach Domkapitel erheblich – von Mitarbeitenden in Sekretariats-, Verwaltungs-, Personal- und Bauangelegenheiten wahrgenommen wird, verbleibt eine nicht unerhebliche Arbeitsbelastung beim Domkapitel, die sich insbesondere in längeren Sitzungen mit fast ausschließlich administrativen Angelegenheiten niederschlägt, sowie seines Vorstehers, der diese Aufgabe wiederum nur neben einer anderen Hauptaufgabe wahrnimmt. Weil all dies viele Kräfte eines Domkapitels bindet, bedarf es einer weitergehenden Reflexion hinsichtlich der Leistungsfähigkeit und der Organisation.

Zunächst sei daran erinnert, dass viele Diözesen ein sogenanntes *Immobilienkonzept* für die Pfarreien vorsehen, das diesen aufträgt, nicht mehr „betriebsnotwendige“ Immobilien (Pfarrhäuser, Pfarrheime und auch Kirchengebäude), die aufgrund pfarrlicher Umstrukturierungen nicht mehr benötigt werden, sowie Mietobjekte (auch wenn diese sich finanziell selbst tragen müssen) möglichst (zum Teil mit Fristsetzung) zu veräußern, um Ausgaben, aber auch den Verwaltungsaufwand vor Ort zu reduzieren.³⁶ Dies ist sicher auch für die diözesane Ebene anzudenken und auch zu realisieren, denn eine weitere Expansion der kirchlichen Verwaltung kann langfristig weder finanziell noch personell geleistet werden. Dies gilt auch für Domkapitel und betrifft zunächst Kurien, die nicht mehr benötigt werden, aber auch andere Immobilien.³⁷

³⁶ Die komplexe Frage der Anlage (z. B. in Wertpapieren) bzw. Verwendung (z. B. zu caritativen Zwecken) der Veräußerungserlöse sei an dieser Stelle nicht vertieft.

³⁷ Unbeschadet dessen werden kulturelle Einrichtungen und Initiativen beizeiten auf den Prüfstand vor allem hinsichtlich der Finanzierbarkeit kommen müssen, was im Falle einer Aufgabe derselben auch zu einem geringeren Aufwand seitens des Domkapitels führt.

Zudem stellt sich zunehmend die Frage, welche, ja ob überhaupt ökonomische und rein administrative Angelegenheiten einem Kollegium von Priestern vorbehalten sein müssen. Hinzu kommt, dass viele Residierende Domkapitulare nicht mehr in der Nähe der Bischofsstadt wohnen, sodass ihnen ein unmittelbarer Bezug fehlt. In den Pfarreien erledigen heute oftmals zentrale Rendanturen oder hauptamtliche Verwaltungsleiter das operative Geschäft mit weitgehenden, ihnen übertragenen Befugnissen. Für wichtige Entscheidungen ist ein pfarrlicher Vermögensverwaltungsrat (Kirchenvorstand, Kirchenrat o. ä. genannt) zuständig, der aus Laien besteht und in dem der Pfarrer zwar noch als *primus inter pares* Sitz und Stimme hat, sich aber weitgehend vertreten lassen kann, um sich, auf diese Weise entlastet, weitestgehend seelsorglichen Aufgaben widmen zu können. Im Blick auf das Domkapitel gilt es zu prüfen, ob nicht administrative und ökonomische Angelegenheiten in größtmöglichem Umfang von einem Verwaltungsleiter bzw. einem Verwaltungsrat mit Entscheidungsbefugnis ausgeübt werden können, was einerseits zu einer Professionalisierung in den zahlreicher und komplexer werdenden Vorgängen beiträgt, andererseits Freiräume der Domkapitulare für andere, Priestern aufgrund ihrer Berufung und Weihe (cc. 1008, 1009 § 3 CIC) zukommende Aufgaben eröffnet. Sicher wird man dabei zu berücksichtigen haben, dass in einem solchen Verwaltungsrat die Interessen des Domkapitels und auch des Diözesanbischofs hinsichtlich seiner Bischofskirche durch Entsendung (je) einer Person ihres Vertrauens gewahrt werden.

Dieses zu bedenken, sollte nicht einfach unter Verweis auf c. 537 CIC beiseite geschoben werden, gemäß dem die Vermögensverwaltung dem Pfarrer und dem pfarrlichen Wirtschaftsrat nur eine unterstützende Funktion zukommt, insofern sich aufgrund historischer Ursachen eine starke Stellung des pfarrlichen Verwaltungsrates in Deutschland etabliert und bewährt hat. Auch könnte ein Modell in Anlehnung zur Struktur der diözesanen Vermögensverwaltung mit einem Zusammenwirken von Diözesanbischof, Diözesanökonom und Diözesanvermögensverwaltungsrat nun von Dompropst/Domdechante, Dom-Ökonom und (unabhängig von der Mitgliedschaft im Domkapitel) Dom-Verwaltungsrat angedacht werden. Sicher bedarf es gerade auch hier vertiefter Reflexionen, zumal das liturgische und seelsorgliche Wirken als geistlicher Dienst nicht allein nach ökonomischen Aspekten beurteilt werden kann und darf.

4.3 Unterstützung des Diözesanbischofs

Hatte c. 391 § 1 CIC/1917 noch von der Unterstützung des Diözesanbischofs gemäß den Rechtsvorschriften durch das Domkapitel gesprochen und dieses als gleichsam seinen Senat und Rat (*tanquam eiusdem senatus et consilium*) in der Leitung seiner Diözese qualifiziert, so kommt diese Funktion heute dem auf das Zweite Vatikanische Konzil zurückgehenden Priesterrat zu (c. 495 § 1 CIC), den der Bischof verpflichtend einzurichten und vor allen Angelegenheiten von größerer Bedeutung anzuhören hat (c. 500 § 2 CIC).³⁸ Weil dessen Mit-

³⁸ Vgl. zum Priesterrat u. a. R. Althaus, Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundes-

glieder etwa zur Hälfte von den Priestern frei gewählt werden sollen (c. 497, 1° CIC), scheidet eine Personalunion von Priesterrat und Domkapitel aus. Insofern nur dem Priesterrat förmliche Anhörungsrechte zukommen, nicht aber dem Domkapitel, steht letztlich im freien Ermessen des Diözesanbischofs, in welchen Angelegenheiten, ja ob er überhaupt dieses konsultieren will, bedeutet dies doch oftmals eine Doppelung mit der Befassung durch den Priesterrat. Mit anderen Worten: In dieser Hinsicht bedarf es eines Domkapitels als solchem nicht (mehr), was sich wohl auch in der Praxis widerspiegelt.

Allerdings darf eine partikularrechtliche Ausnahme nicht außer Acht gelassen werden: Das gesamtkirchliche Recht sieht als eine Art selbstständigen Ausschuss des Priesterrates das Konsultorenkollegium (*collegium consultorium*) vor (c. 502 § 1 CIC), in dem vor allem drängendere und diskretere Angelegenheiten beraten werden müssen.³⁹ Von der auf deutsche und österreichische Initiative zurückgehende und vom gesamtkirchlichen Gesetzgeber eröffneten Möglichkeit, die Aufgaben des Konsultorenkollegiums dem Domkapitel zu übertragen (c. 502 § 3 CIC), machten beide Bischofskonferenzen bereits vor Inkrafttreten des neuen CIC Gebrauch⁴⁰, was als Besitzstandswahrung der Domkapitel zu verstehen ist. Eine solche Koppelung ist also nicht zwingend. In der Praxis sind damit zwei Schwierigkeiten verbunden:

- Insofern dem Konsultorenkollegium bei besetztem Bischofsstuhl (nur) Beispruchsrechte in vermögensrechtlichen Angelegenheiten zukommen (cc. 494 § 1, 1292 § 1 CIC), sind ein Teil der Domkapitulare durch ihre Tätigkeit im Generalvikariat mit diesen Dingen vorbefasst, sodass sie im Konsul-

republik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (PaThSt 28), Paderborn 2000, 517–540; G. Bier, Gleichsam Senat des Bischofs? Der Priesterrat zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: U. Beykirch u. a. (Hg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. GS Hubert Müller (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 27), Würzburg 1997, 142–168; Hallermann, Ratlos – oder gut beraten? (s. Anm. 7), 85–126; H. Künzel, Der Priesterrat. Theologische Grundlegung und rechtliche Ausgestaltung (MKCIC Beiheft 27), Essen 2000. – Zur Diskussion um das Domkapitel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vgl. J. Beyer, De capitulis cathedralibus servandis vel supprimendis, in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 63 (1974) 477–487; P. Branchereau, De capitulo Cathedrali eiusque relatione cum Consiliis presbyterali et pastoralis in Gallia, in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 65 (1976) 697–711.

³⁹ Vgl. zum Konsultorenkollegium u. a. Althaus, Rezeption (s. Anm. 38) 552–562; ders., Das Domkapitel als Konsultorenkollegium. Anmerkungen zu einer etablierten Praxis, in: W. Rees/S. Haering (Hg.), *Iuris sacri pervestigatio*. FS Johann Hirnsperger (KStuT 72), Berlin 2020, 27–48; R. Autsch, Diözesane Vermögensverwaltung unter Transparenzdruck. Eine kirchenrechtliche Analyse (MKCIC Beiheft 76), Münster 2019, 56–63, 201–219; Hallermann, Ratlos – oder gut beraten? (s. Anm. 7), 127–152; M. Rauch, Das Konsultorenkollegium und seine partikularrechtliche Ausgestaltung in Österreich, in: Rees/Haering (Hg.), *Iuris sacri pervestigatio* (s. o.), 301–321.

⁴⁰ Vgl. Partikularnorm der Deutschen Bischofskonferenz vom 19.–22. September 1983 (in: H. Schmitz/F. Kalde [Hg.]: Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen [SICA 2], Metten 1990, 20); Partikularnorm der Österreichischen Bischofskonferenz vom 1. Juli 1983 (in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz Nr. 1, 25. Januar 1984, 4 Nr. 8; Schmitz/Kalde [Hg.], Partikularnormen [s. o.], 21 [wobei Feldkirch und Innsbruck nicht über ein Kathedralkapitel verfügen]). Die Schweizer Bischofskonferenz überlässt gemäß Beschluss vom 3. Juli 1985 die Entscheidung dem jeweiligen Diözesanbischof (in: Schweizerische Kirchenzeitung 153 [1985] 472; Schmitz/Kalde [Hg.], Partikularnormen [s. o.], 21).

torenkollegium nicht mehr darüber beraten und befinden können, wollten sie sich nicht selber beaufsichtigen; in Domkapiteln mit nur wenigen Mitgliedern führt dies gar dazu, dass nur einzelne (vielleicht nicht einmal drei, die ja sonst ein *Kollegium* ausmachen) zur Verfügung stehen.

- Bei den immer komplexer werdenden wirtschaftlichen und zivilrechtlichen Fallgestaltungen der zur Beratung und Zustimmung anstehenden Rechtsgeschäfte fehlt manchen Domkapitularen die hierfür unverzichtbare fachliche Kompetenz (vgl. c. 1292 § 4 CIC).

Daher stellt sich die Frage, ob in diesen Angelegenheiten nicht ein Konsultorenkollegium aus Mitgliedern des Priesterrates gebildet werden sollte, die, unbeschadet der Berufung durch den Diözesanbischof, einschlägig interessiert und bewandert sind. Das bedeutet freilich eine zusätzliche Belastung für diese Priester, doch dürften sich neben den demnächst u. a. im Blick auf die ehrenamtliche Besetzung des Diözesanvermögensverwaltungsrates möglichen Vorabzustimmungen bei Beachtung einmal konkret benannter Voraussetzungen⁴¹ auch weite Reisen zu den Sitzungen in Anbetracht heutiger telekommunikativer Möglichkeiten vielfach vermeiden lassen.

Eigens in den Blick zu nehmen ist die Leitung einer Diözese bei Eintritt und während der Vakanz des Bischöflichen Stuhles, weil dann dem Konsultorenkollegium weitere Aufgaben zukommen:

- Sollte es in der Diözese keinen Weihbischof geben, übernimmt das Konsultorenkollegium zunächst die Leitung der Diözese (c. 419 CIC), hat aber in jedem Fall innerhalb von acht Tagen einen Diözesanadministrator zu wählen (c. 421 § 1 CIC).⁴²
- Die Aufgaben des Priesterrates, der mit Eintritt der Vakanz erlischt, gehen auf das Konsultorenkollegium über (c. 501 § 2 CIC), wobei allgemein zu beachten ist, dass während dieser Zeit keine weitreichenden Entscheidungen getroffen werden dürfen (c. 428 CIC).
- Zu einigen wichtigen Personalangelegenheiten bedarf der Diözesanadministrator der Zustimmung des Konsultorenkollegiums, die jedoch nur in sehr geringer Anzahl anfallen.⁴³
- Bei der Amtseinführung des neuen Diözesanbischofs nimmt das Konsultorenkollegium dessen päpstliche Ernennungsurkunde zur Kenntnis (c. 382 § 3 CIC).⁴⁴

⁴¹ Diese sieht das am 2. März 2023 von der Deutschen Bischofskonferenz beschlossene neue Allgemeine Dekret zu cc. 1292 § 1, 1295 und 1297 CIC ausdrücklich vor (vgl. KA Limburg vom 1. Mai 2024).

⁴² Der Vollständigkeit halber sei auch auf die Entgegennahme eines (nicht annahmehedürftigen) Amtsverzichtes des Diözesanadministrators verwiesen (c. 430 § 2 CIC).

⁴³ Dies betrifft: 1. (bei über einjähriger Vakanz des Bischöflichen Stuhles) Exkardination oder Inkardination eines Klerikers oder Erlaubnis zu dessen Tätigkeit außerhalb der eigenen Diözese (c. 272 CIC); 2. Amtsenthebung des Kanzlers und Notars der Diözesankurie (c. 485 CIC); 3. Ausstellung eines Entlassschreibens an einen auswärtigen Bischof für die Spendung des Weihesakramentes (c. 1018 § 1, 2° CIC).

⁴⁴ Hierdurch vergewissert sich das Konsultorenkollegium, dass die Vakanz beendet ist und es nicht mehr in der Verantwortung steht, einen Diözesanadministrator zu wählen. Wiederum der Vollständigkeit halber genannt sei die Kenntnisnahme des päpstlichen Ernennungsschreibens eines

Obgleich die wichtigen Aufgaben bei Eintritt der Vakanz ein kurzfristiges Handeln erfordern, ist dennoch nicht zu erkennen, dass alle Aufgaben des Konsultorenkollegiums durch das Domkapitel unbedingt zweckmäßiger wahrgenommen werden können.

5 Bestellung des Diözesanbischofs

Im Verfahren der Bestellung eines Diözesanbischofs sieht das gesamtkirchliche Recht lediglich vor, dass der Päpstliche Gesandte (im Rahmen des Informativprozesses) einige Mitglieder (nicht aber die Kollegien als solche) des Konsultorenkollegiums und des Domkapitels anhören soll (c. 377 § 3 CIC).

Das geltende Konkordatsrecht weist den deutschen Domkapiteln jedoch eine darüber hinausgehende Aufgabe zu. Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können, sei kurz auf die beiden unterschiedlichen Kompetenzen geschaut:

- Nach Maßgabe von Art. 6 des Preußen-Konkordates vom 14. Juni 1929⁴⁵ hat im Falle der Vakanz eines (Erz-)Bischöflichen Stuhles das jeweilige Domkapitel (wie auch alle Diözesanbischofe Preußens) dem Hl. Stuhl je eine Liste von kanonisch geeigneten Kandidaten vorzulegen. Unter Würdigung dieser Listen, was keine rechtliche Bindung, sondern nur ein ernstliches Erwägen bedeutet⁴⁶, erstellt der Hl. Stuhl eine Liste mit drei Kandidaten (sogenannte *Terna*), aus der das Domkapitel „in freier, geheimer Abstimmung“ den neuen Diözesanbischof wählt.
- Nach Maßgabe von Art. III des Baden-Konkordats vom 12. Oktober 1932⁴⁷ bzw. Art. 14 Abs. 1 des Reichs-Konkordats vom 24. Juli 1933⁴⁸ erfolgt die Besetzung der Bischöflichen Stühle in Freiburg bzw. Dresden-Meißen, Mainz und Rottenburg-Stuttgart ähnlich: Bei Erledigung eines (Erz-)Bischöflichen Stuhles legt das jeweilige Domkapitel dem Hl. Stuhl eine Liste geeigneter Kandidaten vor; zusätzlich hat jeder Diözesanbischof während seiner Amtszeit jährlich eine solche Liste zu übersenden. Die weiteren Modalitäten entsprechen im Wesentlichen denen des Preußen-Konkordates, doch muss wenigstens einer der dem Domkapitel zur Wahl benannten Kandidaten dem jeweiligen Bistum angehören.
- Nach Maßgabe von Art. 14 § 1 des Bayern-Konkordats vom 29. März 1924⁴⁹ legen die bayerischen (Erz-)Bischöfe und Domkapitel – hierzu gehört auch

Koadjutorbischofs (c. 404 § 1 CIC), der im Falle des Eintritts der Vakanz des Bischöflichen Stuhles unmittelbar neuer Diözesanbischof wird, sodass keine Zeit der Vakanz eintritt.

⁴⁵ S. Anm. 10. – Unter diese Regelung fallen die (Erz-)Diözesen, die 1929 bereits bestanden (Fulda, Hildesheim, Köln, Limburg, Münster, Osnabrück, Paderborn und Trier) und die durch das Preußen-Konkordat (die [Erz-]Bistümer Aachen und Berlin: Art. 2 Abs. 2 und 6) oder später errichtet wurden ([Erz-]Bistümer Essen, Erfurt, Görlitz, Hamburg und Magdeburg).

⁴⁶ Ein Notandum erklärt, der Hl. Stuhl sei bei der Aufstellung der *Terna* nicht derart an die Listen gebunden, dass er nicht nach reiflicher Überlegung einen anderen Kandidaten, der nicht in den Listen enthalten ist, benennen könne (in: AAS 21 [1929] 577).

⁴⁷ S. Anm. 11.

⁴⁸ S. Anm. 12.

⁴⁹ S. Anm. 9.

Speyer – dem Hl. Stuhl alle drei Jahre eine Liste mit geeigneten Kandidaten für das Bischofsamt vor, ferner im Falle der Vakanz das betreffende Domkapitel, aus denen der Hl. Stuhl den neuen Diözesanbischof frei ernennt.

Der von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken getragene sogenannte *Synodale Weg* verabschiedete am 3. Februar 2022 einen Handlungstext zur *Einbeziehung der Gläubigen in die Bestellung des Diözesanbischofs*⁵⁰ und griff damit ein seit Jahrzehnten bestehendes Anliegen auf.⁵¹ Bekanntlich bildeten die Domkapitel in Paderborn und Osnabrück jeweils eine paritätisch mit Domkapitularen und anderen Gläubigen besetzte Kommission für die Ermittlung geeigneter Kandidaten, wobei, um jedweder Beanstandung des Vorgehens durch den Apostolischen Stuhl vorzubeugen, das jeweilige Domkapitel die vorzulegende Liste anschließend allein beschloss, darlegend, was die genannten Kandidaten besonders geeignet erscheinen lässt. Eine Einbeziehung dieser Gläubigen (unter Wahrung und gleichzeitiger Ausweitung des sogenannten *Päpstlichen Geheimnisses*) in die kanonische Wahl aus der römischen Terna lehnte der Nuntius ab, weil dies nicht mit „Geist und Buchstaben“ des Konkordates vereinbar sei.⁵² Die Frage der Schlüssigkeit dieser Aussage sei an dieser Stelle nicht vertieft.⁵³ Somit verbleibt diese Aufgabe aufgrund der konkordatsrechtlichen Vorgabe allein dem Domkapitel.

Es steht nicht zu erwarten, dass der Apostolische Stuhl derzeit zu einer das geltende Konkordatsrecht ausschöpfenden Beteiligung des Volkes Gottes bereit ist. Erinnerung sei daran, dass die Rechtsfigur des *Nichtresidierenden Domkapitulars* auf das Verlangen der Landesherren zurückgeht und dass die freie Wahl des Diözesanbischofs mit nachträglichem Informativprozess betreffend den bereits Gewählten gemäß den Bullen *De salute animarum* von 1821 und *Ad dominici gregis custodiam* von 1827 auf eine Wahl aus einer vom Apostolischen Stuhl erstellten Dreierliste beschränkt wurde, die unter Umständen keinen vom Domkapitel vorgeschlagenen Kandidaten enthält. Wollte man dieses Thema auf dem Weg konkordatärer Verhandlungen angehen, könnte der Apostolische Stuhl auf eine Angleichung der Beteiligung der betreffenden Teilkirche an das gesamtkirchliche Recht hinwirken, qualifiziert er doch die außerhalb Bayerns in Deutschland geltende Regelung als „Privileg“, obgleich das gesamtkirchliche Recht diesen Modus ausdrücklich vorsieht (c. 377 § 1 CIC). Auch wenn die geltende Regelung keine absolute Garantie dafür bietet, dass der vom Domkapitel gewählte Diözesanbischof die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllt – die-

⁵⁰ Abrufbar unter: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW7-Handlungstext_EinbeziehungderGlaebigenindieBestellungdesDioezesanbischofs_2022.pdf. Hierzu auch R. Althaus, *Der Synodale Weg und die Beteiligung des Volkes Gottes an der Bischofswahl. Einige kirchenrechtliche Aspekte*, in: ThGl 112 (2022) 291–309, ähnlich in: *Kirche und Recht* 28 (2022) 161–175.

⁵¹ Vgl. hierzu zusammenfassend auch Althaus, *Rezeption* (s. Anm. 38), 585–592.

⁵² Schreiben des Päpstlichen Nuntius in der Bundesrepublik Deutschland an den Dompropst des Metropolitenkapitels Paderborn vom 23. Februar 2023 (Prot.-Nr. 5274/23).

⁵³ Hinzuweisen ist jedoch darauf, dass Modelle der Beteiligung vorgeschlagen wurden, die die Verantwortung und Verpflichtung des Domkapitels nicht tangierten (vgl. Althaus, *Synodaler Weg* [s. Anm. 50], 308 bzw. 174–175). Zudem hätte, sofern beabsichtigt, diese Angelegenheit durch einen Notenwechsel mit den zuständigen Landesregierungen geklärt werden können.

se Garantie bietet auch eine freie Ernennung durch den Apostolischen Stuhl nicht –, sollte an den Domkapiteln festgehalten werden, um eine über die allgemeine Praxis der freien Ernennung hinausgehende Einbindung von in der Teilkirche Verantwortung Tragenden zu gewährleisten.

6 Resümee

Es lässt sich nicht leugnen, dass sich die Kirche in Deutschland in einer epochalen Umbruchsituation befindet, was nicht nur die pfarrliche Ebene betreffen kann, sondern auch grundlegende Fragen an die Organisation, ja sogar an den Fortbestand selbst altherwürdiger Institutionen wie die Domkapitel stellt. Zwar stehen diese formalrechtlich nicht unmittelbar zur Disposition, erfreuen sie sich doch des Status öffentlich-rechtlicher Körperschaften. Gleichwohl ist festzuhalten: Der gravierende Priestermangel wirkt sich seit einiger Zeit und in den nächsten Jahrzehnten weiter verstärkend auf die Domkapitel aus, so dass diesen nicht mehr nur Priester angehören, die auf diözesaner Ebene Verantwortung tragen, sondern die weitab der Bischofsstadt und damit des Domes in der Diözese tätig sind, was sich auch auf die Möglichkeit eines Wirkens als *Residierender Domkapitular* auswirkt; dies ist wesentlich mehr, als zu bestimmten Anlässen eine besondere Chorkleidung zu tragen. So muss die Durchführung feierlicherer Gottesdienste im Dom, die ja ohnehin nur noch durch einzelne Mitglieder erfolgt, durch eine vorbildliche Feier der Liturgie und ein umfangreiches beispielhaftes pastorales Angebot ergänzt werden. Auch bedarf die Verwaltung der den Domkapiteln eigenen oder zugeordneten Aufgaben und Vermögen einer tiefgreifenden Überprüfung, sowohl was deren Umfang als auch deren Organisation betrifft. Die Beratung des Diözesanbischofs kommt im Wesentlichen heute einem anderen Gremium, dem Priesterrat, zu, die Übertragung der Aufgaben des Konsultorenkollegiums an das Domkapitel erscheint nicht zwingend. Es verbleiben nur die Kompetenzen der Domkapitel bei der Bestellung des Diözesanbischofs, weil sie konkordatär verankert sind und über die derzeit nicht verhandelt werden kann und sollte, die unbedingt für einen (unveränderten) Fortbestand sprechen.

Diese Gedanken mögen wie die eines Totengräbers in Sachen Domkapitel (dazu noch aus eigenen Reihen!) anmuten, wollen aber nur einen Beitrag zu einer Diskussion leisten, die über kurz oder lang zu führen ist.

Dr. Rüdiger Althaus ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn und Mitglied des Paderborner Metropolitankapitels.

Kontakt: r.althaus@thf-paderborn.de

CHRISTOPH JACOBS/TOBIAS POLLITT/ARNDT BÜSSING

Empowerment

Die Stärkung salutogener Ressourcen in der Seelsorgeausbildung

KURZINHALT

Die Seelsorgenden von heute leben und handeln in einer Zeit großer Transformationen und multipler Krisen. Sie brauchen für ihr Lebensprojekt tragfähige Ressourcen. Der vorliegende Beitrag präsentiert auf Basis eines empirischen Forschungsprojekts ein salutogenetisches Rahmenmodell zur Ressourcenentwicklung (Empowerment) und konkrete Handlungsstrategien für die Selbstentwicklung und die gezielte Förderung von Seelsorgenden in der Ausbildungszeit. Vorgestellt werden Maßnahmen zur Entwicklung gesundheits- und transformationsrelevanter sowie spiritueller Ressourcen (Selbstwirksamkeit, Kohärenzgefühl, Resilienz, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitstoleranz, Gotteserfahrung im Alltag, Gebet, Dankbarkeit u. a.).

SUMMARY

Today's pastoral workers live and act in a time of multiple crises and significant societal transition. In common with every person, their life project also requires sustainable personal resources. On the basis of empirical research, this article presents a salutogenetic framework for resource development (empowerment), as well as concrete action strategies for self-development and the systematic support of pastoral workers during their time of formation. We propose measures for the development of health-related, transformation-relevant and spiritual resources (self-efficacy, sense of coherence, resilience, tolerance of ambiguity, tolerance of uncertainty, experience of the transcendent in the everyday, prayer, gratitude, etc.)

1 Einleitung

Die Welt befindet sich in einer Situation großer Transformationen und multipler Krisen. Dies hat weitreichende Konsequenzen nicht nur für das Leben von Christinnen und Christen in der heutigen Zeit, sondern auch für das Lebensprojekt und die Tätigkeit der Seelsorgenden.¹ Denn die pastoralen Situationen und die daraus resultierenden Rollenanforderungen der Seelsorgenden unter-

¹ Vgl. R. Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war: zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012.

liegen erheblichen, gar krisenhaften Transformationsprozessen.² Das heißt: Die Seelsorgenden der Gegenwart und der Zukunft stehen vor großen Herausforderungen, für die sie gerüstet sein müssen. Dafür tragen sie zunächst die Selbstverantwortung. Andererseits steht die Kirche als ganze dafür ein, dass die Seelsorgenden, die sich für den Dienst in der Kirche zur Verfügung stellen, angemessen ausgebildet sind. Seelsorgende brauchen tragfähige Ressourcen, um in Zeiten der Transformation bestehen und zukunftssträchtig handeln zu können. Der hier vorliegende Beitrag präsentiert auf Basis empirischer Forschung ein Rahmenmodell und konkrete Handlungsstrategien für die Selbstentwicklung und die Förderung von Seelsorgenden in der Ausbildungszeit.

2 Das Projekt „Ressourcen in der Seelsorgeausbildung“: Was kann jetzt getan werden?

Bereits die Deutsche Seelsorgestudie (2012–2014) hatte in ihrem Forschungsansatz die Bedeutung der gesundheitsbedeutsamen personalen und organisationalen Ressourcen in den Fokus des Interesses gerückt und Ansatzpunkte für die Ressourcenförderung benannt.³ Aufbauend auf diesem Konzept stellt das neueste Projekt „Ressourcen in der Seelsorgeausbildung – Zur Förderung der neuen Generation in der Seelsorge“ (2021–2024) die Frage nach den *Human Resources* der jungen, in Ausbildung befindlichen Generation des Pastoralen Personals. Drei Hauptfragen kennzeichnen dieses Projekt:⁴

1. Welche Ressourcen sind für die Lebensqualität und das Engagement bedeutsam?
2. Welche Ressourcen stärken die Kompetenzen zur Bewältigung der Transformationsprozesse?
3. Welche Kompetenzen braucht es zur Krisenbewältigung?

Befragt wurden in diesem Projekt vier repräsentative Gruppen in folgenden Ausbildungsgängen (373 Personen zwischen Beginn des Studiums und der zweiten Dienstprüfung):

- für die Tätigkeit als Pastoralreferent(in) (PR) bis zur zweiten Dienstprüfung,
- für die Tätigkeit als Gemeindeferent(in) (GR) bis zur zweiten Dienstprüfung,

² Vgl. C. Jacobs, Seelsorgliche Identität im Wandel. Ressourcen auf dem Weg zu einer diakonischen Wende, in: S. Kopp/S. Wahle (Hg.), Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation (Kirche in Zeiten der Veränderung 7), Freiburg i. Br. 2021, 78–100; ders., Kirche in Zeiten der Veränderung. Und was passiert mit den Seelsorgenden?, in: S. Kopp (Hg.), Von Zukunftsbildern und Reformplänen. Kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Kirche in Zeiten der Veränderung 1), Freiburg i. Br. 2020, 183–209.

³ Vgl. K. Baumann u. a. (Hg.), Zwischen Spirit und Stress: Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen, Würzburg 2017, 272; C. Jacobs, Die Deutsche Seelsorgestudie 2012–2014. Konzepte, Ergebnisse und Konsequenzen, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017) 9–38.

⁴ Vgl. A. Büssing/C. Jacobs/T. Pollitt, Vom Überleben zum Leben. Ressourcen zur Förderung des Pastoralen Personals der Zukunft, in: ThGl 113 (2023) 217–243.

- für die Tätigkeit als Diakon bis zur zweiten Dienstprüfung,
- für die Tätigkeit als Priester bis zur zweiten Dienstprüfung.

Drei große Ressourcengruppen wurden theoriegeleitet untersucht:

- (1) Gesundheitsrelevante Ressourcen (z. B. Kohärenzgefühl, Selbstwirksamkeit, Resilienz, Kompetenzen des Gesundheitsverhaltens),
- (2) Spirituelle Ressourcen (z. B. die alltägliche Gotteserfahrung und spirituelle Alltagspraxis),
- (3) Transformationsrelevante Ressourcen (z. B. Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitstoleranz, Diversitätskompetenz, Konfliktkompetenz und Positionierungsfähigkeit).

Die Ergebnisse bestätigen das Rahmenmodell der drei miteinander wirksamen Ressourcendimensionen aus gesundheitsrelevanten, spirituellen und transformationsrelevanten Ressourcen: Es bietet einen Ansatzpunkt für die Selbstentwicklung und Handlungsmodelle für die Ausbildung. Zudem legt es nahe, die Studierenden – trotz Profilunterschieden und unterschiedlichen Berufszielen – mit Blick auf die angestrebte Ressourcenförderung gemeinsam zu betrachten und auszubilden. Dies ermöglicht angesichts der geringen Personenzahl in den Ausbildungsgängen erhebliche Synergieeffekte, die es konsequent zu nutzen gilt.

Die Absicht des vorliegenden Beitrags ist es, das entsprechende theologische und humanwissenschaftliche salutogenetische Rahmenmodell zu beschreiben und mit praktischen Handlungsstrategien zur Ressourcenförderung zu füllen. Aus Gründen des Umfangs dieses Beitrags werden Kompetenzen des Gesundheitsverhaltens in einem Folgebeitrag gesondert in den Blick genommen.

3 Ermächtigung zum Leben: Eine grundlegende Dimension der Berufung

In seinem Buch „Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung“ hat der Pastoraltheologe und Pastoralpsychologe Hermann Stenger sein grundlegendes dreidimensionales Berufungsmodell vorgelegt.⁵ Es darf heute zu Recht als Standardmodell eines ganzheitlichen Berufungsverständnisses gelten. Berufung lässt sich als dynamisches Geschehen aus drei verschiedenen Dynamiken begreifen: In der Berufung zum Leben (Ermächtigung), in der Berufung zum Glauben (Erwählung) und in der Berufung zum Dienst (Sendung). Berufung bedeutet Teilhabe am Handeln Gottes: An der *creatio continua* (der fortgesetzten Schöpfung), der *redemptio continua* (der immerwährenden

⁵ Vgl. H. Stenger, *Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade*, Salzburg 1985; ders. *Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung*, Freiburg i. Br. 1988; ders. *Die schwerer zu beantwortende Frage nach der Eignung für das Leben in einer Ordensgemeinschaft*, in: *Ordenskorrespondenz* 35 (1994) 1–13; ders., *Andere begleiten: die begleitende Person im Kraftfeld seelsorglicher Begegnung*, in: *Dt. Ordensobernkongress* 44 (2003) 402–413.

Erlösung) und der *missio continua* (der missionarischen Existenz ohne Begrenzungen).

Aus theologischer Perspektive ist die Dimension der Berufung zum Leben als grundlegende und fortwährende „Ermächtigung“ besonders relevant. Sie ist bedeutsam mit Blick auf die Ressourcenentwicklung von Menschen. Die Argumentationslinien dieses Beitrags setzen auf dieser Basis auf. Wenn es um Berufung geht, geht es – zuerst und immer wieder – um die Zustimmung der geschenkten Ermächtigung zum Leben: Dies ist die elementare Voraussetzung zur „Verwirklichung unter den Augen Gottes“⁶. Sie entfaltet sich anthropologisch im Auftrag zur Selbstverwirklichung. Die Ermächtigung zum Leben ist geprägt durch den Auftrag, das persönliche Leben bewusst zu gestalten, das Leben der anderen zu bereichern und für den gemeinsamen Lebensraum Sorge zu tragen.⁷

Ermächtigung bedeutet: Ich habe von Gott geschenkte kreative Fähigkeiten in der Entwicklung meiner selbst und in der Entwicklung heilsamer Lebensräume mit anderen. Ich habe den Auftrag, Wachstumschancen zu ergreifen, die Kräfte der Lebensbewältigung zu entfalten und Veränderungen und Reifungsschritte kooperativ mit Gott und meinen Mitmenschen zu gestalten. Die Ermächtigung zum Leben bedeutet auch: Ängstliche Rechtfertigung oder das Warten auf „Erlaubnis von oben“, um aus den eigenen Potenzialen heraus zu leben und für die eigenen Ressourcen Sorge zu tragen, ist nicht im Sinne des Wachstumsauftrags des Evangeliums. Hier ist ein Denken und Verhalten, das sich irgendwelchen Hierarchien unterwirft, fehl am Platz und verleitet zu verführerischer Selbstentlastung. Geschenkte Ermächtigung ist daher auch Verpflichtung.⁸

Als Kriterium der Eignung für einen pastoralen Beruf sieht Stenger daher den „Werdewillen“ an, der sich in der ständigen Entscheidung für das Leben verwirklicht, das Gott schenken möchte. Problematisch und bedauerlich wären Personen mit aus Angst oder Trägheit geborener „Werdeschi“, wie es Stenger sagt:

„Wer die Berufung zum Leben ernst nimmt, wird sich nicht erlauben, vor sich hin zu vegetieren; er wird sich anstrengen, sein Leben bewußt zu gestalten. Zu werden, zu reifen, zu wachsen ist nicht nur eine Lebensfreude, sondern enthält auch ein Angst auslösendes Risiko“⁹.

Das bedeutet für die Ausbildung: Es geht darum, ein freies Subjekt sein und immer mehr zu werden – und Subjektwerdung von Menschen zu begleiten und zu unterstützen. Stenger selbst macht deutlich, dass er an dieser Stelle mit Bezug auf die Sozialwissenschaften den Begriff des Empowerments (Definition s. Abschnitt 4) als humanwissenschaftliche Parallele versteht.

Die Entwicklung von Kräften der Lebensbewältigung im Sinne des Empowerments ist anspruchsvoll. Zukünftige Seelsorgende in Ausbildungskontexten

⁶ Stenger, Verwirklichung (s. Anm. 5)

⁷ Vgl. ders., Andere begleiten (s. Anm. 5)

⁸ Vgl. ebd., 407.

⁹ Ebd.

haben individuelle Wachstumsaufgaben. Dies gilt zunächst für die Potenzialentfaltung, aber auch für die nachhaltige Entwicklung von (noch) fehlenden Ressourcen. Stets wird es nötig sein, die jeweiligen biografischen Hintergründe, auch Stresssituationen, Krisensituationen und Erfahrungen geistlicher Trockenheit angemessen ernst zu nehmen. Während der Ausbildung können Theologiestudierende in Krisensituationen geraten, depressiv und emotional erschöpft sein,¹⁰ oder sich von Gott verlassen fühlen.¹¹ Auch können sie sich aufgrund ihrer Lebensorientierung in ihrer Kirche als ausgegrenzt und diskriminiert wahrnehmen.¹²

Festzuhalten ist: Berufung ist Ermächtigung zum Leben. Ermächtigung ist Empowerment: Die gezielte Entwicklung von Kräften der Lebensbewältigung. Ausbildung soll daher zum Leben und zur Lebensbewältigung befähigen.

4 Empowerment: Das Leitprinzip zur Stärkung salutogener Ressourcen

Die Ermächtigung zum Leben als „theologisches Empowerment“ findet seine anthropologische Entsprechung im Empowerment-Prinzip der Humanwissenschaften. Empowerment ist gegenwärtig das allgemeine und übergreifende Leitprinzip zur Stärkung von salutogenen Ressourcen. Die Gesundheitswissenschaften, die Organisationspsychologie und die Sozialarbeit haben mit Blick auf die Förderung salutogener Ressourcen in den vergangenen fünfzig Jahren diesen Begriff erarbeitet und entfaltet.¹³ Empowerment ist dabei weniger eine besondere Strategie, die eine einzelne Ressource adressiert, sondern ein hermeneutisches und praxisorientiertes Dachkonzept (*umbrella concept*) der Ressourcenförderung.

Empowerment hat zwei Dimensionen: Es geht zum einen um Selbstbefähigung in Ressourcenentwicklung und Ressourceneinsatz, zum anderen um Förderung der Selbstbestimmung und Selbstkompetenz durch Fachkräfte mit einer „Grundhaltung professionellen Handelns, die Personen, Gruppen und soziale Systeme ermutigt, auf eigene Ressourcen und Lösungsmöglichkeiten zu ver-

¹⁰ Vgl. E. Frick u. a., Do self-efficacy expectation and spirituality provide a buffer against stress-associated impairment of health? A comprehensive analysis of the German Pastoral Ministry Study, in: JRHe 55 (2016) 448–468; K. Baumann u. a., Commitment to celibacy in German Catholic priests: Its relation to religious practices, psychosomatic health and psychosocial resources, in: JRHe 56 (2017) 649–668.

¹¹ Vgl. A. Büssing, Empirische und qualitative Begründung des Erlebens von Phasen geistlicher Trockenheit, in: ThLZ 146 (2021) 645–654; ders., Das Erleben Geistlicher Trockenheit als Glaubens- und Lebenskrise und ihre Bedeutung für die psychotherapeutische Begleitung, in: Nervenheilkunde 41 (2022) 835–845.

¹² Vgl. ders., Überwindung von Phasen Geistlicher Trockenheit: Strategien im Umgang und Erleben der Transformation, in: Spiritual Care [im Druck] 2024.

¹³ Vgl. H. Keupp, Empowerment, in: G. Graßhoff u. a. (Hg.), Soziale Arbeit: Eine elementare Einführung, Wiesbaden 2018, 559–571; A. Sohns, Empowerment als Leitlinie Sozialer Arbeit, in: B. Michel-Schwartz (Hg.), Methodenbuch Soziale Arbeit. Basiswissen für die Praxis, Wiesbaden 2009, 75–101.

trauen¹⁴. Bei Empowerment geht es darum, dass Individuen, Gruppen und soziale Systeme die Fähigkeit entwickeln, ihr Leben und ihre Lebenswelt selbst aktiv zu gestalten und nicht gestalten zu lassen.

Aufseiten der Professionellen (also hier der Ausbildungsverantwortlichen) verlangt das Empowerment-Prinzip die Kompetenz, die Selbstverantwortlichkeit der zukünftigen Seelsorgenden als Basis des Ausbildungsweges ernst zu nehmen und weiter zu fördern. Dafür schaffen sie die Rahmenbedingungen. Dazu gehört auch die Bereitschaft, mit den Seelsorgenden in Aushandlungsprozesse über die Ausbildung einzutreten, was gegebenenfalls auch bedeutet, eigene Vorstellungen über Strategien der Problemlösungen zugunsten gemeinsamer Lösungswege zurückzustellen.

Seinen Stellenwert gewinnt das seit den 1970er-Jahren immer weiter entwickelte Konzept angesichts der Veränderungsdynamik in den psychosozialen Architekturen unserer Gesellschaft. Seinen Ursprung hat es in der amerikanischen Gemeindepshologie. Über das salutogenetische Modell der Weltgesundheitsorganisation ist es umfassend in der Gesundheitspsychologie, in der Arbeits- und Organisationspsychologie und der Sozialen Arbeit verankert worden.¹⁵

Transformationsprozesse erfordern Empowermentprozesse. Je mehr die verlässlichen Rahmenbedingungen verschwinden und Identitäten nicht durch Ein-Passung bzw. Anpassung in die Modelle der Vergangenheit, sondern in selbstverantworteten Prozessen und Diskursen mit Blick auf die Zukunft konstruiert werden, umso stärker tritt diese Kompetenz in den Fokus. Empowerment ist daher lokalisiert an den Brennpunkten individuellen und sozialen Wandels und scheint wie geschaffen für die Bewältigung von Transformationssituationen.¹⁶ Was heißt Empowerment konkret?

„Empowerment meint den Prozess, innerhalb dessen Menschen sich ermutigt fühlen, ihre eigenen Angelegenheiten in die Hand zu nehmen, ihre eigenen Kräfte und Kompetenzen zu entdecken und ernst zu nehmen und den Wert selbst erarbeiteter Lösungen schätzen zu lernen. Empowerment bezieht sich auf einen Prozess, in dem die Kooperation der von gleichen oder ähnlichen Problemen betroffenen Personen zu synergetischen Effekten führt. Aus der Sicht professioneller und institutioneller Hilfen bedeutet die Empowerment-Perspektive die aktive Förderung solcher solidarischer Formen der Selbstorganisation von Betroffenen¹⁷.

¹⁴ Keupp, Empowerment (s. Anm. 13), 559.

¹⁵ Vgl. J. Rappaport, Ein Plädoyer für die Widersprüchlichkeit: Ein sozialpolitisches Konzept des „empowerment“ anstelle präventiver Ansätze, in: Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis 2 (1985) 257–278; H. Keupp Empowerment (s. Anm. 13).

¹⁶ Vgl. S. Brandes/W. Stark, Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (BZgA). Leitbegriffe der Gesundheitsförderung und Prävention. Glossar zu Konzepten, Strategien und Methoden, in: <https://leitbegriffe.bzga.de/systematisches-verzeichnis/kernkonzepte-und-entwicklungen-der-gesundheitsfoerderung/empowerment-befaeahigung> (Zugriff: 19. Februar 2024).

¹⁷ Keupp, Empowerment (vgl. Anm. 13), 560.

Die Empowerment-Perspektive ist unter anderem gekennzeichnet durch folgende Prinzipien:

- (1) Der Wechsel von der Defizitperspektive zur Ressourcenperspektive des salutogenetischen Modells;
- (2) Die Einsicht, dass wirksame Veränderungen nicht von außen aufgezwungen, sondern nur in partnerschaftlicher Kooperation zwischen Professionellen und eigenverantwortlich handelnden Akteurinnen und Akteuren vorangebracht werden können;
- (3) Der Übergang von „erlernter Hilflosigkeit“ (Seligmann) bzw. „Demoralisierung“ (Dohrenwend) zu reifem Optimismus, Zuversicht und Hoffnung auf die Kontrolle der eigenen Lebensbedingungen;
- (4) Die Bildung von sozialen Netzwerken, deren Beziehungsgefüge zur Stabilisierung der Person in Krisen und Wandlungsprozessen beiträgt;
- (5) Der Wechsel von fürsorglich gemeinten Szenarien von Hilfsbedürftigkeit und Hilfehandeln zu einem Dienstleistungsangebot, das angenommen, umgestaltet oder abgelehnt werden kann;
- (6) Der Verzicht auf „professionelle Fertigprodukte“ von Unterstützungsleistungen (die passive Erwartungshaltungen fördern) hin zu kreativen (individuellen) Lösungen;
- (7) Der Verzicht auf künstliche Erfahrungswelten in der Ausbildung hin zu reflektierten Eigenerfahrungen des Handelns in den Erfahrungskontexten des realen Alltags.

Mit Blick auf die Ausbildungssituation konkretisiert meint Empowerment in der Seelsorgeausbildung die Abkehr von allen Konzepten, die zukünftige Seelsorgende zu Empfängern oder gar „Opfern“ von fürsorglichen Ausbildungskonzepten degradieren. Kirchliche Ausbildungskonzepte, besonders diejenigen in der Priesterausbildung, pendeln häufig immer noch zwischen den extremen Polen von „fürsorglicher Belagerung“ und Vernachlässigung – so zumindest immer wieder die Aussagen von Personen, die solche Systeme durchlaufen haben. Derartige Ausbildungskonzepte als gewissermaßen unhinterfragbare Fertigprodukte fördern eine Konsumentenhaltung, machen selbstverantwortliche Personen zu „Abnehmern“ und produzieren auf lange Sicht eine Enteignung von Problemlösungskompetenzen.¹⁸

Wenn Empowerment zum Grundprinzip von Ausbildungskonzepten gemacht würde, könnten Prozesse initiiert werden, in denen die Seelsorgenden der Zukunft sich das vielfältige Rüstzeug eigenverantwortlicher Gestaltung ihres Lebens und ihrer Tätigkeit selbst aneignen und dazu ihre Stärken und Ressourcen ausbauen und in gemeinschaftlicher Verantwortung solidarisch vernetzen. Als problematisch werden von einigen Theologiestudierenden dabei immer wieder die seitens der Kirche gesetzten Erwartungshorizonte und Grenzen gesehen. Manche sagen sogar: „Freiheit zum Wachsen existiert gegenwärtig nur theoretisch bzw. in vorher abgesteckten Gehegen!“.

¹⁸ Vgl. ders., Ohne Angst verschieden sein. Von der fürsorglichen Belagerung zum Empowerment, in: T. Bock/H. Weigand (Hg.), Handwerksbuch Psychiatrie, Bonn 1998, 76–92.

Auf dieser Basis lassen sich für die Gestaltung von Ausbildungskonzepten und Ausbildungswegen folgende praktischen Empfehlungen geben:¹⁹

- Gestalten Sie Ausbildung als Möglichkeitsraum zur Entdeckung und Realisierung von Ressourcen in einem realistischen Lebenskontext.
- Stärken Sie die Fähigkeit, als Subjekt aktiv die eigenen Lebensumstände zu gestalten und selbst positive Veränderungen einzuführen.
- Initiieren Sie in der Ausbildung selbstkritische Reflexionsprozesse der Lebens-, Alltags-, Studien- und Seelsorge-Gewohnheiten.
- Lassen Sie die Fähigkeit wachsen, sich selbst notwendige Informationen und unterstützende Ressourcen zu organisieren und effektiv zu nutzen.
- Führen Sie partizipative Mitbestimmungs- und Teilhaberechte und entsprechende Pflichten ein.
- Fördern Sie die Kompetenz zur solidarischen Integration und Investition in Gemeinschaften.
- Zeigen Sie – rechtzeitig – Grenzen auf, wenn es notwendig ist.
- Stehen Sie ein für eine realistische Umfeldwahrnehmung, in der ressourcenstärkende und -hemmende Einflussfaktoren berücksichtigt und verändert werden.
- Bauen Sie eine umfassende Ressourcen-Eingangsdiagnostik bestehender bzw. zu entwickelnder Ressourcen als konstitutives Element in Ausbildungsordnungen ein.
- Sorgen Sie systematisch für die Entwicklung individueller Potenziale und begleiten Sie diese mit einer Verlaufsdiagnostik und Prozessreflexionen.

Als Leitlinie steht Empowerment inhaltlich ein für eine salutogenetische Ressourcenförderung. Dazu gehören vor allem die personalen Ressourcen als Grundlage von Lebensqualität und -zufriedenheit, die aus einem individuellen Wertesystem und lebensgeschichtlicher Erfahrungen gewachsen sind und ein individuelles Repertoire in der Auseinandersetzung mit belastenden Alltagssituationen, drohenden Verletzungen und persönlichen Krisen darstellen.²⁰ Die in unserer Studie an den nachwachsenden Seelsorgenden untersuchten zentralen personalen Ressourcen (Selbstwirksamkeit, Kohärenzgefühl, Resilienz, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitstoleranz und Spiritualität) seien auf der Basis der ausführlichen Darstellungen²¹ kurz mit Blick auf ihre Förderungsmöglichkeiten zusammengefasst.

¹⁹ Vgl. hierzu Sohns, Empowerment als Leitlinie (s. Anm. 13).

²⁰ Vgl. ebd., 86.

²¹ Vgl. Jacobs/Pollitt/Büssing, Überleben (s. Anm. 4).

5 Selbstwirksamkeit

In den Gesundheitswissenschaften wie auch in Wissenschaften der Berufsforschung herrscht Konsens darüber, dass eine hohe Selbstwirksamkeitserwartung von Menschen für ihre Lebensqualität und ihren Berufserfolg eine entscheidende Rolle spielt. Sie steht im Zusammenhang mit den grundlegenden Persönlichkeitseigenschaften der „Big Five“ und beeinflusst maßgeblich das Gesundheitsverhalten und das Engagement. Vermutlich handelt es sich um jene Persönlichkeitsdisposition, die aufgrund ihrer konkreten Fassbarkeit und vergleichsweise einfachen Veränderbarkeit für die Selbstentwicklung und die Förderung von Ressourcen in Bildungsprozessen an vorderster Stelle infrage kommt.²²

Selbstwirksamkeit ist das individuelle Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten, die für das Erreichen bestimmter Ziele erforderlichen Handlungsabläufe sowohl im Alltag als auch in Belastungssituationen zu organisieren und auszuführen.²³ Selbstwirksamkeit ist daher als universelle handlungsrelevante Ressource aufzufassen. Sie ermöglicht die Integration der kognitiven, emotionalen, verhaltensbezogenen und sozialen Ressourcen zur Bewältigung von Alltagsanforderungen und zum Erreichen von Alltagszielen. Personen mit höher entwickelter Selbstwirksamkeit nehmen eher Herausforderungen an, entwickeln eher intrinsische Motivationen, zeigen größeres Engagement und eine größere Beharrlichkeit und Stressresistenz bei schwierigen Aufgaben.

Selbstwirksamkeit hat zwei Komponenten: die Ergebniserwartung („Ich weiß, was ich zu tun habe, um das Problem zu lösen!“) und die persönliche Wirksamkeitserwartung („Ich werde es schaffen!“). Entscheidend für die Dynamik erfolgreichen Handelns ist die zweite handlungs-optimistische Komponente: Die persönliche Überzeugung, mit Blick auf die Ergebniserwartung erfolgreich zu sein. Die Selbstwirksamkeit kann sich einerseits allgemein auf alle Herausforderungen des Lebens beziehen („Ich fühle mich den Herausforderungen des Lebens grundsätzlich gewachsen!“) oder andererseits die Gewissheit sein, in bestimmten Bereichen des Lebens spezifische wirksame Gestaltungskompetenzen zu besitzen („Ich werde die Prüfungen gut schaffen!“). Dass hier die Gefahr der Selbstüberschätzung und im beruflichen Kontext auch eine größere Risikofreudigkeit bestehen kann, ist naheliegend.

Unsere Forschungen an zukünftigen Seelsorgenden zeigen, dass die allgemeine Selbstwirksamkeit einen großen Entwicklungsbedarf aufweist.²⁴ Die generelle Selbstwirksamkeitserwartung ist vor allem bei männlichen Studierenden niedriger als bei Personen mit vergleichbar verantwortungsvollen Berufsprofilen. Im günstigsten Fall wären sie nicht generell unsicher, sondern in ihrer Selbstwirksamkeitserwartung realistischer als andere. Dies gilt es zu prüfen.

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. A. Bandura, Self-efficacy: toward a unifying theory of behavioral change, in: Psychological review 84 (1977) 191; ders., Self-efficacy mechanism in human agency, in: American psychologist 37 (1982) 122–147; ders./N. E. Adams, Analysis of self-efficacy theory of behavioral change, in: Cognitive therapy and research 1 (1977) 287–310.

²⁴ Vgl. Jacobs/Pollitt/Büssing, Überleben (s. Anm. 4).

Bei jungen Seelsorgenden findet sich jedoch im Vergleich mit anderen jungen Erwachsenen eine weniger optimistische Einschätzung der eigenen Gestaltungs Kompetenzen.

Empirische Forschung zeigt, dass Selbstwirksamkeit von folgenden Einflussfaktoren aufgebaut und gesteuert wird:²⁵

- durch eigene nachhaltige Erfolgserfahrungen, besonders durch Erfolge in der Zielerreichung in „experimentellen Situationen“ unter Anstrengung (*mastery experience*),
- durch kreative Übernahme und Übersetzung des Verhaltens erfolgreicher Modelle in das eigene Leben (Modelllernen),
- durch Ermutigung, Zuspruch und Überzeugungsarbeit von vertrauenswürdigen Autoritäten in Verbindung mit positiver Selbstkommunikation und anschließendem Erfolg,
- durch Feedback und erfahrene Wertschätzung, wobei Glaubwürdigkeit, Prestige und Expertise der Berater(innen) entscheidend sind,
- durch (im Idealfall positive) emotionale Befindlichkeiten, die Personen auf Anforderungssituationen hinweisen, für die es sich wirksam anzustrengen lohnt.

Folgende Tipps zum Aufbau von Selbstwirksamkeit können hilfreich sein für die Selbstentwicklung und für die Gestaltung von Ausbildungskonzepten:²⁶

- (1) Entwerfen Sie Anforderungsszenarien, in denen sich Erfolg (früh) einstellt und die Herausforderungen schrittweise zunehmen. Wählen Sie zunehmend Anforderungen aus, die eher schwierig sind und Überwindung kosten. Überwindungsprozesse sind auch Lernprozesse, die motivieren können.
- (2) Wählen und schaffen Sie Lebensräume, in denen Herausforderungen willkommen sind, Anstrengungen gewürdigt und Erfolge wertgeschätzt werden.
- (3) Engagieren Sie (sich) Personen, die überzeugend und erfolgreich das angestrebte Verhalten vorleben. Dazu gehören vor allem auch Führungskräfte und Mentor(inn)en, welche als Modelle für erfolgreiches Leben und Arbeiten in der Seelsorge gelten können.
- (4) Achten Sie auf negative Selbstgespräche – und nehmen Sie dabei Sorgen, Ängste und Befürchtungen ernst, ohne sie zum entscheidenden Maßstab

²⁵ Vgl. C. Baker, Self-efficacy and social action, in: Impact: Journal of the chartered college of teaching. Special Issue 2020: Youth Social Action and Character Education https://my.chartered.college/impact_article/self-efficacy-and-social-action (Zugriff: 21. Februar 2024); Bandura, Self-efficacy mechanism (s. Anm. 22); M. van Dinther u. a., Factors affecting students' self-efficacy in higher education, in: Educational research review 6 (2011) 95–108; R. Schwarzer/M. Jerusalem, Das Konzept der Selbstwirksamkeit, in: M. Jerusalem/D. Hopf (Hg.), Selbstwirksamkeit und Motivationsprozesse in Bildungsinstitutionen (Zeitschrift für Pädagogik, 44. Beiheft), Weinheim 2002, 28–53.

²⁶ Vgl. Baker, Self-efficacy (s. Anm. 25); Schwarzer/Jerusalem, Konzept der Selbstwirksamkeit (s. Anm. 25).

- des Handelns zu machen. Entdecken Sie mögliche alternative Handlungsperspektiven und formulieren Sie positive Botschaften.
- (5) Machen Sie deutlich, dass Erfolge meist auf kontrollierbare Faktoren wie Anstrengung oder Zeitaufwand zurückzuführen sind. Wenn die äußeren Faktoren als beeinflussbar gelten dürfen, sind Misserfolge häufig ein Ergebnis von zu wenig Anstrengung und zu wenig Zeitaufwand (Beispiel: Erfolg in Prüfungen).
 - (6) Arbeiten Sie an Zielen und mit Zielen: Formulieren Sie spezifische Ziele, um Kompetenzzuwachs zu entschlüsseln und auf seine Entstehungsfaktoren zurückführen zu können.
 - (7) Legen Sie Wert auf informatives und aufgabenbezogenes Feedback mit Blick auf erreichte und nicht erreichte Ziele, das die Motivation für zukünftiges Handeln fördert und Anregungen für eine positive Weiterentwicklung vermittelt.
 - (8) Wählen und entwerfen Sie individuell maßgeschneiderte oder gemeinsam zu bewältigende Projekte und Praktika für „bereichsspezifische Selbstwirksamkeitserfahrungen“, in denen die Erfahrung gemacht werden kann: „Ich kann das und habe Freude daran!“.

6 Kohärenzgefühl

Das Kohärenzgefühl ist die wohl bekannteste salutogenetische Gesundheitsressource und ein breiter genereller Indikator für die Ressourcenstärke einer Person.²⁷ Es ist konzipiert als subjektiv bedeutsame Kompetenz zur gelingenden Lebensgestaltung und übernimmt die Funktion, die Vielzahl der möglichen emotional-kognitiven, motivationalen und handlungsbezogenen Ressourcen zu bündeln und zu einem tragfähigen Fundament zu verknüpfen. Es ist sozusagen der konstruktive Katalysator einer gelingenden Identitätsentwicklung, Gesundheitsentwicklung und Berufsentwicklung und wirkt wie ein ausgesprochen effektiver „Lebensdirigent“²⁸.

In unseren empirischen Studien zur Ressourcensituation der Seelsorgenden hat es sich als aussagekräftiger Prädiktor für Lebensqualität und Engagement erwiesen. Personen mit einem höheren Kohärenzgefühl empfinden weniger Stress und Belastung; und sie sind mit ihrem Leben eher zufrieden. Sowohl in der Seelsorgestudie als auch in der aktuellen Nachwuchsstudie zeigt sich das Niveau des Kohärenzgefühls mit Blick auf Berufsgruppen mit vergleichbarer Verantwortung eher niedrig; es liegt bei den jungen Leuten noch einmal niedriger als vor zehn Jahren. Besonders schwach ist es gegenwärtig bei Studie-

²⁷ Vgl. A. Antonovsky, *Health, stress and coping*, San Francisco 1979; ders., *The Sense of Coherence as a Determinant of Health*, in: J. D. Matarazzo u. a. (Hg.), *Behavioral Health: A Handbook of Health Enhancement and Disease Prevention*, New York 1984; ders., *Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well*, San Francisco 1987; ders., *Complexity, conflict, chaos, coherence, coercion and civility*, in: *Social Science and Medicine* 37 (1993) 969–974.

²⁸ Büssing/Jacobs/Pollitt, *Überleben* (s. Anm. 4), 223.

renden mit dem Berufsziel Pastoralassistent(in). Es wird allerdings gleichzeitig auch deutlich, wie entscheidend das Kohärenzgefühl als „Ressourcenkatalysator“ positiv verknüpft ist mit spiritueller Erfahrung, Lebensqualität, Stressresistenz, Zukunftssicherheit und Ambiguitätstoleranz.²⁹

Vor diesem Hintergrund stellt sich für die Selbstentwicklung und die Ausbildung die Frage: Wie kann das Kohärenzgefühl gefördert werden? Aaron Antonovsky postuliert, dass die Prägung des Kohärenzgefühls nicht nur eine Frage der individuellen Biografie, sondern vor allem zunächst der sozialen Einflüsse und der kulturell-historischen Lebensbedingungen ist. Vor allem die Bezugsgruppen und Subkulturen spielen als Förderungsfaktoren eine bedeutsame Rolle.³⁰ Dabei sind drei Dimensionen bedeutsam:³¹

- (1) Die Konsistenz der Lebenserfahrungen: Es geht darum, dass die Lebenserfahrungen zueinander passen und angemessene Voraussagen über die mögliche weitere Entwicklung zu treffen sind. Die sozialen Umgebungen müssen verlässlich und sinnvoll sein. Hier kritisieren Theologiestudierende nicht selten: Kirchliche Umgebungen seien aus Sicht junger Menschen mit Blick auf die Zukunft häufig nicht sinngebend und verlässlich. Hier scheint Weiterentwicklung nötig zu sein.
- (2) Die richtige Balance aus Überbelastung und Unterbelastung: Es geht um die Anpassung der Anforderungen an die Leistungsfähigkeit und die Potenziale der Person. Dabei braucht jeder Mensch ein stimulierendes Maß an Herausforderung und Kapazitätsauslastung. Immer gleiche Routinen und daraus resultierende Langeweile sind gefährlich. Es spricht vieles dafür, dass eine herausfordernde, aber nicht demotivierende Belastung am besten ist.
- (3) Die Teilhabe am Entscheidungsgeschehen: Es geht darum, so in das Entscheidungsgeschehen konstruktiv und mit Verantwortung eingebunden zu sein, dass sich die zu erarbeitenden Ziele auch lohnen. Die Ziele müssen zudem sinnvoll erscheinen und den Aufwand rechtfertigen. Menschen müssen die Aufgaben und Regeln ihres Lebens bewusst ausprobieren können. Es reicht nicht, einmal gefragt worden zu sein. Nur volle Partizipation verhindert Entfremdung. Menschen müssen sagen können: „Was ich tue, das möchte ich tun!“ und „Was ich tue, das ist mein Werk, und darauf bin ich stolz!“.

Die vorgelegten Beschreibungen der sozialen und kulturellen Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen des Kohärenzgefühls machen deutlich, dass es angesichts der kirchlichen Lebenssituation und Ausbildungsbedingungen Handlungsbedarf gibt. Die eingangs beschriebene Transformationssituation beschleunigt gegenwärtig die Dynamik des Wandels, welche die Konsistenz der Lebenserfahrungen auf die Probe stellt; die Zukunft ist gegenwärtig ver-

²⁹ Vgl. Frick u. a., Self-efficacy (s. Anm. 10); Baumann u. a. (Hg.), Spirit (s. Anm. 3); Jacobs/Pollitt/Büsing, Überleben (s. Anm. 4).

³⁰ Vgl. H Antonovsky/S. Sagy, The Development of a Sense of Coherence and Its Impact on Responses to Stress Situations, in: Journal of Social Psychology 126 (1986) 213–225.

³¹ Vgl. hierzu C. Jacobs, Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern (STPC 19), Würzburg 2000.

gleichsweise unsicher und nicht vorhersagbar. Die Anforderungssituationen sind häufig nicht balanciert. Die Teilhabe am Entscheidungsgeschehen ist im hierarchisch verfassten Selbstverständnis der Kirche nicht entwickelt. Viele Systeme sind in der Realität „dogmatisch“ und autoritär gesteuert; es fehlt an Flexibilität. Priesterkandidaten und Laien fühlen sich jeweils in unterschiedlichen Bereichen in ihrem Kohärenzgefühl bedroht. Es gilt zu prüfen, wie Ausbildungsszenarien hier Passung der Lebenserfahrungen, Balance und Teilhabe sichern können.

Salutogenetische Interventionen braucht es zusätzlich auf der Ebene der Individuen und Gruppen.³² Die Ansatzpunkte sind sehr vielfältig: Interventionen zielen dabei auf eine systematische Ressourcenaktivierung im gesamten Ressourcenspektrum, wobei die eine Kombination von individueller Intervention („Was sind *meine* Stärken?“) und Gruppenintervention („Wo liegen *unsere* Stärken?“) die je größere Effektivität besitzt. Dabei braucht es aufgrund der relativen Stabilität des Kohärenzgefühls einen langen Atem. Ziel muss es sein, ein Umfeld mit sinnvollen und erreichbaren Ressourcen zu schaffen. Es gilt dafür zu sorgen, dass Individuen und Gruppen lernen, ihre allgemeinen und spezifischen internen und externen Ressourcen zu erkennen und aktiv in Belastungssituationen ins Spiel zu bringen.

Salutogenetische Interventionen basieren auf den Effekten des *Erfahrungslernens*, das den entscheidenden Hebel für die Ressourcenentwicklung bereitstellt. Die Kombination der vier Facetten: Erleben – Reflektieren – Denken – Handeln hilft, die Herausforderungen des Alltagslebens und besondere Krisensituationen zu meistern.³³ Somit sind für die Stärkung des Kohärenzgefühls zwei zentrale und miteinander verknüpfte Prozesse verantwortlich: Erstens das Empowerment der Ressourcen und zweitens die Reflexion der Alltagszusammenhänge zwischen Ressourceneinsatz und Stressorbewältigung.³⁴

7 Resilienz

Der Resilienzbegriff hat im Kontext der vielfältigen Krisenerfahrungen eine große Aufmerksamkeit erfahren. Seine Bedeutsamkeit liegt darin, dass er die Fähigkeiten von Personen, Gruppe und Organisationen in den Fokus rückt, mit krisenhaften Belastungen umzugehen, sich von ihnen zu erholen und sich vorausschauend auf neue Krisen vorzubereiten. Das Resilienzkonstrukt stammt ursprünglich aus der Materialforschung und hat seinen Schwerpunkt im Umgang mit industriellen, ökologischen und sozialen Systemen. Resilienz hat

³² Vgl. E. Langeland u. a., Effectiveness of interventions to enhance the sense of coherence in the life course, in: M. Mittelmark u. a. (Hg.), *The Handbook of Salutogenesis*, Cham 2022; O. Suárez Álvarez u. a., Salutogenic interventions and health effects: a scoping review of the literature, in: *Gaceta Sanitaria* 35 (2022) 488–494.

³³ Vgl. K. Thompson u. a., Strengthening sense of coherence: Evidence from a physical activity intervention targeting vulnerable adults, in: *Preventive Medicine Reports* 24 (2021) 101554.

³⁴ Vgl. S. Super u. a., Strengthening sense of coherence: opportunities for theory building in health promotion, in: *Health Promotion International* 31 (2015) 869–878.

zwei Brennpunkte, die sich im Idealfall ergänzen. Sie werden im Englischen als „bounce back“ und als „bounce forward“ bezeichnet.³⁵

Der erste Brennpunkt ist die Fähigkeit, unter Belastung die Funktionstüchtigkeit aufrechtzuerhalten bzw. nach einer Belastung in den bisherigen (funktionstüchtigen) Zustand zurückzuspringen. Der zweite Brennpunkt ist die Fähigkeit, sich auf zukünftige Krisen und Belastungen vorzubereiten und aller Wahrscheinlichkeit nach auch darin funktionstüchtig zu bleiben. Die zweite Perspektive ergänzt die erste: Es geht letztlich um die Dynamik, „vom Überleben zum Leben“ zu kommen. So definiert ist Resilienz eine salutogenetische Ressource mit einem speziellen Fokus. Vorsicht ist geboten vor einem unscharfen, populären Verständnis des Begriffes. Resilienz sollte nicht verwechselt werden mit der Gestaltungskraft der Selbstwirksamkeit bzw. mit der universalen Ressourcen-Bündelungskraft des Kohärenzgefühls.

In der Seelsorgestudie haben wir die Resilienz breiter als psychische Widerstandsfähigkeit gemessen.³⁶ In der Studie an den zukünftigen Seelsorgenden haben wir etwas fokussierter gemessen als Durchstehen von Stress und schwierigen Zeiten, Fähigkeit zur raschen Erholung und Rückkehr zur Normalität.³⁷ Die Ergebnisse der Befragung zeigen, dass die Resilienz grundsätzlich eher auf Normalniveau ist, vor allem bei den PR und GR jedoch eher auf „Angestellten-Niveau“ als auf dem Niveau von Führungskräften. Entwicklungsbedarf zeigt sich vor allem darin, dass die Resilienz der Theologiestudierenden unter dem Niveau der Altersgenoss(inn)en aus der Normalbevölkerung liegt. Eine Stärkung der Resilienz ist also geboten. Was kann getan werden?

Im Unterschied zu den vielen populärpsychologischen Konzepten zur Steigerung der Resilienz im deutschsprachigen Raum, die recht simpel und plakativ formuliert, aber unzureichend geprüft sind, stellt sich die Antwort aus wissenschaftlicher Sicht eher komplex dar. Wir möchten daher geprüfte Anregungen vor allem aus der Traumaforschung und der Forschung zur Belastungsprävention beim Militär anbieten. Wichtig sind drei Erkenntnisse:³⁸

- (1) Resilienz hat sicher etwas mit Persönlichkeitseigenschaften zu tun, ist aber keine abgrenzbar zu definierende Persönlichkeitsdisposition (*trait*), deren Facetten ohne weiteres plausibel sind. Resilienz als abgegrenzte Persön-

³⁵ Vgl. B. Manyena u. a., Disaster resilience: a bounce back or bounce forward ability?, in: *Local Environment: The International Journal of Justice and Sustainability* 16 (2011) 417–424.

³⁶ Vgl. G. M. Wagnild/H. M. Young, Development and psychometric evaluation of the Resilience Scale, in: *Journal of Nursing Management* 1 (1993) 165–178; J. Schumacher u. a., Ein Fragebogen zur Erfassung der psychischen Widerstandsfähigkeit als Personmerkmal, in: *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie* 53 (2005) 16–39.

³⁷ Vgl. T. Allan, Resiliency: A Systematic Review of Adult Characterological Measures of Resilience and Reliability and Validity Generalization Studies of the Brief Resilience Scale, Ottawa 2021; A. M. Kunzler u. a., Construct Validity and Population-Based Norms of the German Brief Resilience Scale (BRS), in: *European Journal of Health Psychology* 25 (2018) 107–117; B. W. Smith, The brief resilience scale: assessing the ability to bounce back, in: *International Journal of Behavioral Medicine* 15 (2008) 194–200.

³⁸ Vgl. M. McLarnon u. a., Resiliency to adversity in military personnel: The role of self-regulation, in: *Military Psychology* 33 (2021) 104–114; G. A. Bonanno, The resilience paradox, in: *European Journal of Psychotraumatology* 12 (2021) 1942642.

lichkeitsdisposition fassen zu wollen, produziert meist lange Listen unterschiedlicher Ressourcen, deren anteilige Wirksamkeit kaum bestimmt werden kann. Sie können kaum als aussagekräftige Prädiktoren für die Bewältigung zukünftiger Belastungen identifiziert werden. Plakativ gesagt: Der universell „resiliente Typ“ ist ein Mythos.³⁹

- (2) Resilienz als Ergebnis im Sinne eines positiven Gleichgewichtszustandes nach einem Belastungsereignis sagt wenig aus über die Ursache-Wirkungszusammenhänge. Ein Gleichgewicht nach Belastung im „Jetzt“ ist nur wenig aussagekräftig über das „Morgen“ unter veränderten Bedingungen.
- (3) Am sinnvollsten ist es, Resilienz als adaptiven Prozess zu definieren, in dem persönliche Ressourcen angesichts von Belastungsereignissen kontinuierlich gesundheitswirksam und konstruktiv handlungsbestimmend ins Spiel gebracht werden.

Die entscheidende Rolle in diesem Prozess spielt eine Kompetenz, die in der Psychologie als *Selbstregulation* bezeichnet wird.⁴⁰ Selbstregulation gilt als menschliche Schlüsselkompetenz, insbesondere für Personen mit Führungsverantwortung. Sie ist ein Dachbegriff für die komplexe Fähigkeit, das eigene Verhalten (Aufmerksamkeit, Emotionen, Denken und Handeln) realitätsgerecht in Bezug auf die eigenen Handlungsziele und Lebensziele zu steuern. Dazu gehört auch die Fähigkeit, die Kontrolle über das eigene Leben wieder zu übernehmen, wenn sie kurzfristig abhanden gekommen ist.⁴¹ Dazu braucht die Person die Fähigkeiten, a) sich selbst zu beobachten, b) das eigene Verhalten zu reflektieren und c) sich selbst für ein angestrebtes Verhalten zu motivieren. Eine resiliente Person stellt sich in diesem Prozess der Selbstregulation drei Fragen, die gegebenenfalls mehrfach in Schleifen durchlaufen werden:⁴²

- (1) Was passiert gerade – und was ist zu tun?
- (2) Welches Repertoire an Ressourcen besitze ich – und wie kann ich sie einsetzen?
- (3) Funktioniert es so, wie ich will – und wie kann ich meine Strategien flexibel anpassen?

Resiliente Personen besitzen darüber hinaus ein „flexibles Mindset“: Hier sind alle Persönlichkeitsmerkmale von Vorteil, die es der Person ermöglichen, sich dem (potenziellen) Stressor zuzuwenden und ihm in angemessener Weise offen in die Augen zu blicken anstatt ihm nur vermeidend aus dem Weg zu gehen.

Das Fazit für die Selbstentwicklung bzw. die Ausbildungskonzeption lautet demnach: Wer Resilienz entwickeln will, braucht eine Vielzahl von Ressourcen und Strategien – und vor allem die erlernte und im Lebenslauf immer weiter zu entfaltende Kompetenz der Selbstregulation, diese Ressourcen angesichts von Widrigkeiten des Alltags und in Krisensituationen flexibel anzuwenden. Wenn

³⁹ Vgl. Bonnano, The resilience paradox (s. Anm. 37).

⁴⁰ Vgl. N. Baumann/J. Kuhl, Selbstregulation und Selbstkontrolle, in: W. Sarges (Hg.), Management-Diagnostik, Göttingen 2013, 263–270.

⁴¹ Vgl. F. H. Kanfer u. a., Selbstmanagement-Therapie. Ein Lehrbuch für die klinische Praxis, Berlin 2012.

⁴² Vgl. Bonnano, The resilience paradox (s. Anm. 37).

dabei klar ist, dass Personen auf dem Weg zur Resilienz *individuelle Wege* gehen und viele Wege zum Ziel führen, dann ist evident: Es braucht dafür *individuelle* Empowermentprozesse in der Ausbildung.⁴³

8 Ambiguitätstoleranz

In einer Welt, die sich in durchdringenden Transformationsprozessen befindet, brauchen Menschen spezielle salutogene Ressourcen, die den Umgang mit divergierenden und sorgenbehafteten Veränderungsprozessen in Gegenwart und Zukunft erleichtern. Dazu gehören Ambiguitätstoleranz und Unsicherheitstoleranz.⁴⁴ Ambiguitätstoleranz hat einen starken Gegenwartsbezug in der Bewältigung von Mehrdeutigkeiten und Widersprüchlichkeiten. Unsicherheitstoleranz fördert die Lebensqualität der zuversichtlichen Gelassenheit angesichts von Sorgen und Bedrohungen.

Ambiguitätstoleranz ist beschreibbar als die Kompetenz, Vieldeutigkeit und die damit verbundene Unsicherheit 1. zur Kenntnis nehmen, 2. aushalten und 3. gestalten zu können.⁴⁵ Sie ist bedeutsam in Situationen, die a) neuartig, b) komplex und c) teilweise oder ganz „unlösbar“ zu sein scheinen.⁴⁶

Personen mit einer guten Ambiguitätstoleranz sind emotional stabiler, optimistischer, haben mehr Energie und Lebensfreude und sind neugieriger. Wer die Kompetenz zur Ambiguitätstoleranz nicht besitzt, schottet sich bereits in der Wahrnehmung gegen das Unvertraute ab, wählt sehr früh (manchmal auch wenig geeignete) Lösungsansätze aus und behält sie häufig gegen die sich entwickelnde Realität bei, trennt scharf zwischen „gut“ und „böse“, „schwarz“ und „weiß“, strebt mit höchster Energie nach vermeintlicher Gewissheit, neigt zum starren Festhalten an Konventionen, die Sicherheit geben sollen. Personen ohne Ambiguitätstoleranz neigen in uneindeutigen Situationen kognitiv zu „dogmatischen“ Mustern und motivational zur Ausgrenzung des Anderen bzw. der Anderen.⁴⁷

Ambiguitätsintoleranz hat ein deutliches Potenzial zur Beeinträchtigung der Lebensqualität, aus pastoraler Perspektive sogar weniger für die eigene Person als für die Menschen, mit denen Seelsorgende zu tun haben. Sie neigen z. B. dazu, keinen Wandel zuzulassen, andere Meinungen (auch andere Formen des Gläubig-Seins) und Lebensentwürfe auszuschließen. In Führungspositionen und in Teams provozieren sie aufgrund von Intoleranz immer wieder Konflik-

⁴³ Vgl. ebd.; McLarnon, Resiliency (s. Anm. 37).

⁴⁴ Vgl. hierzu ausführlich C. Jacobs, Identität, Ambiguitätstoleranz, Unsicherheitskompetenz. Pastoralpsychologische Perspektiven zur Flucht in die Sicherheit und zum Wagnis des Glaubens, in: K. von Stosch u. a. (Hg.), Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog, Freiburg i. Br. 2022, 57–87.

⁴⁵ Vgl. A. Furnham/J. Marks, Tolerance of ambiguity: A review of the recent literature, in: Psychology 4 (2013) 717–728.

⁴⁶ Vgl. S. Budner, Intolerance of ambiguity as a personality variable, in: Journal of Personality 30 (1962) 29–50.

⁴⁷ Vgl. J. Jost u. a., Political conservatism as motivated social cognition, in: Psychological bulletin 129 (2003) 339.

te. Um es theologisch zu formulieren: Das „Umfassende“ des Katholischen ist ihnen fremd, bedrohlich; es verdient, überwunden oder gar negiert zu werden. In unserer Studie haben wir Ambiguitätstoleranz wie folgt abzubilden versucht: a) als Fähigkeit zur Positionierung ohne Harmoniebedürfnis, b) als Fähigkeit zum Umgang mit sozialen Konflikten und c) als Fähigkeit zum Umgang mit Diversität. Das Resultat lässt sich wie folgt knapp zusammenfassen: Ambiguitätstoleranz hat einen messbaren, aber eher kleinen Effekt für die Lebensqualität der eigenen Person: mehr Stress, weniger Resilienz, mehr Unsicherheit, geringere aktive Bewältigung. Sie steht in Verbindung mit dem Kohärenzgefühl, der Selbstwirksamkeit, der Resilienz und auch der Gotteserfahrung. Es scheint dort Zusammenhänge zu geben, die es genauer zu untersuchen gilt. Ambiguitätstoleranz ist gekoppelt mit höherem Engagement und dem Wunsch nach einer lebendigen Seelsorge.

Mit Blick auf die Förderung von Ambiguitätstoleranz werden gegenwärtig unterschiedliche Herangehensweisen vorgeschlagen. Die Notwendigkeit verschiedener Strategien ergibt sich aus der großen Breite der Erscheinungsformen der Ambiguitätsintoleranz. Dafür braucht es:

- (1) Die theologisch-spirituelle Vergewisserung, dass auf der Basis des Mysteriums der Trinität (Vielheit der Personen – Einheit im Wesen) das „Katholisch-Sein“ unter Seelsorgenden – also die Freude an der Bereicherung durch andere, die völlig anders sind und evtl. auch andere Zugangswege zum Menschen finden – geradezu den „Markenkern“ darstellt.
- (2) Den Abbau von Vorurteilen durch persönlichen Kontakt und zielbezogene Interaktion mit Personen, gegenüber denen Antipathie oder durch „Blasenbildung“ überhaupt kein Kontakt besteht. Hilfreich ist die Bildung gemeinschaftlicher Ziele und die ausdrückliche Unterstützung durch geachtete Autoritäten. Notwendig ist die Herstellung angstfreier Räume (Kontakthypothese von G. W. Allport). Wichtig dabei ist die Erkenntnis, dass religiöse Einstellungen einen besonders wirksamen Nährboden für Vorurteile gegenüber Personen und pastoralen Optionen und Strategien darstellen können.⁴⁸
- (3) Die Entwicklung einer gemeinschaftlichen und kreativen Denk- und Arbeitskultur. Es geht um den Aufbau eines systematischen Arbeitsansatzes, in dem vielfarbig zusammengesetzte Teams und kreatives Experimentieren das zentrale Mittel für die Lösung pastoraler Zukunftsprobleme darstellen (*Design Thinking*).
- (4) Die Schaffung von Räumen und Freisetzung von Ressourcen für entdeckendes und experimentierendes Lernen durch die Bildung von „Prototypen“ einer zukünftigen Pastoral, die gegenwärtig nicht genau vorhergesagt, sondern eben „nur“ durch Entdecken erarbeitet werden kann (*Rapid Prototyping* – vgl. „Marshmallow Challenge“).
- (5) Das Einüben von Einstellungen und Handlungskompetenzen, die Ambiguitätstoleranz fördern: Kompromissbereitschaft, Konfliktfähigkeit, Training

⁴⁸ Vgl. G. Allport, The religious context of prejudice, in: JSSR 5 (1966) 447–457.

von Verhalten in Dilemma-Situationen, Training von Perspektivenübernahme und Empathie, Fähigkeit zum Anerkennen des Verschiedenen als gleichwertig, Bereitschaft zur Entwicklung eigener Standpunkte usw., spielerisches Training der Fähigkeit, „sich selbst aufs Spiel zu setzen“ usw.

Die Herausforderung lautet: Ambiguitätstoleranz muss in Bildungskonzepten abgebildet sein: das heißt, Bildungskonzepte müssen Vielfalt und individuelle Wege ermöglichen und geradezu herausfordern. Und Ambiguitätstoleranz muss Bildungsziel werden. Sie braucht beständiges Training, in dem diese Kompetenz aufgebaut wird und sich im Erfolg bewähren kann. Dafür gilt es, Bedingungen und Erfahrungsräume zu schaffen.

9 Unsicherheitstoleranz

Menschen unterscheiden sich nicht nur in der Art und Weise, wie sie mit dem Spannungsreichtum (Ambiguität) der Welt und den Menschen umgehen, sondern auch darin, wie sie angesichts dieses Spannungsreichtums in die Zukunft schauen. Das Leben hat mit Blick auf die Zukunft stets einen mehr oder weniger großen Grad von Ungewissheit bzw. Unsicherheit. Anders als beim Risiko, das durch (objektive) Wahrscheinlichkeiten gekennzeichnet ist, bezieht sich Ungewissheit auf die Begegnung mit Situationen, die neu bzw. instabil sind, ohne dass die Wahrscheinlichkeit des Eintretens bekannt ist.⁴⁹ Die Pastoral der Zukunft trägt vielfach diesen Charakter. Das Maß der Zumutung von Ungewissheit ist heute größer als früher; dies gilt als Kennzeichen unserer Zeit, nicht nur im Bereich der Kirche.⁵⁰

Die Konfrontation mit Szenarien der Ungewissheit und Unsicherheit (*uncertainty*) löst in psychologischer Perspektive kognitiv-emotionale Prozesse aus: Es gibt Menschen, die von solchen Szenarien geradezu angelockt werden. Sie besitzen eine große Unsicherheitstoleranz, Experimentierfähigkeit und Freude am Neuen. Sie sind in der Kirche eher selten. Manche sagen sogar, ihre Zahl habe abgenommen.

Es gibt aber viel mehr Menschen, denen solche Szenarien die Sorgenfalten ins Gesicht treiben, die darüber ins Grübeln kommen und Angst verspüren. Sie sind gekennzeichnet durch eine mehr oder weniger hohe Unsicherheitsintoleranz⁵¹. Unsicherheitsintoleranz wirkt wie ein Filter für die Wahrnehmung („Wegschauen!“), verleitet zu Vergewisserungsverhalten und häufig auch zur Handlungsvermeidung.⁵²

⁴⁹ Vgl. G. Gigerenzer, Rationales Entscheiden unter Ungewissheit ≠ Rationales Entscheiden unter Risiko, in: B. Fleischer u. a. (Hg.), Rationale Entscheidungen unter Unsicherheit, Berlin 2018, 1–14.

⁵⁰ Vgl. N. Spitzer, Schritte ins Ungewisse: Wie sich Ungewissheit im Leben besser aushalten lässt, Berlin/Heidelberg 2020.

⁵¹ Vgl. hierzu ausführlich Jacobs, Identität (s. Anm. 43).

⁵² Vgl. N. Spitzer, Just to be certain, in: T. Hax-Schoppenhorst/J. Georg (Hg.), Ungewissheit und Unsicherheit durchleben. Wie mit Menschen in unvorhersehbaren Lebens- und Gesundheitssituationen umgehen?, Bern 2022, 231–244.

In der Befragung der Theologiestudierenden der nachwachsenden Generation hat sich herausgestellt, dass diese Gruppe im Vergleich mit anderen Personen (Studierenden) durch erhöhte Sorgentendenzen gekennzeichnet ist. Die Sorge um die Zukunft ist zwar nicht so groß, dass sie pathologische Tendenzen trägt, aber immerhin doch auf einem Niveau, welches als nicht hilfreich für konstruktive Zukunftsbewältigung gelten darf. Die festgestellte Unsicherheitsintoleranz sollte am ehesten als „Profilmerkmal“ aufgefasst werden, das für eine zukunfts-offene und veränderungsbereite Pastoral hinderlich ist und daher in der Ausbildung in den Blick kommen muss. Denn Sorgen vermindern die Lebensqualität, erhöhen den Stress und motivieren dazu, das Vertraute zu suchen und den missionarischen Aufbruch zu scheuen.⁵³

Was also kann getan werden? In der Theorie und Praxis der Gesundheitsförderung hat sich folgendes Interventionsziel als sinnvoll herausgestellt: Es geht darum, „einen passenderen Sinn für das Ungewisse zu entwickeln, einen, der auch in ungewissen Lebenslagen weniger individuelle Belastungen zur Folge hat und die Handlungsfähigkeit erhält“⁵⁴. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, dass es nicht nur eine Aufgabe des Individuums ist, eine lebens-tüchtige Unsicherheitstoleranz zu entwickeln. Zunächst steht die Organisation (also die Verantwortlichen der Kirche) vor der Herausforderung, vermeidbare Unsicherheiten aus der Welt zu schaffen. Z. B. müssen Ausbildungskonzepte, Zulassungsbedingungen, Anstellungsbedingungen und auch Pastoralpläne daraufhin überprüft werden, ob sie vermeidbare (!) Unsicherheitszenarien nicht beheben oder gar herbeiführen.

Für die Förderung von Unsicherheitstoleranz auf den Ebenen des Individuums oder von Gruppen bieten sich folgende geprüfte Interventionsmöglichkeiten an:

- (1) Machen Sie die negativen Auswirkungen von Unsicherheitsintoleranz bewusst. Machen Sie deutlich, dass Unsicherheitsintoleranz Ressourcen verbraucht, die besser für die Zukunftsgestaltung und dadurch zur Erhöhung der Lebensqualität genutzt werden können.
- (2) Modifizieren Sie unsicherheitsfördernde Selbstkommunikation. Trainieren Sie stattdessen folgende Denkmuster: „Gewissheit wäre schön, aber ich kann auch mit Ungewissheit leben“ – „Ich kenne zwar die Zukunft nicht zu 100 %, aber ich werde trotzdem Ziele haben und handeln“ – „Sorgen gehören zum Leben, doch Jesus hat gesagt: ‚Sorgt euch nicht um euer Leben‘“ (Mt 6,25). Zu dieser – zugegeben sehr knapp darstellten – Technik der sogenannten „Kognitiven Umstrukturierung“ existieren bereits gut ausgearbeitete Handreichungen.⁵⁵

⁵³ Vgl. Jacobs/Pollitt/Büssing, Überleben (s. Anm. 4).

⁵⁴ N. Spitzer, Better safe than sorry. Geringe Ungewissheitstoleranz als ein wichtiger transdiagnostischer Faktor in der Therapie, in: Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis 52 (2020) 565–580, hier: 573.

⁵⁵ Vgl. N. Spitzer, Schritte ins Ungewisse: Wie sich Ungewissheit im Leben besser aushalten lässt, Berlin/Heidelberg 2020; ders., Ungewissheitstoleranz und die psychischen Folgen. Behandlungsleitfaden für Psychotherapie und Beratung, Berlin 2019.

- (3) Entwerfen Sie „Bildungsmodule“ mit Elementen der Förderung von Ungewissheitstoleranz. Spielen Sie bei wahrgenommener Unsicherheit gegenüber der Zukunft (in Kontexten des Studiums, bei Praktika, mit Blick auf pastorale Einsätze) immer wieder folgende Fragen durch: a) Sind die Sorgen der Wirklichkeit zu 100 % angemessen?, b) Woher stammt die persönliche Logik der Überzeugung?, c) „Was ‚kosten‘ die Sorgen?, d) Gäbe es etwas, was ‚mehr bringt‘ als Sorgen?“.
- (4) Erwerben Sie und vermitteln Sie mit Blick auf die Ungewissheit eine Kompetenz zur Selbstberuhigung der Emotionen: Übungen in Achtsamkeit und Gelassenheit reduzieren die Stresshaltigkeit in mit Ungewissheit und Angst besetzten Situationen.⁵⁶
- (5) Üben Sie den „Sprung ins Ungewisse“: Akzeptieren Sie das Ungewisse als Moment des Handelns, entscheiden Sie – und modifizieren Sie (wenn notwendig) ihr Denken und Handeln im realen Leben – „Schritt für Schritt“ – in kreativer Form als Einübung in die Professionalität.⁵⁷ Unsicherheitstoleranz ist ein – notwendiger – Teil von zukünftiger Professionalität; sie baut sich auf durch Erfahrungslernen.
- (6) Entwerfen Sie Curricula mit Elementen aus der Kategorie „Problemlösendes Lernen“ in angstfreien und fehlerfreundlichen Situationen (z. B. in Projektgruppen, Zukunftsszenarien usw.). Hier können Problemsituationen (unter Anleitung) individuell oder gemeinsam in kleinere Teile zerlegt und konkrete Schritte zu Lösungen entwickelt werden.⁵⁸

10 Spirituelle Kompetenzen

In der Bevölkerung gehören Seelsorgende zur Gruppe der sogenannten „hochreligiösen“ Personen. Sie sind es deswegen, weil sie selber ihre Religiosität *als Ressource betrachten*, und weil an ihnen deutlich wird, dass ihre Religiosität auch *als Ressource wirken* kann – aber nicht muss. Spiritualität ist kein Besitz, kein Automatismus, sondern ein Prozess, ein Weg mit Höhen und Tiefen. Spiritualität ist für Seelsorgende im Idealfall ein unverzichtbarer „Baustein“ der eigenen Identität und zeigt sich meist auch praktisch in einem Leben aus dem Glauben. Dazu gehört auch die Rückbindung an Gott in schwierigen Zeiten. In der Deutschen Seelsorgestudie und bei den nachwachsenden Seelsorgenden wurden folgende Grunderkenntnisse der Forschung noch einmal bestätigt:⁵⁹

⁵⁶ Vgl. J. Kabat-Zinn, Mindfulness-based stress reduction (MBSR), in: *Constructivism in the Human Sciences* 8 (2003) 73–107; J. Pickard u. a., Effects of a brief mindfulness intervention program: Changes in mindfulness and self-compassion predict increased tolerance of uncertainty in trainee psychologists, in: *Training and Education in Professional Psychology* 18 (2023) 69–77.

⁵⁷ Vgl. J. Košinár, Konstruktionen von Professionalität und Ungewissheitserfahrungen im Referendariat, in: A. Paseka u. a. (Hg.), *Ungewissheit als Herausforderung für pädagogisches Handeln*, Wiesbaden 2018, 255–275.

⁵⁸ Vgl. P. Patel u. a., Improving uncertainty tolerance in medical students: A scoping review, in: *Medical Education* 56 (2022) 1163–1173.

⁵⁹ Vgl. Baumann, *Spirit* (s. Anm. 3); ders. u. a., *Commitment* (s. Anm. 10).

- (1) Spiritualität zeigt sich als lebendige Erfahrung des Göttlichen im Alltag (Erfahrungsdimension). Die Erfahrungsdimension spielt eine besonders bedeutsame Rolle bereits in der Ausbildung.
- (2) Spiritualität realisiert sich als religiöse Praxis im Alltag, die im Profil und in der Praxis sehr unterschiedlich, aber in gleicher Weise tragfähig sein kann (spirituelle Praxis als privates Gebet, Stundengebet, Meditation, Eucharistie, Beichte, Sorge für Menschen usw.).
- (3) Spiritualität wirkt sich aus als bedeutsame Motivation für das seelsorgliche Engagement in der pastoralen bzw. diakonischen Tätigkeit: motivationale Dimension, Handlungsdimension).
- (4) Spiritualität kann austrocknen und ihre Tragfähigkeit verlieren (Geistliche Trockenheit).⁶⁰

Als wichtiges Ergebnis und als Ausgangspunkt für Bildungsprozesse und Ausbildungswege darf zunächst festgehalten werden: Die vier untersuchten Personengruppen haben trotz unterschiedlicher Profile ein großes Vertrauen in Gottes Hilfe und Zuwendung. Sie treten zu ihm im Alltag in Beziehung. Es gibt keinen Grund, sie mit Blick auf die Intensität und Güte der Gotteserfahrung bzw. der Gottbezogenheit gegeneinander auszuspielen.

Bei den Priestern und Diakonen ist die *Durchdrungenheit der Lebensbezüge* im Sinne einer Wahrnehmung des Heiligen im Alltag etwas größer als bei den Pastoral- und Gemeindereferent(inn)en.⁶¹ Bei der Gruppe der *jungen PR* besteht allerdings Entwicklungsbedarf: Im Vergleich mit den anderen Berufsgruppen liegen sie zurück.⁶² Es könnte sein, dass angesichts einer anders gelagerten spirituellen Biografie die Gotteserfahrung als Stabilitätsanker der Identität und motivationale Ressource noch nicht in der gleichen Höhe ausgeprägt ist. Hier gilt es zu prüfen, ob gegenwärtig die Ausbildungswege neben der beruflichen Kompetenz auch spirituelle Kompetenzen stark genug in den Blick nehmen und die Ressourcen der Gotteserfahrung stärken.

Eine Haupteckdaten für alle Berufsgruppen lautet: Die Erfahrungsdimension der Spiritualität (also das Erleben des Heiligen im Alltag) ist entscheidender als bestimmte favorisierte Praxisformen. Anders gesagt: Es geht zuerst darum, mit Gott überhaupt im Alltag in Kontakt, ins Gespräch zu kommen. Die Art und Weise des Kontakts (also der konkreten spirituellen Praxis) ist eine Frage der Lebenswege und persönlichen Präferenzen. Der Grund der Bedeutsamkeit liegt in der messbaren Alltagsrelevanz: Alltägliche Gotteserfahrung steht in erfahrbaren („moderaten“) Zusammenhängen mit Lebensqualität. Für die Ausbildung lautet die Konsequenz: Ausbildung muss Räume und unterschiedliche Praxisformen anbieten, in denen die Chance besteht, Gotteserfahrung im Alltag zu machen. Die Bedeutung des privaten (regelmäßigen und spontanen) Betens

⁶⁰ Vgl. A. Büssing u. a., Spiritual dryness as a measure of a specific spiritual crisis in Catholic priests: Associations with symptoms of burnout and distress, <https://www.hindawi.com/journals/ecam/2013/246797> (Zugriff: 21. März 2024)

⁶¹ Vgl. ders. u. a., Health and life satisfaction of Roman Catholic pastoral workers: Private prayer has a greater impact than public prayer, in: *Pastoral Psychology* 65 (2016) 89–102.

⁶² Vgl. Jacobs/Pollitt/Büssing, Überleben (s. Anm. 4).

(Lob und Dank, Frust und Wut) ist dabei wichtiger als diejenige des empfohlenen „standardisierten Gebets“ (z. B. Stundengebets). Allerdings: Gebetspraxis erhöht nicht „automatisch“ die Lebensqualität: Hier gibt es kaum Zusammenhänge. Für die Generation der Studierenden gilt insbesondere.⁶³

- (1) Spiritualität ersetzt nicht die eigene Sorge oder die Sorge der Ausbildungsverantwortlichen bzw. des späteren Arbeitgebers um die alltägliche Lebensqualität. Wenn es um Lebensqualität geht, stehen das Wohlbefinden fördernde Rahmenbedingungen an erster Stelle („Ich fühle mich wohl, stimmig, stressfrei.“). Das Empfinden des Heiligen kommt erst danach zum Tragen.
- (2) Jedoch: Wenn es um Engagement in der Seelsorge geht, kommt zum Wohlbefinden als bedeutsamer Faktor die alltägliche Gotteserfahrung hinzu.

Das heißt: Es gilt, in der Ausbildung deutlich zu machen, dass Zufriedenheit und ein Sich-Wohlfühlen in der Seelsorge nicht nur mit dem alltäglichen Wohlbefinden zu tun haben, sondern wesentlich auch an einer im Alltag gelebten und erfahrenen Spiritualität hängen.

Die Resonanzfähigkeit für das Heilige im Leben muss daher in der Ausbildungszeit als Teil einer umfassenden spirituellen Bildung angesehen werden. Denn Resonanzfähigkeit stellt sich nicht notwendigerweise von allein ein. Sie muss über Zeit und immer wieder *geübt* werden, weil es keine einmalige intellektuelle Leistung, sondern eine Erfahrungskompetenz ist. Wer lernt, bewusster und achtsamer auf das zu schauen, was Welt und Leben als Ansatzpunkt für Gotteserfahrung anbieten, kann Gott in allem wiederfinden. In diese Richtung geht auch die Empfehlung des Ignatius von Loyola:

„Sie können sich deshalb darin üben, die Gegenwart unseres Herrn in allen Dingen zu suchen [...]. Und diese Weise zu meditieren, indem man Gott unseren Herrn in allen Dingen findet, ist leichter, als wenn wir uns zu den abstrakten göttlichen Dingen erheben und uns ihnen mühsam gegenwärtig machen“⁶⁴.

Gotteserfahrung wird gefördert durch das kontinuierliche Einüben eines Lebensstils, der prinzipiell für Gotteserfahrung offen ist – und eine regelmäßige persönliche religiöse Praxis, die diesen Lebensstil fördert. Es geht um eine Haltung, die dafür sensibilisiert, staunend im Alltagsgeschehen inne zu halten und ehrfürchtig und dankbar zu werden. Dies lässt sich empirisch gut an Ordensleuten zeigen und von ihnen lernen.⁶⁵ Die Häufigkeit des Betens und des Meditierens hängt mit dem Empfinden von Ehrfurcht und Dankbarkeit zusammen. Das heißt: Wer staunen kann, ist offener für all das, was im Leben ent-

⁶³ Vgl. ebd.

⁶⁴ Ignatius von Loyola (1491–1556), Brief 1854 [MI Epp. III, 506–513]. Deutsche Werkausgabe: Briefe und Unterweisungen, Band 1. Übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1993.

⁶⁵ Vgl. A. Büssing, Wondering Awe as a perceptive aspect of spirituality and its relation to indicators of wellbeing: Frequency of perception and underlying triggers, in: *Frontiers in psychology* 12 (2021) 738–770.

gegenkommt, ist zufriedener mit dem Leben und zeigt sich anderen Menschen als offener und zugewandter.⁶⁶

Allerdings: Die Fokussierung auf eine alltagsbezogene Spiritualität in der Ausbildung darf niemals die Erfahrung von Gottesferne aus dem Blick verlieren oder gar zur Sprachlosigkeit verurteilen. Gerade gläubige Menschen machen die Erfahrung, dass Gott ihnen nicht so zu antworten scheint, wie sie es erhoffen, dass ihre Gebete ins Leere gehen und er ihnen fern ist, dass er sich ihnen ganz entzogen zu haben scheint.⁶⁷ All das, was vorher erfüllend war, fällt auf einmal schwer. Das Beten wird schal, und die religiöse Praxis wird zur öden Routine. Nur selten hat dies etwas mit religiöser „Schwäche“, Schuld oder Versagen zu tun.⁶⁸ Die entsprechenden Auslöser und Verstärker sind vielfältig: 1) „Verdunsten“ der Beziehung zu Gott, 2) Orientierungsverlust, 3) Verlust der Tiefe, 4) Schwierigkeiten mit konkreten Personen in der konkreten Kirche und 5) persönliche Faktoren wie Überlastung, Unsicherheit und Depressivität.⁶⁹ Auch diese Erfahrungen müssen „da sein dürfen“; dafür gilt es, Sprachräume und Sprachfähigkeiten zu schaffen.

Diese Phasen können jedoch überwunden werden – wenn sie konstruktiv ernst- und angenommen werden.⁷⁰ Die Strategien sind sehr individuell und vielfältig. Bedeutsam ist: Diejenigen, die für sich geeignete Wege gefunden haben, um mit diesen Gefühlen umgehen zu können, berichten danach und dadurch ein ausgeprägteres Empfinden von staunender Ehrfurcht und Dankbarkeit, größerer Klarheit und Tiefe. Sie erleben es als Ansporn, anderen umso mehr helfend zur Seite zu stehen.

All diese Befunde laufen daher auf die Konsequenz hinaus, dass der wahrnehmende und staunende Aspekt der Spiritualität bedeutsam ist, um im eigenen Leben stabiler zu sein und um mit den unvermeidlichen Schwierigkeiten im Leben besser umgehen zu können. Eine vitale Spiritualität verhindert diese nicht. Aber sie ist ein Anker, um sich nicht zu verlieren. Sie hilft dabei, dass das Besondere und Heilige im Leben als Ressource nicht aus dem Blick gerät. Wenn Seelsorgende in den täglichen Routinen die Erfahrung machen, dass ihre Spiritualität leicht verloren gehen und austrocknen kann, dann ist das ein Anlass zum Gegensteuern bereits in der Ausbildung.⁷¹

⁶⁶ Vgl. ders./T. Dienberg (Hg.), *Innehalten. Vom Einfluss ehrfürchtigen Staunens auf das Wohlbefinden*, Regensburg 2024.

⁶⁷ Vgl. dies. (Hg.), *Gottes Unverfügbarkeit und die Dunkle Nacht: vom Umgang mit der geistlichen Trockenheit*, Regensburg 2024.

⁶⁸ Vgl. A. Büssing u. a., Triggers of spiritual dryness—results from qualitative interviews with religious brothers and sisters, in: *Pastoral Psychology* 69 (2020) 99–117.

⁶⁹ Vgl. ders. u. a., Spiritual dryness in Catholic priests: Internal resources as possible buffers, in: *Psychology of Religion and Spirituality* 9 (2017) 46–55; ders. u. a., Spiritual dryness in non-ordained Catholic pastoral workers, in: *Religions* 7 (2016) 141.

⁷⁰ Vgl. ders., Überwindung (s. Anm. 12); ders. u. a., Strategies to cope with phases of spiritual dryness in Seventh-day Adventists, in: *JRHe* 60 (2021) 1281–1304; M. Gerundt u. a., Not Getting Stuck in Dryness—Strategies for Coping with Phases of Spiritual Dryness Among Religious Brothers and Sisters in Germany – Findings from Qualitative Interviews, in: *Pastoral Psychology* 71 (2022) 377–397.

⁷¹ Büssing u. a., Triggers of spiritual dryness (s. Anm. 67).

Die neue Generation von Seelsorgenden wird damit konfrontiert werden, dass sie sich immer mehr in immer größeren pastoralen Räumen und neuartigen missionarischen Kontexten zu bewähren haben. Sie werden zunehmend begründungspflichtig, warum sie immer noch für eine Kirche arbeiten, die anderen „verdächtig“ geworden ist. Sie brauchen hierfür nicht nur vielfältige persönliche und soziale Ressourcen, sondern auch spirituelle Ressourcen: einen tragfähigen Glauben, der Höhen und Tiefen kennt und belastungsfähig ist. Denn manchmal ist es schwierig mit Gott – der sehr „eigenwillig“ ist, nicht verfügbar und ganz anders als erwartet. Hier hilft es, die Prädiktoren von geistlicher Trockenheit zu kennen und zu beachten.⁷² Belastungsverarbeitungskompetenzen braucht es zur Vermeidung von emotionaler Erschöpfung und depressiven Entwicklungen. Gefördert werden sollten als Schutzfaktoren gegen geistliche Trockenheit die lebendige Wahrnehmung des Heiligen im Alltag und das Kohärenzgefühl im Sinne der Lebensstimmigkeit. Daher kann abschließend als Empfehlung für die Bildung spiritueller Ressourcen festgehalten werden:

- (1) Sensibilisieren Sie (sich) für Gotteserfahrung mitten im Alltag, auch an unerwarteten Orten und in unerwarteten Situationen. Hier hat die Ausbildung die Aufgabe, nicht nur Curricula für theologische und seelsorgliche Kompetenz bereitzustellen, sondern auch Räume zu schaffen für Gottesbegegnung.
- (2) Machen Sie sich bewusst, dass in den Herausforderungen des normalen Alltags die Dimension der „Gotteserfahrung im Alltag“ eine wesentliche Ressource sein wird, die es nachhaltig zu üben und zu stärken gilt.
- (3) Ermöglichen und integrieren Sie vielfältige religiöse Praxis in die Ausbildungswege. Schaffen Sie Räume der Stille und Atempausen, geben Sie Zeiten für das Beten und auch Exerzitien einen festen Platz in der Ausbildung.
- (4) Üben Sie eine Praxis des Betens ein, die Sie persönlich in Berührung mit Gott bringt: die ins Staunen bringt, in Ehrfurcht und Dankbarkeit. Diese Praxis sollte verlässlich („treu“) sein und sich durch den Alltag ziehen.⁷³
- (5) Bilden Sie Gemeinschaften für religiöse Praxis: dies kann stabilisieren und Raum bieten für vertrauensvolle Gespräche, wenn die Beziehung zu Gott gerade schwierig wird.

11 Wachstumsprozesse ermöglichen: Empowerment in der Seelsorgeausbildung

Seelsorgende werden in Zeiten der Transformation dann eine gute Zukunft haben, wenn sie tragfähige Ressourcen besitzen, die sie für den Weg als Jüngerinnen und Jünger für den Dienst zurüsten. Ressourcen dienen dem Weg der Reifung in den grundlegenden Dimensionen für ein Leben in der Seelsorge: der menschlichen Dimension, der geistlichen Dimension, der intellektuellen

⁷² Vgl. Büssing, *Spiritual dryness in Catholic priests* (s. Anm. 68)

⁷³ Vgl. Büssing/Dienberg, *Innehalten* (s. Anm. 65).

Dimension und der pastoral-missionarischen Dimension. Die im Jahre 2016 veröffentlichte weltweit gültige Rahmenordnung für die Priesterausbildung (*Ratio Fundamentalis*⁷⁴) wählt dazu den Grundansatz der Wachstumsorientierung und macht diesen Ansatz zum Maßstab der lokal auszuarbeitenden Ausbildungsordnungen. Nicht nur die Ausbildung, sondern das ganze Leben werden als Wachstumsprozess konzipiert. Wenn nun in absehbarer Zeit die deutsche Ausbildungsordnung erscheinen wird, wird diese Perspektive daher ebenso maßgeblich sein.

Das Prinzip der Begleitung von Wachstumsprozessen durch Ressourcenförderung ist ein zentrales, bewährtes und aktuelles Prinzip der heutigen Zeit. Wachstumsförderung im Sinne von Empowermentprozessen der Berufung, die für das Menschsein ermächtigen, das Christsein stärken und für den Dienst befähigen, dürften in Zukunft für alle Berufsgruppen von größter Bedeutung sein. Allerdings braucht es dazu dann auch praktische Umsetzungsstrategien für die Ressourcenentwicklung und die Ressourcenförderung. Diese müssen in Bildungs- und Begleitungsprogramme in Diözesen und Hochschulen implementiert und dabei auch koordiniert werden. Die in dem vorgelegten Beitrag auf empirischer Grundlage zusammengetragenen humanwissenschaftlichen Konzepte und praktischen Strategien können für die Selbstentwicklung von zukünftigen Seelsorgenden und synergetisch angelegte Konzeptionen von Bildungsszenarien und Ausbildungswegen hilfreich sein.

Dr. Christoph Jacobs ist Professor für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: c.jacobs@thf-paderborn.de

Tobias Pollitt ist Studentischer Mitarbeiter am Lehrstuhl für Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: psych@thf-paderborn.de

Dr. Arndt Büssing ist Professor für Lebensqualität, Spiritualität und Coping an der Universität Witten/Herdecke und war Mitarbeiter im IUNCTUS – Kompetenzzentrum für Christliche Spiritualität, Philosophisch-Theologische Hochschule Münster.

Kontakt: arndt.buessing@uni-wh.de

⁷⁴ Kongregation für den Klerus, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum – *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Rom/Bonn 2016/17.

NORBERT FISCHER

Gott, Freiheit und Unsterblichkeit

Zum 300. Geburtstag Immanuel Kants

KURZINHALT

Anlässlich des 300. Geburtstages von Immanuel Kant widmet sich der Beitrag den drei berühmten Fragen Kants „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich thun?“, „Was darf ich hoffen?“ und erläutert die damit verbundenen philosophischen Anliegen des Königsberger Denkers. Die drei Fragen formulieren hohe theoretische und praktische Anforderungen an Vernunftwesen für den je eigenen Lebensvollzug. Die kritische Prüfung des ihnen möglichen Wissens und des ihnen gebotenen Handelns eröffnet vernünftigen Wesen laut Kant am Ende religiöses Vertrauen und Hoffen auf Gott als dem höchsten „Welturheber“.

SUMMARY

Honouring the 300th anniversary of Immanuel Kant's birthday, the article discusses the philosopher's three central questions „What can I know?“, „What should I do?“, „What may I hope?“ and the underlying approaches. The three questions formulate high theoretical and practical requirements for rational beings in their own lives. For Kant, the critical examination of their possible knowledge and their advisable actions opens up a religious trust and hope in God as the highest „author of the world“ for rational beings.

1 Von den philosophischen Grundfragen zum Glauben

Immanuel Kant (1724–1804) war Philosoph im Sinne des Wortes, der in einer zu autarkem Rationalismus neigenden Epoche in sokratischem Wissen des Nichtwissens mit einer kritischen Philosophie hervortrat, die zwar im „Deutschen Idealismus“ bald hinterfragt wurde, z. B. von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, aber auch antimetaphysischen Tendenzen ausgesetzt war, z. B. durch Karl Marx und Friedrich Nietzsche.¹ Hermann Cohen und Paul Natorp haben dann um die Wende zum 20. Jahrhundert eine Neubesinnung auf Kant ange-

¹ Zu Kants Philosophie vgl. N. Fischer, *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Bonn 1979; ders. (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004; ders. (Hg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg i. Br. 2005.

regt, der diverse Wege seiner Rezeption folgten. Der Plan, die Zentralthemen „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“² zu betonen, die Kant oft als unverzichtbare Grundsätze der reinen Vernunft genannt hat, wurde durch die Befürchtung befördert, dass heute wenig beachtet wird, dass unser Herz, wie Augustinus betont, unruhig ist (conf. 1,1: „inquietum est cor nostrum“).³ Die Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit werden heute vernachlässigt, sollten unser Denken, das erneut in ein *saeculum obscurum* zu stürzen droht, aber neu anregen: Sie öffnen den Horizont von Endlichkeit und Transzendenz und führen zu den Kernfragen Kants, die alle endlichen Vernunftwesen kritisch zu bedenken haben: „Was kann ich wissen?“ / „Was soll ich thun?“ / „Was darf ich hoffen?“ (KrV B 833)

Diese Fragen, die endliche Vernunftwesen beunruhigend auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit weisen, umreißen das Aufgabenfeld der Philosophie. Kant erklärt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*“ (KpV A 288) Denn er nimmt an, dass Menschen, die unversehens als endliche Wesen in die Welt hineingeboren sind, die ihren Horizont unfassbar überschreitet, angeregt sind, ihre Situation zu bedenken. Da Menschen durch die Natur ihrer Vernunft auf Annahmen zielen, die ihre Erkenntniskräfte übersteigen, gesteht er:

„Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“ (KrV B XXX)

Zu beachten ist, dass Kant Antworten auf die von allen Vernunftwesen zu bedenkenden Fragen *philosophisch* sucht, ineins mit seiner von *Hoffnung* getragenen Annahme, dass es in der Tat die (von endlichen Vernunftwesen aber nicht bestimmbare) absolute Wahrheit des Ganzen gibt, die das Fundament der in der Philosophie gesuchten *Weisheit* wäre. Vernünftig fragende endliche Subjekte waren zwar schon lange angeregt, die genannten Zentralthemen zu bedenken: Kant jedoch sah den Weg zu objektiv gewussten Antworten bald versperrt. Wie Platon verstand er das menschliche Leben (im Unterschied zu dog-

² I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXX [im Folgenden im Text zitiert und abgekürzt als KrV]; vgl. auch ders., Kritik der praktischen Vernunft, A 8 und 257 [nachfolgend im Text zitiert und abgekürzt als KpV]; ders., Kritik der Urteilskraft, 465 [nachfolgend im Text zitiert und abgekürzt als KU]. Kant-Schriften werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.

³ Vgl. ebd.: „fecisti nos ad te, domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.“ Dazu N. Fischer, Einführung, in: A. Augustinus, Confessiones. Bekenntnisse, übersetzt von W. Thimme, Düsseldorf/Zürich 2004, 777–848; ders., Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, Bonn 1987. Der Gedanke der Unruhe des menschlichen Herzens war Kant vertraut, was schon Vorlesungsmitschriften früherer Hörer Kants belegen; vgl. z. B. Moralfröngovius oder Metaphysik Herder (z. B. AA 28,72. 362): „das Gemüt ist also immer unruhig“.

matischen Ansätzen) in kritischem Wissen des Nichtwissens als „schreckliche“, aber zugleich als „schöne Gefahr“, wie Platon es im *Phaidon* (vgl. 107b; 114d), seinem Dialog zum Tod des Sokrates, in erregender Weise erklärt hat.

Die philosophischen Zentralfragen stellen endlichen Sinnen- und Vernunftwesen die Aufgaben, das ihnen mögliche *Wissen*, das ihnen gebotene *Tun* und das ihnen erlaubte *Hoffen* im Blick auf Ziele zu bedenken, die sie faktisch erstreben: Sie richten hohe Anforderungen an Wesen, die zu je eigenem Lebensvollzug angeregt sind: *theoretisch* in der Ausarbeitung erfahrungsfundierten Wissens, *praktisch* in Anleitungen zu je eigenem Handeln, grundlegend verknüpft mit dem Blick auf das Sein und die Würde der „Anderen“.⁴ Sie führen am Ende zu Aufgaben, die endliche Vernunftwesen zwar überfordern, aber eine erhoffte, zu bedenkende Beziehung zu „Gott“ anregen. Kants Grundfragen sind allen endlichen Vernunftwesen gestellt und fordern sie intellektuell und existenziell heraus: intellektuell im Blick auf das ihnen erreichbare, als Nutzen bringend erwartete Wissen, existenziell im Blick auf das ihnen unversehens gebotene, sie unbedingt verpflichtende, aber freie *Tun*. Diese vorausgehenden Fragen öffnen sodann Platz für die *Religion* in einem Hoffen, das ihnen laut Kant jedoch nur im Glauben an Gott möglich ist. Die genannten grundlegenden Aufgaben der Philosophie befördern unversehens die Suche nach „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ und führen am Ende zu Themen, die in einer Zivilisation, deren Protagonisten wie schlaue Tiere vor allem nutzbare Erkenntnisse erstreben, wenig beachtet, sondern weithin vernachlässigt werden.⁵ „Weisheitsliebe“ ist laut Kant aber ohne Beachtung der drei von ihm genannten Frageziele unsachgemäß. Die Folge ihrer kritischen Untersuchung ist zunächst das Geständnis der Endlichkeit der Suchenden, sodann auch deren oft übersehene, aber faktisch wirksame Beziehung zu einer nicht objektiv bestimmbar absoluten Wahrheit, zu deren Transzendenz, die vernünftigen Wesen Platz zum Glauben eröffnet, nämlich zum Glauben an „Gott“, an die je eigene „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“.

Dieser Platz zum Glauben (aber auch zum Unglauben) wird jedoch von allen Denkenden gefüllt, was im Rausch erstaunlicher Erfolge objektiver Wissenschaften oft unbemerkt bleibt.⁶ Grundlegend geht es in diesem Glauben zunächst um „Gott“, um den überhohen Urheber des Ganzen, von dem endliche Vernunftwesen glauben könnten, dass er allein durch sich selbst existiert und überdies die Welt und in ihr („frei“ und aus „Liebe“) das Sein und die Kraft der je einzelnen, unzählig vielen endlichen Sinnen- und Vernunftwesen gewollt und hervorgebracht hätte. Ein solcher Glaube übersteigt zwar theoretisch und praktisch deren Vorstellungskraft, gewinnt aber Plausibilität durch die Annahmen der ebenso schwer vorstellbaren „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ endli-

⁴ Vgl. O. Sikora/J. Sirovátka (Hg.), *Kant and the Phenomenological Tradition. Kant und die phänomenologische Tradition*, Baden-Baden 2023; N. Fischer, *Sein und Sinn „des Anderen“ und „der Anderen“* in Kants Auslegung der „Autonomie“, in: ebd., 15–29.

⁵ Vgl. N. Fischer/J. Sirovátka (Hg.), *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik*, Freiburg i. Br. 2015.

⁶ Einen Überblick zum dritten Zentralthema Kants bieten (mit weiteren Literaturangaben) die Beiträge in M. Kühnlein (Hg.), *Religionsphilosophie nach Kant. Im Angesicht des Bösen*, Berlin 2023.

cher Sinnen- und Vernunftwesen. Indem Kant die Verantwortung dieser Wesen für ihr Tun (ihre Freiheit) betont, folgt bei ihm radikal (gegen den Augenschein und über die Vorstellungskraft endlicher Wesen hinaus) der althergebrachte Glaube an die Tragfähigkeit der kontraempirisch angenommenen Hoffnung auf Unsterblichkeit.

2 Zum Verhältnis von Glauben und Wissen

Kant erwägt also intellektuell und existenziell fundierte, extrem herausfordernde philosophische Grundfragen, die er als unvermeidliche, für endliche Sinnen- und Vernunftwesen überhohe, in die Transzendenz weisende Aufgaben nennt und die heute (nicht nur in der Kantforschung) selten ernsthaft bedacht werden:

- (1) die Frage nach dem für endliche Wesen unfassbaren Urheber des Ganzen („Gott“);
- (2) die endliche Wesen bedrängende Frage nach der theoretisch nicht klärbaren Verantwortung für ihr je eigenes Tun („Freiheit“);
- (3) (trotz der bleibenden Probleme im Zuge der beiden ersten Fragen) die Festigung der Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus („Unsterblichkeit“).

Solch ein Leben hatten endliche Vernunftwesen zwar seit Urzeiten erhofft: Es war und blieb für sie aber unfassbar wie ein Traum. Die animalische Sehnsucht nach *Unsterblichkeit* wird indessen gestützt durch die ebenso unsicheren Annahmen der Freiheit des eigenen Willens und des Daseins Gottes, den Menschen als allmächtigen Urheber der Welt ersehen, der die unüberschaubar vielen Geschöpfe liebt. Diese Annahmen weisen endliche Vernunftwesen auf die Spur des transzendent bleibenden, als Schöpfer des Ganzen erhofften und nur zu glaubenden Ursprungs: Er führt auch nüchtern Denkende mit Vernunft zur „Religion“. Kant bedenkt Religion, die alles sinnlich fassbare Endliche übersteigt, philosophisch mit Vernunft: also nicht als „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (vgl. Kants Werke II, 315–384).

Seine Reflexionen zu objektiven Erkenntnissen in erfahrungsfundierten Wissenschaften hat Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ durch seine Besinnung auf deren Bedingungen der Möglichkeit zugespitzt. Dazu erwähnt er notwendige, für endliche Vernunftwesen aber unlösbare Aufgaben, die Transzendentes betreffen und in der Philosophie nur undogmatisch zur Sprache kommen können: durch diese Aufgaben hat er Zugang zu den althergebrachten, von endlichen Vernunftwesen zu bedenkenden, theoretisch zwar unlösbar bleibenden, existenziell aber unvermeidlichen Themen in einem in die in die Transzendenzweisenden *Glauben* erlangt, nämlich zum Glauben an „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“. In der „Kritik der reinen Vernunft“ hat er mit Klärungen seiner ersten Frage („Was kann ich wissen?“) und der Suche nach Bedingungen der Möglichkeit der von endlichen Vernunftwesen naturhaft erstrebten und anfanghaft erlangten Erkenntnis in erfahrungsfundierten Wissenschaften begonnen. Hier tritt die Endlichkeit der fragenden Vernunftwesen klar hervor,

aber auch deren Beziehung zu einer für sie unfassbaren *Transzendenz*. Kant verfolgt das Ziel, die Wahrheit des Ganzen *undogmatisch* zu bedenken, begnügt sich also mit Erkenntnissen, die endliche Vernunftwesen anleiten, objektive Gesetze des zeitlichen Geschehens auszuarbeiten. Die Antwort auf seine erste Frage geht von der Annahme aus, dass es Erkenntnisse endlicher Vernunftwesen gibt, die „den sicheren Gang einer Wissenschaft“ (KrV B VII) eröffnen. Dieser Gang ist für sie aber nur in Erfahrungswissenschaften möglich, die mit sinnlicher Erfahrung einhergehen und keine dogmatische Beantwortung weiterführender Fragen gestatten, die also zwar sachgemäß zu stellen sind, aber nur zu einer undogmatischen „Metaphysik der Probleme“ führen können.

Folglich erklärt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“, dass endliche Vernunftwesen zwar nach „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ (KrV B XXX) fragen, dass Versuche, diese sie bedrängenden Fragen dogmatisch zu beantworten, aber Anmaßungen enthalten, die mit fehlerhaften Schlüssen der reinen Vernunft einhergehen.

Mit der Ablehnung dogmatischer Antworten auf seine erste Frage (besonders klar bei „Gottesbeweisen“), die endliche Vernunftwesen auf die Grenzen ihres Wissens hinweist, treten jedoch notwendige, aber unlösbare Aufgaben („Probleme“) hervor, die von Menschen bedacht werden können, aber auch sachgemäß bedacht werden sollten und müssten: und seit Urzeiten (und jetzt auch von Kant) als solche weiter bedacht wurden.

3 Freiheit als Verantwortung

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ wendet Kant sich der zweiten Aufgabe zu, die alle zu je eigenem Denken und Handeln angeregten endlichen Vernunftwesen bearbeiten, nämlich seiner zweiten, sie je einzeln herausfordern: Frage: „Was soll ich thun?“ Deren Reflexion geht aus von dem alltäglichen, teils mit extremen Forderungen verknüpften Handeln, das den zahlreichen, einzelnen Vernunftwesen möglich, aber unversehens auch auferlegt ist und das er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“⁷ zum bestimmenden Thema gemacht hat. Maßgebend sind dort nicht nur je eigene Intentionen eines jeweils fragenden vernünftigen Ich, sondern vielmehr dessen Achtsamkeit auf die „Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ (GMS 429).⁸

Während seine erste Frage nach dem möglichen *Wissen* endlicher Vernunftwesen angesichts der Wahrnehmung von sinnlich Gegebenem auf nutzenbrin-

⁷ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [nachfolgend im Text zitiert und abgekürzt als GMS].

⁸ Vgl. N. Fischer/D. Hattrup, Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen: Kant und Levinas. Paderborn u. a. 1999; N. Fischer, Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas. Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität, in: Kant-Studien 90 (1999) 168–190. Ohne Beachtung der „Anderen“ entbehre die Moralphilosophie Kants ihrer Grundlage. Der derzeit oft unbedacht gebrauchte (entgegen Kants Intentionen selbstisch verstandene) Begriff der „Autonomie“ muss also im Rahmen von Kants Denken gründlich bedacht werden.

gende Erkenntnisse zielte, betrifft die zweite Frage den absolut gebotenen, frei zu verwirklichenden Sinn des erfahrbaren Geschehens, der unversehens in konkreten moralisch relevanten Situationen begegnet und verpflichtend über die Nutzbarkeit des empirisch begegnenden Endlichen hinausweist. In solchen Situationen tritt die Verantwortung einzelner Personen für ihr *Tun* gegenüber der Person eines jeden Anderen in der Weise hervor, dass endliche Vernunftwesen als freie, von „Gott“ gewollte „Zwecke an sich selbst“ zu denken sind und als solche in freier Entscheidung geachtet werden sollen.

Die Frage, was ich (was jedes endliche Vernunftwesen) tun soll, stellt Kant demnach im Kontext des Gebots der Achtsamkeit auf die Person eines jeden Anderen, sofern „die Anderen“ (wie ich) als Zwecke an sich selbst zu verstehen sind, also niemals bloß als Mittel zu je eigenen Zwecken gebraucht werden dürfen. Sie geht einher mit der Annahme selbstbestimmter, „frei“ zu befolgender, aber dennoch unbedingt verpflichtender Regeln des menschlichen Handelns, welches von allen einzelnen endlichen Vernunftwesen, die ja ungefragt mit unterschiedlichen naturhaften Eigenschaften ins Leben gelangt sind, persönliche, „autonome“ (freie, von ihnen selbst zu verantwortende) Entscheidungen fordert.⁹

Kants erste Frage nach dem von endlichen Sinnen- und Vernunftwesen erreichbaren *Wissen* zielt auf objektive, nutzbare Wahrheiten im wahrnehmbaren Geschehen – und öffnet dadurch zwar Wege zum Verständnis von dessen Möglichkeitsbedingungen, führt aber nicht zur insgeheim ersehnten Erkenntnis der absoluten Wahrheit des Ganzen, die folglich transzendent bleibt. Seine zweite Frage nach einem verpflichtenden *Tun*, das dem Fragenden je einzeln und unversehens, aber unbedingt geboten ist, nimmt ihn als freies Vernunftwesen in den Blick, berührt zudem (klarer als die Frage nach dem erstrebten *Wissen*) implizit auch dessen Beziehung zu „Gott“, der als unendlicher Urheber des Ganzen und als Eröffner des absoluten Endziels gedacht wird. Dieses Endziel weist (auch von Gott unvorhersehbar; sonst hätte es der Welt ja überhaupt nicht bedurft) auf die Fülle freier endlicher Vernunftwesen, auf ein laut Kant von Menschen zwar ersehntes, aber aus eigener Kraft der vielen Einzelnen unerreichbares „Reich Gottes“. In diesem ersehnten Reich, auf das Menschen nur *hoffen* können, sollen sich laut Kants zweiter Frage unüberschaubar viele einzelne Subjekte, soweit sie einander begegnen, wechselseitig als von Gott gewollte, mit dem Vermögen freier Entscheidung versehene „Zwecke an sich selbst“ achten, wodurch sie mit naturhaften Kräften die Wirklichkeit der von Gott zwar gewollten, aber nicht erzwungenen, absolut vollkommenen Welt mit freien Vernunftwesen beförderten.

Kants erste Frage zielt auf objektive und nutzbare Wissenschaften, die in der Geschichte der Menschheit erstaunliche Erfolge erlangt, aber auch grässliche Geschehnisse ermöglicht haben; an diesen Wissenschaften haben viele Menschen (nach Anfängen in älteren Zeiten) bis heute gearbeitet und arbeiten weiter an ihnen. Zu bemerken ist, dass die genuin *philosophische* Suche nach

⁹ Zu diesem philosophischen Grundthema vgl. die facettenreichen Beiträge in J. Sirovátka (Hg.), *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung*, Hamburg 2012.

absoluter „Wahrheit“ (oder gar nach „Weisheit“) oft unbeachtet gelassen wurde und wird, wodurch wissenschaftliche Erfolge auch furchtbare Gefährdungen zur Folge haben konnten, hatten und weiter haben können. Kants zweite Frage spielt auf einem anderen Feld und hat das unbedingt gebotene, aber „frei“ zu verwirklichende Handeln endlicher Vernunftwesen und implizit (ohne absehbaren Erfolg) eine absolut vollkommene Welt, ein „Reich Gottes“ im Blick. Dieses Ziel fordert eigenständiges, „freies“ menschliches Tun, kann aber allein kraft dieses Tuns nicht verwirklicht werden. Vielmehr muss eingestanden werden, dass neu hinzugekommene technische Möglichkeiten schwerste Gefährdungen des höchsten Endziels (des für Menschen überhohen Reiches Gottes) mit sich bringen und befördern können.

4 Vom sinnlich Erfahrbaren zur Metaphysik

Die Mühsal und die faktische Unvollkommenheit der möglichen Antworten auf die beiden ersten Fragen, die auf eine absolut vollkommene Welt zielen, in der einerseits die objektive Wahrheit des Ganzen in menschlichem Wissen erkannt und andererseits die wechselseitige Achtung der endlichen Vernunftwesen als Zwecke an sich selbst durch freies menschliches Tun verwirklicht wäre, weckt Kants dritte, in die Transzendenz eines „Reiches Gottes“ weisende Grundfrage: „Was darf ich hoffen?“ Diese Frage stellt sich allen vernünftigen endlichen Subjekten, betrifft indessen nicht deren spontanes Handeln, das für die beiden ersten Fragen gefordert ist, um die erstrebten Erfolge durch je eigene Tätigkeit erlangen zu können, sondern weist unversehens, aber unvermeidlich auf den transzendent und unfassbar bleibenden „Gott“, der als unendlicher Urheber des Ganzen *ex nihilo* geglaubt wird, der die einzelnen, von ihm geschaffenen, freien endlichen Vernunftwesen sich um sie sorgend *liebt* und seine Geschöpfe überdies – gemäß dem biblischen Glauben – zu göttlicher Vollkommenheit (*ad imaginem Dei*) führen will, der sie herausfordernd im Auge behält, wobei er die Geschöpfe zu selbständigen freien, zudem auch kritischen Betrachtungen befähigt, ermuntert und einlädt, also nicht zwingt.

Die Welt ist laut Kant kein gefahrloses Spiel, das die existierenden Sinnen- und Vernunftwesen nur beglückt, sondern für alle (nach dem christlichen Glauben sogar für den „Sohn Gottes“) mit übelsten Erfahrungen verbunden (was Kant aber nicht weiter beachtet). Für Menschen ist das Leben mit Leiden und Versuchungen verbunden, die zur Missachtung „der Anderen“ (aber auch des eigenen Lebens) locken können, zumal das Leben oft mit grauenvollen Leiden einhergeht. So stellt sich den einzelnen Sinnen- und Vernunftwesen je für sich, aber auch in Sorge um „die Anderen“, unvermeidlich Kants dritte Frage, *was ich hoffen darf*. Da diese Frage nur gläubig mit Bezug auf Gott in der „Religion“ bedacht werden kann, hat Kant sie in diesem Kontext erwogen: schon in seinen Thesen zum „Primat der reinen praktischen Vernunft“ (KpV A 215–266), sodann in der Auslegung des christlichen Glaubens als natürlicher Religion¹⁰.

¹⁰ Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 236–246.

Seine beiden ersten Grundfragen haben ihn zu Aufgaben geführt, an deren Lösungen endliche Vernunftwesen seit Urzeiten (mehr oder weniger erfolgreich) zu arbeiten angeregt waren und bis heute angeregt sind. In Kants dritter Frage geben die Fragenden das Heft des Handelns aber notgedrungen (mehr oder minder zuversichtlich) aus der Hand, nämlich in der Hoffnung, dass Übles und Böses, das allzu oft geschah und geschieht (und endliche Vernunft- und Sinnenwesen niederdrückt), am Ende mit der Hilfe Gottes überwunden, geheilt und zu Besserem gewandelt wird. Ebenso wie der Ursprung, das Sein und der Sinn der unüberschaubar großen faktischen Welt mit unzählig vielen endlichen Vernunftwesen nicht von deren eigenen Kräften bewirkt worden sein kann, können solche Wesen das von ihnen ersehnte *absolute Ziel* des Ganzen nicht konkret denken oder gar verwirklichen, sondern es höchstens unbestimmt ersehnen und gläubig erhoffen.

Kant hat zwar stets selbständig zu denken versucht, war aber auch für metaphysische Fragen offen und hat dabei Gedanken großer Denker des Abendlandes berührt. Die von ihm bedachten Fragen hatten vor ihm auch Platon und Augustinus im Blick. Zwar standen für Augustinus nicht Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit theoretischer Erkenntnisse im Zentrum, für die er Antworten zu wissen begehrte, sondern „Gott und Seele“: „deum et animam scire cupio“ (sol. 1,7). Dabei spielte für ihn bald (wie später für Kant) die theoretisch und praktisch brisante Frage nach der „Freiheit der Entscheidung“ eine bedrängende, grundlegende und entscheidende Rolle (*De libero arbitrio*). Diese Frage war, ist und bleibt für endliche Vernunftlebewesen, die unversehens und ungefragt in ihr je einzelnes Leben gelangt sind, problembeladen; sie ist von ihnen dennoch unvermeidlich in ihrem faktischen Leben zu bearbeiten. Zwar nimmt auch Augustinus für gewöhnlich die kausale Ordnung des sinnlich wahrnehmbaren Geschehens an, aber auch er hinterfragt sie und bestreitet sie explizit im Blick auf unversehens anstehende, moralisch relevante Entscheidungen, indem er den Willen der einzelnen Menschen allgemein als *prima causa peccandi* denkt (lib. arb. 3,49).

Solche existenziell und denkerisch herausfordernden Aufgaben der Moral und der Metaphysik haben Kant auf den Weg der von allen endlichen Vernunftwesen im faktischen Leben zu beachtenden und zu beantwortenden Fragen nach ihrer persönlichen Verantwortung und ihrer je eigenen Gottesbeziehung gewiesen. Zwar mögen herausragende Erfolge von Naturwissenschaften Kant bewogen haben, die Bedingungen der Möglichkeit und die Grenzen dieser objektiven, seit Beginn der Neuzeit erstaunlich gewachsenen und weiter wachsenden, technisch florierenden Wissenschaften kritisch zu bedenken. Diese Aufgabe hat ihn dann aber bewogen, deren Reichweite kritisch zu hinterfragen, was gewiss erneut nötig wäre, aber nicht gern übernommen wird (heute fliegt man lieber noch einmal auf den Mond). Kants Hinweise zu Grenzen objektiver Erkenntnisse werden heute (auch im Rausch beeindruckender Erfolge der Naturwissenschaften und der Technik) weniger beachtet, hatten schon klare Grundlagen in der älteren Philosophie (im Wissen des Nichtwissens als *docta ignorantia* undogmatischer Denker). Die Suche nach technisch nutzbaren Erkenntnissen, die Menschen auf Wegen naturwissenschaftlicher Forschung

erlangt haben, die ungewollt jedoch auch höchst bedrohlich werden konnten und können, mag das Motiv sein, das die von Kant betonten Grundthemen, „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“, die auf metaphysische, moralisch-ethische und existenzielle Grundfragen der Menschen weisen, so in Bedrängnis geraten ließ, dass sie weithin vernachlässigt werden.

Diese alten, von Kant in kritischem Denken neu entfalteten philosophischen Grundfragen sollten endliche Vernunftwesen also weiter bedenken und existenziell beachten. Sie können in ihren Hauptmotiven auch am Beispiel von Autoren der älteren Zeit (wie Platon und Augustinus) vergegenwärtigt werden. Selbst Friedrich Nietzsche, der ein wirkungsvoller (auch polemischer und zwiespaltener) Schriftsteller war und als Verkünder des „Todes Gottes“ bekannt wurde (laut Nietzsche der Tötung Gottes durch die Menschen), hat philosophische Grundfragen samt der Gottesfrage sehnsüchtig berührt und deren bleibende Bedeutung anerkannt, wenn auch zerrissenen Herzens. Obwohl er gegen Ende seiner Jugendzeit (am Überschwang seiner frühen Religiosität und seines kindlichen Gottesglaubens) gescheitert war und schließlich den von Menschen bewirkten „Tod Gottes“ aggressiv gegen die Möglichkeit des Glaubens zur Sprache gebracht und verkündet hat, hing er weiter am Gottesglauben, dessen Bedeutung für die Situation der Menschen er gestand und zuspitzte. Gegen Ende seines Weges hat er dem von ihm propagierten *Atheismus* also den Boden entzogen und gestanden (vgl. Also sprach Zarathustra; z. B. SW 4,403): „Lust will aller Dinge Ewigkeit – will *tiefe, tiefe Ewigkeit!*“ Nietzsches offen eingestandene Sehnsucht, die er als allgemein menschlichen Antrieb verstand, zielt auf die Beziehung zu Gott, zu Göttlichem und ewigem Leben: diese Sehnsucht bliebe ohne vernünftig bedachten, existenziell erstrebten Glauben an Gott und das erhoffte Reich Gottes ohne Basis. Die von Menschen ersehnte Gottesbeziehung hat Nietzsche weiter anerkannt: sie ist bei ihm lebendig geblieben und tritt bei ihm hervor, trotz seiner teils aggressiven, teils auch schmerzdurchtränkten Verkündigung des (an sich unvorstellbaren) „Todes Gottes“ (welcher Gedanke bei ihm aber womöglich auch von der Leidensgeschichte Jesu Christi inspiriert ist).

Die Frage „Was darf ich hoffen?“ stellt sich Menschen in zahlreichen konkreten Situationen, zuletzt aber zugespitzt im Blick auf das Ganze durch den allen bevorstehenden je eigenen „Tod“, der ihr Leben, in das sie unversehens als Sinnen- und Vernunftwesen gelangt sind, zu beenden droht. Die existenzielle Bedeutung des ihnen meist unerwünscht bevorstehenden und gefürchteten Todes führt endliche Vernunftwesen zur Frage nach ihrer letzten „Hoffnung“ im Blick auf das Ganze – und so zur Frage nach Gott, die alle Menschen insgeheim kennen und im Blick auf das Ende ihres Lebens auch beantworten. Diese Fragen stellen sich allen endlichen Vernunftwesen: in ihr haben Kants Grundfragen nach „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ ein solides Fundament.

Kant hat die Antworten auf seine erste Frage („Was kann ich wissen?“), die dem Leben durch Erkenntnisse nur zu nutzen scheinen, ihm aber auch schwere Schäden zufügen können (was er nicht explizit erwägt), die oft genutzt wurden und werden, in der „Kritik der reinen Vernunft“ bedacht und im Rahmen der „Bedingungen der Möglichkeit“ empirischer Erkenntnisse entfaltet, die als

Basis erfolgreicher objektiver Wissenschaften fungieren. Diese Wissenschaften beziehen sich auf sinnliche Erfahrungen, zunächst auf die *Rezeptivität* sinnlicher Wesen, sodann aber auf die *Spontaneität* denkerischer Entwürfe in der Formulierung von Gesetzen des wahrnehmbaren Geschehens. Damit denkt Kant in der Spur früherer Philosophen, die angenommen hatten, dass alle menschliche Erkenntnis stets sinnliche Wahrnehmung voraussetzt (*omnis cognitio incipit a sensibus*). Dieser Beginn weist sie indessen unbestimmt auf die Notwendigkeit nachfolgender Tätigkeiten (nämlich im „Denken“ und im „Handeln“).

In dieser Spur nimmt er zunächst an, dass alle objektiven Erkenntnisse denkerisch unableitbare, sinnlich gegebene Erfahrungen voraussetzen, ohne deren Herkunft, Ursprung und Sinn bestimmen zu können; sodann betont er, dass die *Erkenntnis* des sinnlich gegebenen rezipierten Geschehens auf spontanem Denken allgemeiner Gesetze durch die Vernunft gründet. So gelangt er zur Annahme, dass eine wissenschaftliche, objektive Erkenntnis der Wirklichkeit gedachter Gegenstände (des Seins der Seele von Vernunftwesen oder des Seins *Gottes*), die nicht sinnlich wahrnehmbar und nicht als für sich existierende Wirklichkeiten auftreten oder als solche gegeben sind, durch endliche Vernunftwesen nicht möglich ist. Menschen können laut Kant Gott (eine nicht sinnlich gegebene Wirklichkeit) zwar mit Vernunft als Urheber des Ganzen der Welt und die endlichen Sinnen- und Vernunftwesen als existierend annehmen, also mit Vernunft Gott als den Urheber der Welt mitsamt den vielen freien Vernunftwesen „glauben“. Gegeben sind Gott und Seele gleichwohl nur als Probleme, als notwendige, aber unlösbare Aufgaben für das *Denken*, das *Glauben* und das *Handeln* der je einzelnen Menschen. Wie erwähnt sieht Kant in „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ die zentralen, heute wenig beachteten und bedachten Ziele der ins unfassbar Transzendente weisenden menschlichen Sehnsucht und hebt sie als solche hervor, wie auch Augustinus einst gesagt hatte: *deum et animam scire cupio*.

5 Der Kategorische Imperativ

Den schon erwähnten, diese Ziele erstrebenden Schritt auf seinem denkerischen Weg, der im Rahmen seiner beiden ersten Grundfragen metaphysische und moralische Perspektiven eröffnet, die den Horizont endlicher Vernunftwesen überschreiten, der in der „Kritik der reinen Vernunft“ entfaltet ist, hat Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ eingeleitet. Diese Schrift ist die Vorbereitung für die Entfaltung des kategorischen, für Vernunftwesen unbedingt geltenden Imperativs in der „Kritik der praktischen Vernunft“. Die zweite Grundfrage seiner kritischen Philosophie („Was soll ich thun?“) weist gegenüber der ersten Frage auf einen radikal anderen Kontext, indem sie den nutzenorientierten theoretischen Horizont der ersten Frage, die nur auf Belange eines je eigenen Ich zielte („Was kann ich wissen?“), radikal überschreitet.

Die erste Frage zielt auf die Erkenntnis zeitlicher Abläufe im wahrnehmbaren Geschehen und auf allgemeine Gesetze, auch in Erwartung allgemein nutzbarer Antworten. Der Kontext der zweiten Frage hat seine Grundlage jedoch

in der Annahme, dass endliche Vernunftwesen als „Zwecke an sich selbst“ zu betrachten und im alltäglichen Leben als solche zu achten seien. Damit führt Kant den für die praktische Philosophie grundlegenden Kontext als strikt zu beachtende Wirklichkeit vor Augen, nämlich „die Person eines jeden andern“. Der maßgebliche Imperativ, die Basis der praktischen Philosophie, findet sich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, im Kontext der unerwartet geforderten, wegweisenden Beachtung der „Person eines jeden andern“, die zu einem radikal neuen Ansatz der Philosophie überhaupt führt und dadurch zugleich zum „Primat der reinen praktischen Vernunft“. Dieser Imperativ lautet in der Formulierung, die auch Max Schelers Verdacht des „Formalismus“ obstruiert: *„Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“* (GMS 429)

Das ist die Urform des „kategorischen Imperativs“ im Denken Kants: Seine für die „praktische Philosophie“ grundlegende Perspektive eröffnet die jedem endlichen Vernunftwesen gebotene „Achtung“ der „Person eines jeden andern“. Diese Achtung ist die Basis jeder praktischen Philosophie, die also schon von Kant als „Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen“ gedacht wurde, wie Emmanuel Levinas später sachgemäß erklärt hat. Die kritisch gemeinte Rede Max Schelers von einem „Formalismus in der Ethik Kants“ ist also abwegig, was auch die Skizzen moralisch relevanter Situationen verdeutlichen, die Kant in der Kritik der praktischen Vernunft dem „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ vorausgeschickt hat (KpV A 54). Die dort vorgetragene Formulierung dieses Grundgesetzes lautet scheinbar bloß formal (ohne erneute explizite Hervorhebung der „Person eines jeden andern“): *„Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“*¹¹ Isoliert betrachtet mag Kants Formulierung in der „Kritik der praktischen Vernunft“ den Verdacht Schelers zwar geweckt und befördert haben, dieser Verdacht erweist sich jedoch schon von der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ her als irrig – und wird auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ durch die Skizzen von moralisch relevanten Situationen, die Kant dort seiner Formulierung des Grundgesetzes vorausgeschickt hat, klar obstruiert und ad absurdum geführt (vgl. KpV A 54). Denn in den dort skizzierten Situationen sind „andere Personen“ grundlegend beteiligt: Wären die dort zwar beiläufig, aber explizit erwähnten anderen Personen nicht als „Zwecke an sich selbst“ im Blick, könnte es laut Kant überhaupt keinen kategorischen Imperativ geben (und folglich auch kein „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“).

¹¹ Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1916), Bern/München 1980. Kants Formulierung des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft zielt als „Princip einer allgemeinen Gesetzgebung“ zugleich auf „die Anderen“ und begründet auch durch diesen Bezug das Primat „der reinen praktischen Vernunft“; vgl. die von Emmanuel Levinas angeregte Diskussion; dazu noch einmal Fischer/Hatrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen* (s. Anm. 8); N. Fischer/J. Sirovátka (Hg.), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, Hamburg 2013, vgl. dort auch das Literaturverzeichnis 279–292 und das Personenregister 293–295.

Das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“, das in der „Kritik der praktischen Vernunft“ als moralischer, unbedingt zu befolgender kategorischer Imperativ formuliert ist, scheint sich zwar ohne explizite Achtsamkeit auf andere Personen nur auf ein einzelnes handelndes Subjekt zu beziehen; zu beachten ist aber, dass es als „Princip einer allgemeinen Gesetzgebung“ fungiert (KpV A 54). Zudem belegen die dort im Vorfeld skizzierten moralisch relevanten Situationen, dass Kant das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft keineswegs formalistisch oder gar autistisch als Angelegenheit einzelner Subjekte verstanden hat, sondern dass dieses Gesetz seine unbedingt geltende Kraft durch die Bezugnahme je einer handelnden Person auf andere Personen gewinnt, nämlich durch die Achtung der „Person eines jeden andern“. Alle *Personen* sollen laut diesem Grundgesetz nämlich „jederzeit zugleich als Zweck“ geachtet werden; „die Anderen“ dürfen folglich niemals bloß als „Mittel“ für eigene Zwecke missbraucht werden.

Aus dem Kontext der unbedingt gebotenen Beachtung der *Person eines jeden Anderen* resultiert das „Primat der praktischen Vernunft“, sofern auch die anderen Personen als „Zwecke an sich selbst“ zu verstehen und zu achten sind: Kant weist in neuer Achtsamkeit auf „die Anderen“ – und damit zugleich auf den Ursprung wahrhaft philosophischen Fragens: Denn ohne bewusste Wahrnehmung und Anerkennung der Anderen als Zwecken an sich selbst gäbe es gar keine „Philosophie“ im Sinne liebenden Strebens nach Weisheit. Diese Konzeption ist zudem im Rahmen der Schöpfung des Ganzen durch den als ursprünglich und als liebend geglaubten, für sich selbst (und für seinen „Sohn“) kein Risiko scheuenden Gott zu denken, wie der christliche Glaube ihn verkündet.

6 „Wissen des Nichtwissens“

Kants Ansatz, der die Achtung „der Anderen“ impliziert, destruiert den Kontext der Frage von Gottfried Wilhelm Leibniz: „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?“ In dieser Frage zerbrächen sich endliche Vernunftwesen quasi den Kopf Gottes, um Motive des Allmächtigen und Unendlichen zu eruieren, die ihn zur *creatio ex nihilo* der riesigen Welt mit unzählig vielen Vernunftwesen bewogen haben könnten. Die theoretisch zugespitzte Frage von Leibniz überfordert aber das Vermögen endlicher Vernunftwesen. Demgegenüber bescheidet Kant sich im Ausgang von alltäglichen Aufgaben mit seinen drei Grundfragen. Die erste Frage hat Kant zunächst im Blick auf deren höchste Ziele weithin negativ-kritisch beantwortet, aber durch die zwei folgenden Fragen ergänzt, die schließlich (in einem vernünftigen Glauben an Gott) von Hoffnung geprägte Antworten (auch auf die von Leibniz gestellte Frage) ermöglichen.

Endliche Vernunftwesen, die zur Anregung ihres Denkens sinnlicher Erfahrung bedürfen und unversehens zusammen mit unüberschaubar vielen „Anderen“ existieren, müssen sich (teils unwillig) mit der Endlichkeit ihres Seins, des von ihnen erstrebten Wissens und des gesollten Tuns bescheiden: Denn sie wissen nicht, woher sie kommen, woher das Ganze kommt und zu welchem Ziel es sie am Ende führen wird. Die Bescheidung mit der Endlichkeit ihres Wissens

und Tuns wird indessen von Phänomenen durchkreuzt, die den räumlich-zeitlichen Horizont des Endlichen überragen, die eine transzendente Wirklichkeit implizieren und unvermeidliche Aufgaben stellen. Diese Aufgaben weisen endliche Vernunftwesen (unerwartet und unbestimmt) auf ihre Beziehung zu einer unendlichen Wirklichkeit, die sie anfanghaft erahnen und als göttlich ersehen, inhaltlich bestimmt aber nur *glauben* können. Die Grundfragen sind angeregt vom Zusammenspiel der Endlichkeit menschlicher Vernunftwesen und deren sie überragender Transzendenz. Im Blick auf diese Spannung hat Augustinus erklärt: „inquietum est cor nostrum“ (dazu noch einmal Kants Aussage: „das Gemüt ist also immer unruhig“).

Schon seine erste Grundfrage hat in die Transzendenz weisende Implikate (vor allem negativ), die Menschen trotz ihres von Endlichkeit bestimmten Horizonts zu bedenken haben, aber nicht positiv beantworten können. Auch die Frage von Leibniz, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, können endliche Vernunftwesen, die aus verschiedenen Gründen am Sein und Sinn des Ganzen zweifeln, bedenken, kann von ihnen aber nicht beantwortet werden: Denn alle, die in diese Richtung auch nur fragen, zerbrechen sich gleichsam den Kopf Gottes, der die Antwort kennen sollte. Zwar eröffnen Martin Heideggers phänomenologische Untersuchungen zum *Sein* und zum *Sinn* des zeitlichen Daseins endlicher Vernunftwesen und zu dessen Deutung als *Sorge* sachgemäße Horizonte zur Frage Kants, was ich wissen kann; sie ermöglichen aber keine dogmatischen Antworten auf die existenziell bedrängenden Fragen der unüberschaubar vielen einzelnen, sich sorgenden menschlichen Subjekte zum Sinn ihres je eigenen Seins, auch nicht zum Sein der Anderen, zum Sein der Welt insgesamt oder gar zum Sein des als unendlich gedachten, insofern unfassbaren Gottes, auf den hinzudenken für Menschen zwar eine in der Natur endlicher Vernunftwesen begründete Aufgabe ist, von ihnen aber nur im Geständnis des von Sokrates betonten „Wissens des Nichtwissens“ (oder in einer *docta ignorantia*) vergegenwärtigt werden kann, wie auch Nikolaus von Kues erklärt hat.

Laut Kant haben endliche Vernunftwesen sich mit Einsichten zu begnügen, die das zeitliche Geschehen, das Sein und den Sinn zeitlicher „Erscheinungen“ in der für sie unüberschaubar großen „Welt“ betreffen, in der sie sich unversehens vorfinden. Denn sie können weder die Wahrheit des Ganzen noch den Sinn ihres je eigenen Seins zureichend verstehen. Das führt Kant zum Geständnis der Begrenztheit der Antworten auf seine Frage zur Möglichkeit des „Wissens“: er zermartert sich also nicht (wie Plotin) den Kopf zur Frage, wie „Anderes“ aus dem als selbstgenugsam gedachten „Einen“ entstanden sein könnte.

Vielmehr begnügt Kant sich in seiner ersten Frage zum „Wissen“, die das Sein der vielfältigen Welt und des fragenden Ich (zugleich der unüberschaubar vielen einzelnen Subjekte in der Welt) als gegeben voraussetzt, mit Aufgaben, deren Lösungen der Erhaltung und Steigerung des meist erwünschten, aber unerwünscht auch gefährdeten zeitlichen Lebens der unüberschaubar vielen endlichen Subjekte dienen sollen. Dabei nehmen die fragenden Menschen offenbar an, dass das von ihnen gesuchte Wissen ihrem Lebensvollzug dienen und diesen steigern kann. Das Ziel der ersten Frage Kants ist der Erwerb

objektiver Erkenntnisse durch endliche Vernunftwesen, die zu deren Nutzen gebraucht werden können, aber auch, wie sich oft gezeigt hat, zu grauenvoll zerstörerischen Anwendungen gebracht werden konnten, gebracht wurden und werden.

Die Beantwortung der ersten Frage Kants führte und führt endliche, vernünftig fragende Subjekte zur Ausbildung objektiver, erfahrungsfundierter, technisch nutzbarer Wissenschaften, aber nicht zu den von endlichen Vernunftwesen ersehnten Einsichten in den höchsten Sinn und die absolute Wahrheit des Ganzen, die seit den griechischen Philosophen als „Metaphysik“ zum Thema gemacht, teils auch schon kritisch bedacht wurde. Schon Platon bearbeitete dieses Ziel undogmatisch in dem von Sokrates betonten „Wissen des Nichtwissens“. Zwar mögen Menschen die absolute, auf „Gott“ weisende Wahrheit des Ganzen von Mensch und Welt insgeheim seit Urzeiten ersehnt, gesucht und erstrebt haben: Nüchtern Denkende aber haben sie nicht als mögliche Frucht objektiver Erkenntnis behauptet, sondern mit Sokrates als ihre höchste Möglichkeit das „Wissen des Nichtwissens“ gestanden.

7 Vertiefung der drei Grundfragen

Die beiden ersten Fragen Kants führen offenbar nicht zu absolut befriedigenden Antworten, werden von Menschen am Ende dennoch auf das Sein und den Sinn des Ganzen bezogen (was Kant mit seiner dritten Frage auch eingesteht). Wie seine erste Frage: „Was kann ich wissen?“ nicht im Sinn absoluter Wahrheit des Ganzen beantwortet werden kann, sind dogmatische Antworten auf die zweite Frage aus Motiven der Klugheit nicht sachgemäß. Zwar richtet sich auch die zweite Frage: „Was soll ich thun?“ an vernünftige, zu je eigenem Handeln angeregte Personen, stellt ihnen aber teils auch überhohe, ihre Kraft überfordernde Aufgaben im Zug der Bewältigung ihres gefährvollen Lebens. Die Aufgaben, die für sie aus eigener Kraft unlösbar, aber unausweichlich gestellt sind, können endliche Vernunftwesen *im Vertrauen auf Gott* am Ende ermutigen, in Kants dritte Frage einzustimmen: „Was darf ich hoffen?“

Fassen wir noch einmal zusammen: Kants erste Frage („Was kann ich wissen?“) knüpft an die objektive, sich im alltäglichen Leben als technisch nutzbar erweisende Erkennbarkeit von Seiendem an und setzt (ohne weitere Reflexion) das Dasein und die Spontaneität anderer wissensdurstiger bedürftiger endlicher Vernunftwesen voraus. Sie zielt also offenbar zunächst vor allem auf den Nutzen, den einzelne endliche Vernunftwesen aus dem von ihnen erworbenen Wissen ziehen können. Positive Antworten auf diese Frage können hilfreiche (aber auch schädliche) Resultate der menschlichen Erkenntnis befördern, sind und waren aber schon immer mit dem Geständnis der Endlichkeit des Vermögens und des Horizonts der fragenden Subjekte verknüpft. Indem endliche Vernunftwesen die Begrenztheit ihres Wissens, das Wissen ihres Nichtwissens und die mögliche Schädlichkeit ihres Tuns gestehen, öffnen sie den Platz für vernünftigen Glauben im Blick auf bedrängende Fragen, die nicht im Wissen beantwortet werden können: Sie öffnen schließlich den Platz für eine gläubige

Beziehung zu der für endliche Wesen nicht im Wissen fassbaren Wirklichkeit unter dem Namen „Gott“, welche das philosophische Fragen der einzelnen endlichen Vernunftwesen (faktisch jedoch oft unbemerkt) auszeichnet.

Kants zweite Frage („Was soll ich thun?“) gibt der Philosophie eine radikale Neuausrichtung, durch die den Menschen unversehens und ungewollt (sie womöglich schwer bedrängend) eine gleichsam göttliche Verantwortung für „die Anderen“ zugesprochen und auferlegt wird. Personen sehen sich in ihrem alltäglichen Leben unversehens Situationen mit unbedingt geltenden Forderungen an ihr je eigenes freies Tun ausgesetzt: Diese Forderungen verpflichten sie, sich selbst, aber ebenso auch „die Anderen“, also andere ihnen begegnende Personen, als „Zwecke an sich selbst“ zu betrachten und zu achten. Die zweite Frage zielt somit nicht auf Nutzen bringende sinnlich wahrnehmbare Phänomene, sondern auf das in die Transzendenz weisende Verständnis anderer endlicher Vernunftwesen, die ebenfalls als von „Gott“, dem unfassbaren Schöpfer des Ganzen, gewollte „Zwecke an sich selbst“ zu verstehen sind. Die Begegnung endlicher Sinnen- und Vernunftwesen mit den „Anderen“ (endlichen Sinnen- und Vernunftwesen) kann diese zur Einsicht und Anerkennung eines für sie absolut geltenden Sollens führen. Die zweite Frage lenkt deren Blick auf eine von ihnen geforderte Tätigkeit, die ihnen zuweilen nicht vollkommen lösbare, ihre Kräfte überfordernde Aufgaben stellt und noch klarer als die erste Frage einen transzendenten Kontext eröffnet, der schließlich den Horizont ihrer Fragen nach „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ lebensnah begründet. Sie ist aber nicht objektiv fundierbar, sondern basiert auf einer nur im Glauben an Gott zugänglichen Annahme, nämlich: „die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“ (GMS 428). Diese Annahme, die ohne Gottesbezug undenkbar ist, stützt und trägt die grundlegende Formulierung des „kategorischen Imperativs“ (GMS 429). Dem aus dieser Annahme folgenden Imperativ, der auf ein Reich Gottes zielt, kann sachgemäß also kein „Formalismus“ vorgeworfen werden.

Obwohl der von Erfahrungen getragene Horizont der beiden ersten Fragen, die endliche Vernunftwesen stellen und zu stellen haben, keine dogmatischen, sondern *philosophisch* zu bedenkende Antworten erlaubt, sind diese Wesen ange-regt, über die Grenzen der möglichen Lösungen hinauszudenken, um nicht Zweifeln am Sinn des Ganzen von Mensch und Welt zu verfallen. Solche Zweifel, die endliche Vernunftwesen nicht aus eigener Kraft überwinden können, eröffnen schließlich Perspektiven und ermuntern zum Bedenken der dritten Frage Kants: „Was darf ich hoffen?“ Die erste Frage zielt auf *gegebene* (nicht selbsterzeugte) Möglichkeiten je eigenen Wissens, nämlich auf die von tätigen Subjekten implizit gewünschte, teils mit großem Einsatz beförderte (aber auch unerwarteten und unerwünschten Störungen ausgesetzte) Erhaltung, Sicherung und Steigerung ihres alltäglichen, mehr oder weniger gefährdeten zeitlichen Lebens. Die zweite Frage zu ihrem Tun entspringt der unversehens von endlichen Vernunftwesen zu bedenkenden Wahrnehmung anderer endlicher Personen, zunächst des je eigenen Daseins, dann aber auch des unbedingt zu achtenden Mitdaseins „der Anderen“: anderer vernünftiger Subjekte als Zwecke an sich selbst. Zudem mag es Handlungsanforderungen geben, die sich auf

nichtpersonale Wirklichkeiten beziehen, z. B. den Schutz vernunftloser, aber leidensfähiger Naturwesen. Die dritte Frage bezeugt die Beziehung endlicher Vernunftwesen zu einer ersehnten Wirklichkeit, auf die Menschen zwar unbestimmt, aber seit Urzeiten unter dem Namen „Gott“ hoffen, obwohl Gott nicht objektiv erkennbar war und ist – und als Träumerei diskreditiert werden konnte und bis heute zuweilen als solche missachtet wird.¹²

8 Fazit

Endliche Vernunftwesen (Menschen) arbeiten, seit sie „Wissen“ suchten, seit sie zu denken und bewusst zu handeln begonnen haben, aufgrund ihrer Bedürftigkeit mit endlichen Vermögen (von Nöten angeregt) an Aufgaben, die Kant in seinen beiden ersten Grundfragen genannt hat. Sie arbeiten als sich selbst und ihre Situation bedenkende endliche Sinnen- und Vernunftwesen an objektiven Wissenschaften und ethischen Theorien mit fundierten Regeln gemeinschaftlichen Lebens, aber oft wenig erfolgreich. Die Aufgaben der beiden ersten Fragen Kants, die endliche Vernunftwesen nur unvollkommen lösen konnten und können, öffnen also unversehens die Tür zu seiner dritten Frage. Auch philosophische Theorien sollten der Erhaltung und Steigerung des Lebens der einzelnen Sinnen- und Vernunftwesen dienen, zudem aber auch eine von Liebe getragene Gemeinschaft mit unüberschaubar vielen Anderen befördern.

Die beiden ersten Fragen Kants sind für bewusst lebende Menschen existenziell unausweichlich und betreffen auch ihr alltägliches Leben, nicht nur ihr wissenschaftliches Fragen und Forschen. Sie waren und sind von allen zu beachten, die ihr Verhalten als *endliche*, freie Vernunftwesen (einzelner Personen zusammen mit unüberschaubar vielen Anderen) nicht als kausal bestimmtes, sondern als von ihnen zu verantwortendes Geschehen verstehen. Diese Fragen dürfen trotz der bedrängenden und verstörenden Anforderungen des zeitlichen Lebens nicht nur zum Geständnis des Nichtwissens führen, was auch Kant vermeidet. Der endlichen Vernunftwesen naheliegende Rekurs auf Motive des Nutzens ist im Blick auf die Frage, was ich (jedes vernünftige Subjekt) *tun soll*, nicht sachgemäß (zur Klugheit passend wäre die Frage: „was kann ich tun?“).

Kants Frage, was ich tun soll, setzt das Sein anderer, zugleich mit dem Fragenden existierender endlicher Personen voraus, zunächst jedoch das fragende „Ich“, das zu freien Taten befähigt ist. Zuletzt weist sie auf „Gott“, auf den erhofften Urheber und Sinnstifter des Ganzen. Diese zweite Frage erzwingt kein bestimmtes Handeln, sondern impliziert die *Freiheit* von Personen, durch die sie gut und/oder böse werden können. Obwohl endliche Subjekte Fragen nach ihrer eigenen moralischen Qualität nicht klären können, ist deren Beantwortung für den Sinn ihres Lebens grundlegend und entscheidend: Sie lenkt den Blick denkender endlicher Wesen auf die Frage nach dem transzendent

¹² Eine „philosophische Gotteslehre“ ist also verfehlt; vgl. dazu N. Fischer, *Die philosophische Frage nach Gott*. Ein Gang durch ihre Stationen, Paderborn 1995; Übersetzungen: italienisch (1997), spanisch (2000), ungarisch (2001), kroatisch (2001), französisch (2004), polnisch (2004), russisch (2004), englisch (2005), koreanisch (2021).

bleibenden *Gott*, der als höchste Instanz und als gerechter, aber auch als gnädiger Richter und Bewahrer des Guten in einem „Reich Gottes“ erhofft wird.

Ihre sinnlich und denkerisch offensichtliche Kleinheit und Schwäche weist die endlichen Sinnen- und Vernunftwesen, als die Menschen sich unversehens vorfinden, vermittels ihres Vermögens zu fragen (Augustinus, conf. 10,10: „homines autem possunt interrogare“) auf die von ihnen ersehnte, für sie aber nicht objektiv fassbare, sondern transzendent bleibende absolute Wahrheit des Ganzen, die zwar nicht *dogmatisch* gewusst, aber *kritisch* bedacht werden kann. Menschen ersehnen Gott auf ihrem Weg gemäß ihrer Endlichkeit unsicher als den nicht objektiv erkennbaren, aber mit Vernunft zu glaubenden Urheber des Ganzen von Welt und Mensch, der seinen vernunftbegabten, zum Fragen fähigen endlichen Geschöpfen offenbar Aufgaben gestellt hat, die sie schwer bedrängen und nach Kräften vernünftig zu lösen versuchen. Schon Kants Frage, was ich wissen kann, impliziert die zu bedenkende Endlichkeit des Fragenden, erlaubt aber die oft überhohe Frage, was ich tun soll. Die Unzulänglichkeit möglicher Antworten auf die beiden ersten Fragen öffnet endlichen Vernunftwesen schließlich den Platz für die Frage nach Gott, der für sie allerdings unfassbar und transzendent bleibt.

Prof. em. Dr. Norbert Fischer ist ehemaliger Lehrstuhlinhaber für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Kontakt: nobert.fischer-wi@t-online.de

PETER SCHALLENBERG

Menschenwürde und Personrecht

Ein vatikanisches Lehrstück zum Thema personaler Würde

KURZINHALT

Die Erklärung Dignitas infinita betont die theologische Bedeutung der menschlichen Würde basierend auf dem christlichen Glauben. Sie besagt, dass die unendliche Würde des Menschen darin liegt, dass er für Gott liebenswert ist und als sein unbedingt gewollter Lebenspartner gilt. Die Menschheit hat die Freiheit, diese Würde anzunehmen oder abzulehnen. Die Würde des Menschen gründet sich auf seine unsterbliche Seele, seine Gottebenbildlichkeit und die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.

SUMMARY

The declaration „Dignitas infinita“ emphasizes the theological significance of human dignity, based on the Christian faith. It states that the infinite dignity of man lies in the fact that he is lovable for God and is regarded as his unconditionally desired partner in life. Humanity has the freedom to accept or reject this dignity. The dignity of man is based on his immortal soul, his likeness to God and the incarnation of God in Jesus Christ.

Am 2. April 2024, nicht zufällig am 19. Todestag des heiligen Papstes Johannes Paul II., der wie kaum ein Papst vorher den unbedingten Schutz des menschlichen Lebens in all seinen unterschiedlichen existenziellen Problemlagen in den theologischen und päpstlichen lehramtlichen Blick genommen hat, veröffentlicht das vatikanische Dikasterium für die Glaubenslehre in Gestalt seines Kardinalpräfekten Victor Manuel Fernández die Erklärung *Dignitas infinita* über die menschliche Würde. In deutscher Sprache lässt sich der Titel etwa wiedergeben mit „unendliche Würde“. Dabei ist Würde durchaus kein genuin christlicher Begriff, sondern entlehnt aus der stoischen Philosophie, genauer gesagt von Cicero (106–43 v. Chr.), der, statt wie Sokrates (469–399 v. Chr.) und Plato (428/427–348/347 v. Chr.) von der unsterblichen menschlichen Seele als unveränderlicher und unzerstörbarer Substanz zu reden, den römischen Rechtsbegriff einer besonderen Würde und sozialen Stellung abwandelt und seinem großen Werk *De officiis* im Zusammenhang mit der Darlegung der vierten Kardinaltugend der Mäßigkeit (*temperantia*) erklärt:

„Daraus sieht man, daß körperliches Vergnügen der erhabenen Stellung des Menschen nicht genug würdig ist und verschmäht und zurückgewiesen werden muß [...], wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde in unserer Natur liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genusssucht sich treiben zu lassen [...]“¹

Das meint:

„Die Würde wird hier also mit der menschlichen Natur in Verbindung gebracht und auf diese Weise als eine im Kern unveränderliche, notwendige und allgemeine Eigenschaft des Menschen verstanden, denn unsere Natur wird selbst als unveränderlich, und notwendig aufgefasst. Da diese Eigenschaft keine äußere ist, muss es sich um eine innere Eigenschaft handeln. Es wird ganz deutlich, dass der Begriff der Natur hier in ontologisch reduzierter Form die Aufgabe des klassischen Begriffs der Seele übernimmt.“²

Von da aus wird deutlich, wie anschlussfähig der Begriff der unveräußerlichen Würde des Menschen für das Christentum und seine allmählich sich entwickelnde Ethik in der frühchristlichen Zeit war.

Im Tagesgebet vom Mittwoch der zweiten Osterwoche, das wie viele der Messgebete auf die frühe Kirche und die Theologie der Kirchenväter zurückgeht, heißt es: „Gott, in den österlichen Geheimnissen hast du dem Menschen seine ursprüngliche Würde wiedergeschenkt...“ Damit ist präzise das spezifisch christliche Verständnis von Menschenwürde auf den Punkt gebracht. In einem Satz: Der Mensch hat Würde – weit über, wie Immanuel Kant (1724–1804) das so unübertroffen zum Ausdruck bringt, Wert und Preis und Äquivalent erhaben – durch seine Gottebenbildlichkeit, durch seinen Anteil an Gottes ewiger Natur, letztlich durch seine von Gott geschaffene individuelle und unsterbliche Seele. Oder nochmals anders gesagt und in deutscher Sprache gut auf den Punkt zu bringen: Der Mensch hat unendliche Menschenwürde, weil er für Gott unendlich liebenswürdig ist, ganz wörtlich gemeint: der Liebe Gottes ist er würdig! Das ist das Geheimnis von Schöpfung und Erlösung. Gott will den Menschen, jeden Menschen, und er will ihn auf ewig, trotz der in Freiheit erfolgten Ablehnung Gottes, oder besser, und mit Søren Kierkegaard (1813–1855) und dem frühen Eugen Drewermann (* 1940) gesagt: trotz der verzweifelten Urangst des Menschen, sich zu verlieren, trotz der Angst des Menschen, Gott könne nicht genügen... Darin würde ich übrigens den heute noch aussagefähigen Kern dessen sehen, was die katholische Theologie traditionell Erbsünde nennt:³ Zweifel bis hin zur Verzweiflung, als fruchtbarer Humus aller Einzelsünden.

Am Anfang aber steht die Frage der Theologie, was der Mensch eigentlich, vom Wesen und von seiner von Gott gewollten Natur her und als Idee Gottes ist? Zuerst und in gut jüdischer Tradition: Der Mensch ist der unbedingt gewoll-

¹ Cicero, *De officiis* I 106.

² D. von der Pfordten, *Menschenwürde*, München 2023, 18.

³ Vgl. zum Hintergrund C. Schönborn (Hg.), *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, Einsiedeln 1994.

te Lebenspartner Gottes, im Lebensraum des Paradieses; der Mensch ist der, dessen Gott immer gedenkt und an den er immer denkt (Ps 8,5). Das macht seine Würde aus. Und daher ist ein Dokument der katholischen Kirche zu dem scheinbar rein philosophischen Begriff der Menschenwürde, der zwar in der Tat aus der Philosophie der Stoa, wesentlich von Cicero und Seneca (1–65), stammt und vermutlich seinen Ursprung in der platonischen Idee der „Schönheit der menschlichen unsterblichen Seele“⁴ hat, sehr sinnvoll: Diese Würde ist der innerste Kern des Menschen, der gegen jede Verzwecklichung geschützt werden muss, der unbedingt notwendig und schützenswert ist, weil der, der diesen Kern als Seele schuf, es will: Gott. Das heißt im Alten Testament, im Schöpfungsbericht (Gen 1,27) „Gottebenbildlichkeit“ – eigentlich: Gottes Statue (nach altägyptischem Vorbild) – und bei manchen Kirchenvätern „Würde des Menschen“⁵. Gregor von Nyssa (335–394) unterstreicht in seiner Schrift *De hominis officio*: „So war auch die menschliche Natur, als sie zur Herrschaft über alles andere ausgestattet wurde, durch ihre Ähnlichkeit mit dem König des Alls als lebendiges Bild aufgestellt, das mit dem Urbild sowohl die Würde wie den Namen gemein hat.“⁶ Augustinus (354–430) notiert in seinem Werk *De Trinitate*:

„So ist in der Tat vom ersten Augenblick an, in dem diese so große und wunderbare Natur zu sein anfang, das Bild Gottes, mag es so verbraucht sein, daß es beinahe nicht mehr ist, mag es verdunkelt und entstellt sein, mag es hell und schön sein, immer vorhanden. Eben die Entstellung ihrer Würde beklagend sagt die Heilige Schrift: Wenngleich der Mensch als Bild einhergeht, verirrt er sich doch in Eitles; er sammelt Schätze und weiß nicht, für wen er sie sammelt.“⁷

Und Thomas von Aquin (1224–1274), bemerkt mit Blick auf den Sündenfall: „Indem er sündigt, verlässt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen, sofern der Mensch von Natur aus frei und um seiner selbst Willen da ist.“⁸ Ein erstes Resümee zeigt also: Würde meint den Kern der Natur der menschlichen Person, die in Freiheit ergriffen oder verfehlt werden kann, und deren einziger Zweck ist, zwecklos da zu sein, einzig, weil Gott es so will. Und zwar in ständigem Fortschritt und auf ewig.

Sehr ausdrucksstark ist der lateinische Titel des Dokuments, denn er spielt sowohl mit der lateinischen wie auch italienischen doppelten Bedeutung von *finis* für „Grenze“: *infinitum* heißt unendlich und unermesslich, aber mit Blick auf eine endlose Vollendung; so kann der Lateiner auch sagen *infinitum est*: „es würde kein Ende nehmen“; in italienischer Sprache haben wir die zwei Worte *la fine* und *il fine* für „Ende“ und „Vollendung“. Auch das gehört wesentlich zum christlichen Begriff von Menschenwürde: Die von Gott mit unendlicher Liebe

⁴ Plato, *Gorgias* 475e ff.

⁵ Vgl. Eugenio Garin, *La „Dignitas Homini“ e la letteratura patristica*, in: *Rinascimento* 1 (1938) 102–146.

⁶ *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten 1874, Kap. 4.

⁷ *De Trinitate* XIX 4.

⁸ *S.th.* II–II, q. 64, a. 2 resp. ad 3.

angeschaute menschliche Seele ist zur ewigen Vollendung bestimmt, die in Ewigkeit kein Ende haben wird in der Anschauung Gottes. Dies zu entfalten und zu fördern ist bei Licht besehen einzige Aufgabe des menschlichen Lebens und einzige Aufgabe des irdischen Staates, und zwar in Abwehr der Erbsünde und ihrer Folgen, von denen das Dokument im zweiten Teil spricht: Verstöße gegen die von Gott als „Geschenk“ (Nr. 9) verliehene „ontologische Würde“ (Nr. 1), die die Grundlage bildet für die sittliche, soziale und existenzielle Würde (Nr. 7/8), und die individuelle Entfaltung der Freiheit eines Menschen. Immer aber geht es um „Annahme seiner selbst“ (R. Guardini) als Person aus Gottes Hand und als sein Ebenbild, wie das Dokument an zentraler Stelle unterstreicht mit dem Hinweis auf die klassische Definition der Person durch den frühchristlichen Philosophen Boethius (480–524): „Person ist die unteilbare Substanz mit vernunftbegabter Natur“.⁹ Vernunft meint hier natürlich nicht Intelligenz, sondern die Möglichkeit der Erkenntnis von göttlicher und menschlicher Liebe – und das gilt uneingeschränkt von jeder menschlichen Person, geboren oder ungeboren, ungeachtet aller geistigen und körperlichen Einschränkungen. Daher gilt: „Der Ausdruck „Natur“ bezeichnet die dem Menschen eigenen Bedingungen, die die verschiedenen Unternehmungen und Erfahrungen ermöglichen: Die Natur ist das „Prinzip des Handelns“ und das Substrat der individuellen menschlichen Identität.“¹⁰ Der Mensch erschafft seine Natur nicht, er besitzt sie als Geschenk und kann seine Fähigkeiten kultivieren, entwickeln und bereichern; man könnte von einer Art existenziellem Naturrecht als Personrecht sprechen. Indem er von seiner Freiheit Gebrauch macht, um den Reichtum seiner eigenen Natur zu kultivieren, baut sich die menschliche Natur im Laufe der Zeit auf.“ (Nr. 9) Daher erklärt sich im Dokument die Ablehnung von substanziellen Eingriffen in die von Gott als verpflichtendes Geschenk – nicht als zufälliges Angebot – gedachte menschliche Natur durch Leihmutterchaft oder Veränderung der sexuellen Identität (Nr. 48/49, 57/58), aber auch von Euthanasie (Nr. 51/52) natürlich und von Abtreibung (Nr. 47). Welche Eingriffe substanziell und welche ethisch erlaubtes Enhancement, also Verbesserung der menschlichen Mängelnatur sind, muss freilich immer neu moraltheologisch diskutiert werden; das Dokument legt sich in vielen Fällen, von Migration bis hin zur Selbstverfügung über das biologische Geschlecht, fest, ohne aber die Diskussion der Theologie damit kategorisch zu verbieten. Fest steht jedenfalls: Der Mensch hat die Freiheit zur Annahme und Entfaltung seiner von Gott geschenkten Würde oder zur sündhaften Ablehnung.

Daher hat der Begriff der Würde des Menschen als Pflicht und Geschenk zugleich eine lange und interessante christliche Tradition, die dann 1195 erkennbar deutlichere Formen annimmt und in den modernen Humanismus der Renaissance mündet. In jenem Jahr nämlich verfasst der Kardinaldiakon der römischen Kirche, Lothar von Segni (1161–1216), der drei Jahre später als Papst Innozenz III. den päpstlichen Thron besteigt, einen Traktat über das Elend des menschlichen Daseins; ein ergänzendes Stück über die Würde der mensch-

⁹ Contra Eutychen III 1.

¹⁰ Vgl. Y. Mounk, *Im Zeitalter der Identität. Der Aufstieg einer gefährlichen Idee*, Stuttgart 2024.

lichen Natur stellt er nicht mehr fertig;¹¹ dies war aber bei einigen Schriftstellern des Hochmittelalters der Fall:¹² Durch die Erbsünde ist der Mensch an Seele und Geist beschädigt, sein Leben von der Sünde geprägt und von Mangel und Leiden bestimmt. Mitte des 14. Jahrhunderts behandelt Petrarca (1304–1374) in seiner Schrift „Über Heilmittel gegen beiderlei Fortuna“ Elend und Würde des Menschen; damit einher geht die anthropologische Wende des Humanismus in der Renaissance. Mitte des 15. Jahrhunderts verfasst der Florentiner Humanist Giannozzo Manetti (1396–1459) auf Anregung König Alfons V. von Aragon (1396–1458) einen Traktat „Über die Würde und Erhabenheit des Menschen“, den er selbst als Entgegnung auf die Abhandlung des Lothar von Segni 150 Jahre früher versteht. Als Hauptgründe für diese Würde des Menschen werden die unsterbliche Seele, die Gottebenbildlichkeit und die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus genannt. Damit aber geht mit der Würde des Menschen zugleich seine Pflicht einher, nämlich sich seiner Gottebenbildlichkeit als Hüter und Bewahrer von Schöpfung und Mensch würdig zu erweisen. 1496 schließlich veröffentlichte Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533), der Neffe von Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), zwei Jahre nach dem Tod seines Onkels, die Einleitungsrede zu dessen geplanter, am Einspruch von Papst Innozenz VIII. gescheiterten römischen Disputation. Ursprünglich hatte sie keinen Titel, *De hominis dignitate* war zunächst eine Randnotiz gewesen, in der Ausgabe von 1557 erschien die Schrift erstmals unter dem bis heute gebräuchlichen Titel *Oratio de dignitate hominis* („Rede über die Würde des Menschen“). Ausgangspunkt der Schrift ist das antike und dem Apuleius (124–nach 170) zugeschriebene Zitat „Ein großes Wunder ist der Mensch.“ Die besondere Würde des Menschen liegt in seiner Freiheit zur Gestaltung und zur Willenswahl; er kann zum Tier entarten oder zum Engel werden; wie ein Chamäleon – Blaise Pascal (1623–1662) wird das viel später als „schwankendes Schilfrohr“ bezeichnen – schillert sein Wesen; sein Aufstieg aber kann nur in einem dreistufigen Prozess von Reinigung, Erleuchtung und Vollendung erfolgen.¹³ Auch in diesen späthumanistischen Überlegungen zum Begriff der Menschenwürde bleibt immer der Bezug zum biblischen und genuin theologischen Konzept der Gottebenbildlichkeit erhalten; leitend ist, dass „die Annahme, der Mensch sei zu Gottes Abbild erschaffen, auch von anderen religiösen Traditionen des Altertums geteilt wurde“¹⁴; so sind Anfänge eines humanistischen Vernunftrechtes erkennbar.

¹¹ Papst Innozenz III., *De contemptu mundi, seu de miseria humanae conditionis*: PL 217, 701–746.

¹² Vgl. Pseudo-Ambrosius (Alkuin), *De dignitate conditionis humanae*: PL 17, 1105–1108; Pseudo-Augustinus, *De spiritu et anima*, Kap. 35: PL 805.

¹³ Vgl. R. Reschicka, *Von der Würde des Chamäleons – Giovanni Pico della Mirandas Freiheitslehre*, in: ders., *Philosophische Abenteuer. Elf Profile von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Tübingen 2001, 13–40; daneben auch E. Cassirer, *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas*, in: *Journal of the History of Ideas* 3 (1942) 123–144, 319–354; W. A. Euler, „*Pia philosophia*“ et „*Docta religio*“. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola*, München 1998; H. Reinhardt, *Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494)*, Weinheim 1989.

¹⁴ B. McGinn, *Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, Trier 2010, 12.

An diese Entwicklung schließt dann das Zweite Vatikanische Konzil, besonders mit dem Dekret über die Religions- und Gewissensfreiheit *Dignitatis humanae* von 1965, an. Noch etwas später geht Papst Johannes Paul II. (1920–2005) und der von ihm entwickelte Personalismus, zusammen übrigens mit einer entfalteten Theologie des Leibes, einen neuen Schritt voran – auch in Fortführung der Ideen eines Jacques Maritain (1882–1973) und seines integralen Humanismus,¹⁵ der, damals französischer Botschafter am Vatikan, wesentlich an der Erstellung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der UN im Jahre 1948 mit der berühmten Feststellung „Alle Menschen sind frei und gleich an Würden und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen“ beteiligt war, gerade mit dem prominent eingefügten Begriff des Gewissens, weswegen der Anlass zur Veröffentlichung des Dokumentes des Dikasteriums zur Menschenwürde nicht zufällig der 75. Jahrestag der Veröffentlichung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von der Generalversammlung der UN am 10. Dezember 1948 ist (Nr. 2): Jeder Mensch darf und soll sich begreifen als fleischgewordener Gedanke Gottes. Fast schon mystisch und jedenfalls existenziell zugespitzt: Gott denkt unaufhörlich und ohne Ende: „Ich liebe dich!“ und erhofft und erwartet die Antwort des Menschen. Darin präzisiert liegt die letzte unendliche Würde des Menschen und „die Kostbarkeit eines Menschen für die gesamte Menschheit“ (Nr. 51).

Dr. Peter Schallenberg ist Professor für Moralthologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: p.schallenberg@thf-paderborn.de

¹⁵ Vgl. Jacques Maritain, *Die Zukunft der Christenheit*, Einsiedeln 1938 (als dt. Übersetzung von „Humanisme intégral“).

Rezensionen

■ BIBLISCHE THEOLOGIE

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Der eine Gott und die Götter. Religions- und Theologiegeschichte Israels. Ein Durchblick

Freiburg i. Br. 2023: Herder, geb., 271 S. ISBN E-Book: 978-3-451-83246-8, ISBN Print: 978-3-451-39616-8, 26,00 €

Eigentlich ist das Büchlein von Schwienhorst-Schönberger mindestens ebenso ein fundamentaltheologisches wie ein exegetisches. Es geht darum, ob der Eingottglaube noch zeitgemäß ist. Ausgangspunkt ist die neuzeitliche These, „dass Religion verschwindet, wenn ein naturwissenschaftliches Erklärungsmodell die Oberhand gewinnt“ (17f.). Demgegenüber macht Schwienhorst-Schönberger den „Zusammenhang von Religion und Erfahrung“ (19) geltend. „Transzendenzerfahrungen scheinen in der Natur des Menschen selbst angelegt zu sein“ (19). Doch sind sie stets zu deuten, was entweder säkular geschehen kann und dann konsequenterweise „rein immanent“ (20.21) vonstatten geht – sofern man die Erfahrungen in diesem Rahmen nicht marginalisiert oder ignoriert. Oder die Deutung erfolgt religiös. Je nach Hintergrund erfolgt die religiöse Deutung mehr personal oder eher apersonal, wobei der „Unterschied zwischen beiden Konzepten nicht so groß“ (24) sei, wie oft gemeint.

Schwienhorst-Schönberger macht auf die moderne Bewusstseinsforschung aufmerksam, wonach „es vom normalen Wachbewusstsein zu unterscheidende

Bewusstseinszustände gibt, in denen die Welt genauer wahrgenommen wird [!] als dies gewöhnlich der Fall ist“ (35). Wenn Religion also auch aus solcherlei Erfahrungen entspringt, so sollte die aktuelle Exegese diese Dimension biblischer Texte nicht von vornherein ausschließen. Das beklagt Schwienhorst-Schönberger als ein Manko gegenwärtiger Exegese: „Dass diese Erzählungen aus Erfahrungen hervorgegangen sein könnten, die das Wachbewusstsein einer Person überschreiten und in einen Bewusstseinszustand hineinreichen, in dem eine Dimension der Wirklichkeit erkannt wurde, die im gewöhnlichen Wachbewusstsein nicht erkannt werden kann, kommt so gut wie nicht in den Blick“ (31). Damit deutet Schwienhorst-Schönberger auf ein Desiderat hin, das schon der vielseitige evangelische Theologe Ernst Benz (1907–1978) angemahnt hatte, welcher – wohl gerade weil er seiner Zeit in Einigem voraus war – zu wenig diskutiert und rezipiert wurde.

Die geschichtlichen Kapitel zeichnen die Entwicklung vom Vielgott- zum Eingottglauben Israels nach. Sie lesen sich spannend, sind flüssig geschrieben und ohne Fachchinesisch. Sie befassen sich mit vielerlei Fragen: Führt Monotheismus zu Intoleranz und Gewalt (J. Assmann)? Gab es Gewaltenteilung in Israel? Wie verhalten sich Monogamie und Monotheismus zueinander? Wie kommen Realpolitik und Gottvertrauen miteinander überein? – Und viele Themen mehr. Immer wieder zieht Schwienhorst-Schönberger die Linien bis

ins Neue Testament und die frühe Kirche hin aus, ja sogar in die Gegenwartstheologie.

Der Preis des hohen Lesegenusses liegt notgedrungen in einer starken Vereinfachung: Die diversen literaturgeschichtlichen Modelle hinter den einzelnen biblischen Schriften sind nur vereinzelt angedeutet; zuweilen geht die Geschichte Israels fließend in Geschichten der Bibel über und umgekehrt; die Hypothesenvielzahl in den historischen Rekonstruktionen ist massiv reduziert (vgl. 13). Dadurch ergibt sich die Gefahr, dass Dinge eindeutiger erscheinen, als sie tatsächlich sind. Dafür, dass es im vorisraelitischen Jerusalem einen offenen Bezirk als Sonnenheiligtum gegeben und David ihn weitergeführt habe (vgl. 96.107f.), dafür etwa liegen einfach zu wenige Anhaltspunkte vor.

Die große Klammer über den vielen kleinen bildet im geschichtlichen Teil der Weg Israels zum Eingottglauben und zur Kult-

bildlosigkeit. Wie eine vorweggenommene Synthese dazu lesen sich die Überlegungen auf S. 38–62. Sie greifen die Bewegung auf, die der Geschichtsabriss ausarbeitet: von den vielen Göttern, die in ihren Bildern und in den Elementen in der Welt präsent sind, über den Eingottglauben, erfahrbar in der Heiligen Schrift, hin zum in der Welt manifesten Gott – Jesus Christus – und zur universalen Gottespräsenz im Heiligen Geist. Der Gottesglaube ist in den Augen von Schwienhorst-Schönberger folglich alles andere als obsolet. Das Bändchen füllt damit nicht nur eine Lücke auf dem Büchermarkt, sondern auch in der biblischen Theologie. Indem es viele Stimmen interdisziplinär zusammen bringt und zusammen führt, mutet es an wie der Abschluss einer langen Diskussion. Zu wünschen ist aber, dass es zum Ausgangspunkt ausführlichen Nachdenkens wird.

Bertram Herr

■ SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Manfred Deselaers im Gespräch mit Piotr Żyłka

Die Wunde von Auschwitz berühren. Ein deutscher Priester erzählt

Freiburg i. Br. 2023: Herder, geb., 304 S., ISBN 978-3-41-39663-2, 25,00 €

Das Buch stellt die deutsche Fassung eines ursprünglich für eine polnische Leserschaft gedachten und gemachten Buches dar. Es enthält 15 Gespräche, welche der polnische Journalist und Publizist Piotr Żyłka (* 1986) mit Manfred Deselaers (* 1955), vielen Menschen in Polen bekannt als „der deutsche Priester am Rande von Auschwitz“, geführt hat.

Seit über 33 Jahren lebt Manfred Deselaers, Priester der Diözese Aachen, in

Oświęcim (Auschwitz), tut Dienst in der dortigen Pfarrei Maria Himmelfahrt und arbeitet seit 1996 in der Bildungsarbeit im „Zentrum für Dialog und Gebet“, einer Einrichtung der Katholischen Kirche, die der Krakauer Erzbischof Franciszek Macharski (1927–2016) in Absprache mit Vertreter(inne)n jüdischer Organisationen errichtet hat. Anliegen des Zentrums ist es, all denen, die Auschwitz besuchen, unabhängig von ihrer religiösen Orientierung Gelegenheit zu Besinnung, Begegnung und Gebet zu bieten. Buchstäblich vor Ort, „am Rande“ des Stammlagers, empfängt Manfred Deselaers alle Gäste des Zentrums, darunter zahlreiche Gruppen von Schüler(inne)n und Studierenden, organisiert Besinnungstage und wissenschaftliche Konferenzen,

engagiert sich unermüdlich für den christlich-jüdischen Dialog und die deutsch-polnische Versöhnung.

Der Theologe Manfred Deselaers weiß: Theologie mit „Ortsumgehung“ Auschwitz kann es nicht geben. Was dort geschehen ist, lässt sich einfach nicht umgehen. Man muss damit umgehen, und das heißt maßgeblich: ernst zu nehmen, dass Auschwitz eine schmerzliche „Wunde“ darstellt, die noch lange nicht verheilt ist. Der Buchtitel „Die Wunde von Auschwitz berühren“ ist darum mit Bedacht und Geschick gewählt. Es ist ein programmatischer Titel, der erahnen lässt, worum es in jedem der im Buch versammelten Gespräche geht: um Fragmente und Fermente zu einer Sicht, die denen Recht gibt, die sagen, dass jedes Tun, das sich um Heilung der „Wunde“, die Auschwitz darstellt, bemüht, ein gutes Tun ist.

In seinem berühmten Gedicht „Todesfuge“ hat Paul Celan (1920–1970) einst gedichtet: „der Tod ist ein Meister aus Deutschland“. Einer der Handlanger dieses Meisters war Rudolf Höß (1900–1947), Kommandant in Auschwitz. Manfred Deselaers hat über ihn einst seine theologische Dissertation verfasst, die 1997 in Leipzig unter dem Titel „„Und Sie hatten nie Gewissensbisse?“ Die Biografie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ in erster Auflage erschien – 2001 erschien eine zweite neubearbeitete Auflage – und zwischenzeitlich bereits in die englische, französische und russische Sprache übersetzt wurde.

Ausdrücklich und ausführlich steht Manfred Deselaers erwartungsgemäß in dem Gesprächsband „Die Wunde von Auschwitz berühren“ seinem Gesprächspartner da eigens Rede und Antwort, wo es gilt, ein Profil des Kommandanten von Auschwitz zu zeichnen, um wenigstens in etwa zu verstehen, wie er zu dem wurde, der er war,

und wie echt seine „Bekehrung“ gegen Ende seines Lebens wohl gewesen sein mag (113–143).

Über Auschwitz nachdenken heißt über Fragen nachdenken, die endlos sind und es auch bleiben müssen. Manfred Deselaers weiß das und übt sich in seiner Rede eben darum konsequent darin, die Worte des Rabbiners Irving Greenberg (* 16. Mai 1933), nach Auschwitz solle es „keine Endlösungen mehr geben, auch keine theologischen“, nicht zu vergessen.

„Nach Auschwitz ist alles ein Versuch.“ lässt uns Elie Wiesel (1928–2016) wissen. Jeder Versuch, Gott, Mensch und Welt, wie diese sich im schwarzen Licht von „Auschwitz“ zeigen, zu sehen, hat dieses Vorbehalts gewärtig zu sein. Dass ein „Versuch“ dennoch kein vergeblicher „Versuch“ sein muss, ist exakt der Standpunkt, den Manfred Deselaers einnimmt. Es sind große Fragen, die sich Mal um Mal stellen, wenn wir, wie er gern sagt, „auf die Stimme dieser Erde hören“. Keine dieser dunklen Fragen – die nach dem Bösen, der Schuld, dem Leid, und als Frage aller Fragen dann die Frage nach Gott in Auschwitz – bleibt wirklich unbehandelt. Maximilian Kolbe (1894–1941) und Edith Stein (1891–1942) widmet sich eine eigene Gesprächseinheit (144–161), und zu guter Letzt fehlt auch nicht eine gedankliche Querverbindung zu dem zeitgeschichtlichen Geschehnis des 24. Februar 2022: dem russischen Überfall auf die Ukraine.

Was ist als Antwort von einem Buch, das immerhin nichts Geringeres „versucht“ als die „Wunde von Auschwitz“ zu berühren, alles in allem zu erwarten? Wie viel, wie wenig? Die Antwort gibt Manfred Deselaers selbst bereits im ersten Gespräch des Buches, wenn er sagt: „Meine Antwort muss nicht so groß sein, wie das Böse in Auschwitz war.“ (24) Die Antwort überzeugt.

Bernhard Sill

 ■ SPIRITUALITÄT/MYSTIK

Michael Gmelch

Wirbeltanz im Wartesaal der Ewigkeit. Im Dialog mit Rumi und der Sufi-Mystik
 Würzburg 2023: echter, brosch., 240 S.,
 ISBN 978-3-429-05880-7, 14,90 €

Im Vorwort zu seinem 1927 in Berlin erschienenen Essay „Juden auf Wanderschaft“ schrieb Joseph Roth (1894–1939) einst den programmatischen Satz: „Dieses Buch ist nicht für Leser geschrieben, die es dem Autor übelnehmen würden, daß er den Gegenstand seiner Darstellung mit Liebe behandelt, statt mit ‚wissenschaftlicher Sachlichkeit‘, die man auch Langeweile nennt.“ (J. Roth, *Juden auf Wanderschaft*, München 52015, 5) Zu guten Teilen eignet sich dieser Satz trefflich dazu, schon einmal vorab ein Gesamturteil über das Buch abzugeben, dessen Autor Michael Gmelch den „Dialog mit der Sufi-Mystik“ sucht und wagt, wie der Untertitel zu erkennen gibt. Es ist ein Buch, das, wie die Darstellung Seite für Seite belegt, tatsächlich seinen Gegenstand „mit Liebe behandelt“ und seine Leser(innen) nicht mit einem sich auf seine Sachlichkeit etwas einbildenden wissenschaftlichen Getue langweilen will. Dass ein Buch denjenigen, die es lesen, gut gefällt, weil es sie gut unterhält, spricht für und nicht gegen seine Qualität, denn eine unterhaltsame Schreib-Art kann durchaus einhergehen mit solider wissenschaftlicher Erkenntnis-Art. Unwissenschaftlich ist das unterhaltsame Buch, das sich um den „Wirbeltanz im Wartesaal der Ewigkeit“ dreht, sicherlich überhaupt nicht. Der da schreibt, hat über Jahre das weite Feld der Sufi-Mystik erkundet und sich als weitgereister buchstäblich „vor Ort“ – New Delhi, Istanbul, Buchara, Plovdiv, Konja – erkundigt, wie es um die bis heute unge-

brochene Faszination des Sufismus und der ihm eigenen Mystik bestellt ist.

Pünktlich zum 750. Todestag des bedeutenden islamischen Gelehrten und Dichters Rumi ist das Buch erschienen, das sich eingehend mit dessen mystischer Poesie befasst, dessen wortmagische spirituelle Welt eingehend behandelt, ohne es darüber zu vernachlässigen, einen fachkundigen Einblick in die Sufi-Mystik überhaupt zu geben. Das Erkennen ist dabei von der Absicht geleitet, sozusagen einen Schritt vorzutreten, um mit diesem Schritt auf eine andere Religion zu die eigene besser zu verstehen. Damit verorten sich die Gedanken des Buches im Rahmen eines unerlässlichen interreligiösen Dialogs. Von einem „synoptischen Vergleich“ der sufistischen mit der christlichen Mystik verspricht sich Michael Gmelch einiges, vermutet er doch mit einigem Recht keine kleine „Schnittmenge“ hinsichtlich der grundlegenden Erfahrungen da wie dort. Seine Überlegungen zu Übereinstimmungen in den Überzeugungen sufistischer und christlicher Mystiker(innen) decken denn auch den Großteil des Buches ab.

Die vielleicht wesentlichste An- und Einsicht des Buches ist die, dass Mystik kein „Luxusthema“ ist, keine Frage eines „nice to have or not to have“, kein Etwas, das es nicht unbedingt braucht, da Religion auch ohne (sie) geht. Dass irrt, wer so denkt, war für die großen und kleinen Vertreter(innen) der sufistischen und christlichen Mystik eine sie beseelende untrügliche Urgewissheit.

Was ja keinem religiösen Leben fehlen darf, ist das „innerste Pünktlein“, die lebendige Erfahrung göttlicher Wirklichkeit als Gegenwart im Menschen selbst. Denn das ist der entscheidende Punkt,

den jede Mystik als die Mitte weiß, um die sich alles dreht. Bleibend aktuell ist sufistische wie christliche Mystik darum, insofern – besser: insondlich – sie „punktuelle“ Mystik in eben dem Sinn ist, die göttliche Mitte als Mitte der Mitte unserer selbst, als den Punkt, um den sich zwischen Gott und Mensch alles dreht, zu erkennen und anzuerkennen.

Solche Mystik ist eine ebenso „geerdete“ wie „gehimmelte“; sie ist lebendig, weil sie Erde und Himmel berührt. Wozu sie anstiftet, bringt Rumi mit den Worten seiner mystischen Poesie bzw. poetischen Mystik meisterhaft auf den Punkt: „Bete mit Leidenschaft! Arbeite mit Leidenschaft. Liebe mit Leidenschaft!“ Drei Aufrufe, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie ihrerseits einladen zu einer existenziellen Bewegung des Über-sich-hinaus. Ganz gleich, ob er betet, arbeitet oder liebt, stets geht der Mensch dabei über sich

hinaus, und eben diese Lebensbewegung der Selbsttranszendenz erwirkt, dass das Leben zu einem guten Leben wird. Benedikt von Nursia (um 480–547) verdanken wir das Wortpaar „Beten und Arbeiten“ (*ora et labora*), Sigmund Freud (1856–1939) das Wortpaar „Lieben und Arbeiten“. Die Übereinstimmung mit der Dreiheit, wie sie Rumi entwickelt hat, ist beides: verblüffend und verlockend.

Der Geist der Mystik ist – sufistisch wie christlich – ein Geist der Weite und Tiefe und zu guter Letzt ein Geist der Freiheit, dem der Ungeist der „Käfig-Haltung“ von Menschen hinter Stäben von doktrinären Vorschriften ein Unding ist. Er ist ein Geist der Leidenschaft für Gott, der begeistern will und kann. Wer darüber schreibt, muss es begeistert und begeistertend tun. Michael Gmelch hat es getan.

Bernhard Sill

Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Herausgeber ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Herausbergremium

Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn

Schriftleitung

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz

Svenja Schumacher M. A.

Kontakt

Schriftleitung „Theologie und Glaube“
Kamp 6 | 33098 Paderborn
Tel.: 05251 | 121-740
Fax: 05251 | 121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

Verlag

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG
Soester Straße 13 | 48155 Münster
(Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)

Bezugspreise

Einzelheft: 14,80 €
Jahresabonnement: 48,00 €
(Preise jeweils zuzüglich Porto)
Digitale Ausgabe: kostenfrei

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

Vorschau

114. Jahrgang | 4. Vierteljahr 2024 | Heft 4

ThGl Theologie und Glaube

Themenheft

**Demokratie und Digitalität. Philosophisch-theologische
Untersuchungen zu einem neuerlichen Strukturwandel
der Öffentlichkeit**

hg. von Anne Weber und Martin Breul

MIT BEITRÄGEN VON:

MARTIN BREUL
BERNHARD GRÜMME
FLORIAN HOEHNE
KATHARINA KLÖCKER
ANDREAS NIEDERBERGER
BENEDIKT SCHMIDT
ANNE WEBER
GÜNTER WILHELMS

Aschendorff

*Erscheint im Oktober 2024 online
und als Print-Ausgabe!*